ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA

MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 6

EBRAISMO

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI

Charles J. Adams
Professore di Studi Islamici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College

CONSULENTI

Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Columbus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

AVVERTENZA

Quando, all'inizio della definizione del progetto di una Edizione Tematica Europea della *Encyclopedia of Religion* diretta da Mircea Eliade, si trattò di decidere la suddivisione della materia, a proposito del presente volume la decisione fu quella di tenere insieme l'intera storia multimillenaria della tradizione religiosa che si richiama ad Abramo, presentandola in modo globale, in tutte le sue diramazioni e componenti, per così dire «da Adamo ai giorni nostri». Decidemmo inoltre di privilegiare per essa, per indicarla nel suo insieme, il termine «Ebraismo» (e derivati), riservando il più diffuso e per certi versi più scientifico termine «Giudaismo» (e derivati) per quel periodo centrale, difficilmente delimitabile, che va grosso modo dalla cattività babilonese all'alto Medioevo.

Quanto alle voci che compongono il presente volume, si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle Religioni*, che è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». La prima sezione è formata da 5 dizionari, già pubblicati, che costituiscono nel loro complesso una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, raccogliendo tutte le tematiche che per la loro universalità e generalità oltrepassano i confini di una singola tradizione religiosa o di un gruppo omogeneo di tradizioni religiose (oggetto e modalità della credenza religiosa; il rito; il pensiero, concezioni e simboli; lo studio delle religioni). Ne deriva che alcune voci, o parti di esse, che avrebbero benissimo potuto comparire nel presente volume (per esempio «Antisemitismo», «Heschel», «Olocausto», «Scholem», «Spinoza»...) sono già state pubblicate in uno dei dizionari della prima sezione. Altre voci (per esempio «Bestemmia», «Musica e religione», «Regno di Dio»...), di taglio trasversale rispetto a varie tradizioni religiose, si troveranno pubblicate in altri volumi della seconda sezione.

Nel presente volume, le uniche eccezioni adottate rispetto alla decisione di non ripubblicare testi già presenti in altri volumi, sono le parti inerenti alla tradizione ebraica delle voci «Anima» e «Dio» (già pubblicate nel primo volume).

Ogni dizionario è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci di se stesso (siano esse trattate nel dizionario stesso o invece rinviino ad altri dizionari), dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, in maniera da offrire al lettore una visione d'assieme dell'articolazione della materia e un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni dizionario riportano inoltre, generalmente, rimandi ad altre voci, contenute nello stesso dizionario o negli altri. Tali rinvii costituiscono già un fondamentale strumento per muoversi all'interno dell'Enciclopedia, in attesa dell'ultimo volume che conterrà tutti gli indici.

Nella traslitterazione dell'ebraico si è rinunciato a rendere la qualità delle vocali e si è semplificata la resa delle consonanti *sin* e *samekh*, traslitterate entrambe con *s* (sibilante sorda; la sibilante sonora è rappresentata in ebraico da *zayin*, *z*). Le vocali *ṣere* e *segol* sono trascritte entrambe come *e*, discostandosi dall'edizione originale americana che adotta prevalentemente la pronuncia ashkenazita *ei*. Fanno eccezione le citazioni di titoli in bibliografia. In cer-

ti casi, in particolare per i nomi propri, si è preferito adottare le grafie invalse nell'uso comune, anche in relazione allo specifico ambito culturale e storico. Si troverà perciò, per esempio, Yishaq per «Isacco» in ebraico, ma anche Yitzhaq e Isaac. L'adozione di questa traslitterazione comporta, in particolare, che il nome divino sia qui trascritto nella forma *Yahweh*, diversamente dalla forma *Jahvè* adottata nei precedenti volumi.

Un ringraziamento va alla dott.ssa Alessia Piana per la sua collaborazione alla revisione delle bozze; un particolare ringraziamento va inoltre al prof. Pier Giorgio Borbone dell'Università di Pisa per la consulenza prestata nel corso di tutto il lavoro di redazione, soprattutto per quanto riguarda i problemi di traslitterazione e di uniformazione delle varie voci.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

TRASLITTERAZIONE DELLE LETTERE EBRAICHE ADOTTATA NEL PRESENTE VOLUME

א	alef	' (non trascritta in inizio di parola)	מ	mem	m
ב	bet	b, v (se preceduta da vocale)	נ	nun	n
ג	gimel	g	ס	samekh	s
ד	dalet	d	ע	ʻayin	ʻ
ה	he	h	פ	pe	p, f (se preceduta da vocale)
ו	waw	w	צ	ṣade	ṣ
ז	zayin	z	ק	qof	q
ח	ḥet	ḥ	ר	resh	r
ט	ṭet	ṭ	שׂ	sin	s
י	yod	y	שׁ	shin	sh
כ	kaf	k, kh (se preceduta da vocale)	ת	taw	t
ל	lamed	l			

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Ab *Abacuc*
Abd *Abdia*
Ag *Aggeo*
Am *Amos*
Ap *Apocalisse*
'Arakh. *'Arakhin*
At *Atti degli apostoli*
'A.Z. *'Avodah zarah*
Bar *Baruc*
B.B. *Bava' batra'*
Bekh. *Bekhorot*
Ber. *Berakhot*
Beṣ. *Beṣah*
Bik. *Bikkurim*
B.M. *Bava' meṣi'a'*
B.Q. *Bava' qamma'*
Col *Lettera ai Colossesi*
1 2 Cor *Lettere ai Corinzi*
1 2 Cr *Libri delle Cronache*
Ct *Cantico dei cantici*
D *Deuteronomista (fonte del Pentateuco)*
Dem. *Dema'i*
Dn *Daniele*
Dt *Deuteronomio*
E *Elohista (fonte del Pentateuco)*
Eb *Lettera agli Ebrei*
'Eduy. *'Eduyyot*
Ef *Lettera agli Efesini*
1 2 3 En. *Libri di Enoc*
'Eruv. *'Eruvin*
Es *Esodo*
Esd *Esdra*
Es. Rab. *Esodo Rabbah*
Est *Ester*
Ez *Ezechiele*
Fil *Lettera ai Filippesi*
Fm *Lettera a Filemone*
Gal *Lettera ai Galati*
Gb *Giobbe*
Gc *Lettera di Giacomo*
Gd *Lettera di Giuda*
Gdc *Giudici*
Gdt *Giuditta*
Ger *Geremia*
Gio *Giona*
Giṭ. *Giṭṭin*
Gl *Gioele*
Gn *Genesi*
Gn. Rab. *Genesi Rabbah*
Gs *Giosuè*
Gv *Giovanni*
1 2 3 Gv *Lettere di Giovanni*
Ḥag. *Ḥagigah*
Ḥal. *Ḥallah*
Hor. *Horayot*
Ḥul. *Ḥullin*
Is *Isaia*
J *Yahwista (fonte del Pentateuco)*
Jid. *Jiddish*
Kel. *Kelim*
Ker. *Keritot*
Ket. *Ketubbot*
Kil. *Kil'ayim*
Lam *Lamentazioni*
Lc *Luca*
Lv *Levitico*
Ma'as. *Ma'aserot*
Ma'as. Sh. *Ma'aser sheni*
1 2 Mac *Libri dei Maccabei*
Mak. *Makkot*
Makh. *Makhshirin*
Mc *Marco*
Meg. *Megillah*
Me'il. *Me'ilah*
Men. *Menaḥot*
Mi *Michea*
Mid. *Middot*
Miq. *Miqva'ot*
Ml *Malachia*
Mo'ed Q. *Mo'ed qatan*
Mt *Matteo*
Na *Naum*
Naz. *Nazir*
Ne *Neemia*
Ned. *Nedarim*
Neg. *Nega'im*
Nid. *Niddah*
Nm *Numeri*
Ohal. *Ohalot*
'Orl. *'Orlah*
Os *Osea*
P *Sacerdotale (fonte del Pentateuco)*
Par. *Parah*
Pes. *Pesaḥim*
Prv *Proverbi*
1 2 Pt *Lettere di Pietro*
Q *Fonte ipotetica dei Vangeli sinottici*
Qid. *Qiddushin*
Qin. *Qinnim*
Qo *Qohelet (Ecclesiaste)*
Rab. *Rabbah*
1 2 Re *Libri dei Re*
R. ha-Sh. *Ro'sh ha-shanah*
Rm *Lettera ai Romani*
Rt *Rut*
Sal *Salmi*
1 2 Sam *Libri di Samuele*
San. *Sanhedrin*
Sap *Sapienza*
Shab. *Shabbat*
Shav. *Shavu'ot*
Sheq. *Sheqalim*
Sifre Dt *Sifre Deuteronomio*
Sir *Siracide (Ecclesiastico)*
Sof *Sofonia*
Soṭ. *Soṭah*
Suk. *Sukkah*
Ta'an. *Ta'anit*
Tam. *Tamid*
Tb *Tobia*
T.B. *Talmud Babilonese*
Tem. *Temurah*
Ter. *Terumot*
Ṭev. Y. *Ṭevul yom*
1 2 Tm *Lettere a Timoteo*
TM *Testo Masoretico*
Ṭoh. *Ṭohorot*
T.P. *Talmud Palestinese (o di Gerusalemme)*
Ts *Tessalonicesi*
Tt *Tito*
Uqṣ. *Uqṣin*
Yad. *Yadayim*
Yev. *Yevamot*
Zav. *Zavim*
Zc *Zaccaria*
Zev. *Zevaḥim*

ABBAHU (attivo attorno allo scorcio del IV secolo d.C.), amoreo di scuola palestinese. Abbahu fu contemporaneo, più giovane, di Shim'on ben Laqish («Resh Laqish») e di El'azar ben Pedat, con i quali svolse i suoi studi, ma il suo principale maestro fu Yoḥanan bar Nappaḥa'. Abbahu si stabilì definitivamente a Cesarea, dove divenne capo dell'accademia rabbinica. A causa della natura cosmopolita di quella città ebbe frequenti contatti con cristiani, Samaritani e altri «eretici»; tradizioni giunte sino a noi suggeriscono che egli abbia preso parte a frequenti controversie con questi rivali.

Tra le notizie relative a tali dispute compaiono una esegesi attribuita ad Abbahu in cui *Isaia* 44,6 è interpretato come un esplicito rifiuto, da parte di Dio, di un padre o di un fratello o di un figlio (*Es. Rab.* 29,4) ed un commento, sempre attribuito ad Abbahu, per significare che «se un uomo ti dice 'Io sono Dio' sta mentendo» (T.P., *Ta'an.* 2,1; 65b). Si dice che Abbahu abbia altresì modificato lo stato giuridico dei Samaritani all'interno della comunità ebraica in modo che essi venissero considerati gentili sotto tutti i punti di vista (T.P., *'A.Z.* 5,4; 44d).

Abbahu intraprese lo studio di materie profane e, nonostante la costernazione dei suoi colleghi, insegnò a sua figlia la lingua greca (T.P., *Shab.* 6,1; 7d). La familiarità con la cultura dominante gli permise di entrare in contatto, in maniera relativamente facile, con le autorità romane, privilegio che sfruttò per intercedere a favore dei suoi fratelli quando se ne presentò l'occasione (T.B., *Ket.* 17a). Questa combinazione di apertura all'ambiente culturale circostante e propensione a contrastare i movimenti religiosi rivali rese Abbahu un efficace difensore delle posizioni rabbiniche. Egli fu in grado di insistere sulla legittimità esclusiva degli insegnamenti rabbinici senza dare l'impressione di chiedere che gli Ebrei vivessero isolati dalle popolazioni circostanti o che ripudiassero ogni interesse verso le attività dei loro vicini.

Alcune delle disposizioni rituali di Abbahu, in particolare quella concernente il suono del corno di montone a Ro'sh ha-Shanah, la festa del Nuovo Anno (T.B., *R. ha-Sh.* 34a), divennero normative per la vita ebraica. Nonostante la sua attività di polemista, egli fu ricordato, all'interno della sua comunità, come promotore di pace e uomo modesto (T.B., *Soṭ.* 40a). Si diceva che fosse un uomo ricco e di bell'aspetto. Alcuni dei suoi discepoli furono studiosi di spicco della successiva generazione.

BIBLIOGRAFIA

Abbahu, in *Jewish Encyclopedia*, New York 1906.

Abbahu, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.

A. Hyman, *Toledot tanna'im ve-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964.

L.I. Levine, *Abbahu of Caesarea*, in J. Neusner (cur.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, Leiden 1975, IV, pp. 56-76.

ROBERT GOLDENBERG

ABBAYE (morto attorno al 338 d.C.), personaggio di spicco della quarta generazione degli amorei di Babilonia. Abbaye, che studiò con lo zio Rabbah bar Naḥmani e con Yosef bar Ḥiyya' di Pumbedita, attinse inse-

gnamenti sia da Babilonia sia, indirettamente, dalla Palestina; i suoi insegnamenti ne lasciano trasparire l'erudizione e la penetrante capacità analitica. Alla morte di Yosef (circa 323), Abbaye divenne il principale maestro a Pumbedita, dove insegnò materie legali, aggadiche ed esegetiche sia ai singoli studenti sia, nel corso delle riunioni della *pirqa'* tenute di sabato e in occasioni particolari, a un pubblico più vasto. Applicò la legge rabbinica nella veste di giudice del locale tribunale ebraico e di sovrintendente dei pesi e delle misure del mercato.

Con spirito autonomo Abbaye valutava entrambi i punti di vista delle questioni e, a quanto viene riferito, faceva anche ricorso alle maledizioni per sostenere od osteggiare una data opinione (T.B., *Ber.* 29a). Al pari di Rava', figlio di Yosef, utilizzò una terminologia atta a concettualizzare le caratteristiche letterarie della Mishnah e insegnò *baraitot*, sue versioni di leggi promulgate che potevano contrastare la Mishnah. Rava' e Abbaye confrontarono gli insegnamenti precedenti, ne analizzarono la logica di base e il rapporto con la Mishnah. La documentazione talmudica relativa a queste discussioni può, tuttavia, essere stata formulata dalle autorità postamoraiche. Abbaye, poiché rifiutava di armonizzare le difformità tra la Mishnah e le altre fonti, limitò la Mishnah, sostenendo che le sue disposizioni non si applicavano a tutti i casi, o ammise l'incompatibilità tra le fonti. Questa sensibilità nei confronti del testo emerge parimenti nel suo interesse a valutare quali fossero le interpretazioni appropriate della Scrittura (T.B., *Ḥul.* 133a).

Storie riguardanti Abbaye lo ritraggono come una persona modesta, dedita allo studio della Torah, anche quando versava in condizioni di povertà (T.B., *Giṭ* 60b), sollecita nei confronti degli studenti (T.B., *Shab.* 118b-119a), degli anziani e dei gentili (T.B., *Ber.* 17a) e come un benefattore (T.B., *R. ha-Sh.* 18a). Questa fama si riflette in una sua massima secondo cui «l'amare il Signore tuo Dio» richiede che una persona faccia amare il nome di Dio dagli altri, perché la gente attribuirà le buone azioni di un individuo alla sua devozione a Dio (T.B., *Yoma'* 86a). Insegnamenti di Abbaye a noi tràditi sostengono che chiunque si attenga agli ammaestramenti dei saggi viene chiamato santo e che lo studio della Torah e le buone azioni fruttino benedizioni divine e protezione contro i demoni. Secondo quanto viene riferito, esibendo consapevolezza di Dio sin dalla giovinezza (T.B., *Ber.* 48a), Abbaye tenne pubbliche lezioni sulla creazione e sulla manifestazione del divino nel mondo così come sul peccato e sulla redenzione, e insegnò che la presenza divina viene avvertita nelle sinagoghe, per quanto considerasse la religiosità insita nello studio della Torah superiore a quella manifestata attraverso la preghiera.

I racconti straordinari che venivano divulgati a proposito di Abbaye e di Rava' erano numericamente superiori a quelli riguardanti altri della loro generazione e in essi si narrava che Abbaye avesse contatti con il regno divino persino più frequentemente di Rava'. La gente credeva che Abbaye fosse protetto contro i demoni, lo reputava un destinatario di messaggi di provenienza divina, un dispensatore di buoni consigli pratici e, al pari di altri santi del passato, un prestigiatore (T.B., *Suk.* 53a). D'altro canto, cerchie di età successiva ammisero che la legge seguiva Rava' e non Abbaye in tutti i casi tranne sei (T.B., *B.M.* 22b).

[Vedi anche *AMOREI* e *RAVA'*].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione e una bibliografia esaustive su Abbaye e i suoi insegnamenti si possono trovare in J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, specialmente IV, *passim*. Si tengano presenti in particolare J.N. Epstein, *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948; rist. Jerusalem 1964, pp. 369-81, sull'atteggiamento di Abbaye nei confronti della Mishnah, e R. Loewe *The 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis*, in «Papers of the Institute of Jewish Study», 1 (1964), pp. 160-65, sul suo atteggiamento nei confronti della Scrittura. Cfr. altresì D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975.

BARUCH M. BOKSER

ABELE. Vedi *CAINO E ABELE.*

ABRAMO o in ebraico *Avraham*; il capostipite degli Ebrei, attraverso la linea di discendenza di Isacco e Giacobbe, e degli Arabi, attraverso Ismaele.

Abramo nel mondo del Vicino Oriente antico. I capostipiti del popolo di Israele, come sono descritti nella Bibbia, conducevano vita nomade dedicandosi alla pastorizia, mescolandosi con la popolazione palestinese, più antica, prima dell'insediamento in Israele (circa XIII secolo a.C.). Nel secolo scorso, con il grande sviluppo delle conoscenze riguardanti il Vicino Oriente antico, gli studiosi hanno tentato di inserire Abramo e la sua famiglia nell'ambito culturale esistente in quelle zone nel II millennio a.C. I confronti sono basati sui nomi propri dei capostipiti, sui nomi delle popolazioni e sulle indicazioni geografiche, sulle consuetudini sociali riguardanti il matrimonio, la gravidanza e i diritti di discendenza e sugli esempi di nomadismo presenti nelle varie narrazioni, allo scopo di determinare l'ambiente culturale e sociale da cui provenivano i capostipiti. Il

tentativo di far risalire i patriarchi al II millennio a.C. non è in ogni caso riuscito, perché tutte le caratteristiche presenti nelle narrazioni sono attestate anche in fonti del I millennio, e alcuni elementi, come l'allevamento dei cammelli o i riferimenti ai Filistei, agli Aramei e agli Arabi, si collocano in un periodo molto più tardo. In particolare, dal tentativo di datare la guerra tra Abramo e i re d'Oriente (Gn 14) tra gli avvenimenti del II millennio, cercando di identificare i diversi re e popoli coinvolti, non è scaturita nessuna argomentazione plausibile. I quattro regni d'Oriente, Elam, Babilonia, Assiria e il regno ittita, cui ci si riferisce in maniera oscura in questo testo, non stipularono mai alleanze, e non esercitarono né singolarmente né uniti in una coalizione un dominio sulla Palestina durante il II millennio a.C. La narrazione nel suo complesso è storicamente inaccettabile, e molto probabilmente la vicenda narrata rappresenta una tarda aggiunta al testo del *Genesi*.

Abramo e la storia della tradizione. Un altro metodo per accostarsi alle vicende di Abramo si basa sulla storia della tradizione, che si propone di identificare le singole narrazioni come leggende («saghe») e di considerarle unità separate della tradizione, con una propria originale ambientazione nello scenario della vita nomade delle tribù ai tempi dei più antichi contatti con le popolazioni indigene. Il tema dominante di un certo numero di narrazioni è la ricerca di una patria e di una discendenza, indice del desiderio dei nomadi affamati di terra di conquistarsi una dimora stabile nel territorio in cui temporaneamente pascolavano il bestiame. Le narrazioni quindi illustrano un processo di graduale stanziamento pacifico da parte di gruppi isolati, ciascuno rappresentato da un diverso patriarca. La commistione delle tradizioni rispecchia la successiva unione dei vari gruppi insieme con le loro consuetudini, che portò alla nascita della linea di discendenza di Abramo, Isacco e Giacobbe. Tutto questo processo di sviluppo della tradizione si fa risalire alla fase della trasmissione orale, prima del passaggio alla forma scritta.

Questo tipo di approccio non è stato esente da contestazioni (Van Seters, 1975). Oggetto della discussione è il livello di attendibilità delle vicende di Abramo nell'attestare un lungo processo di trasmissione orale. Ad esempio, la tradizione di Bersabea come luogo di culto non può appartenere al periodo premonarchico, perché gli scavi condotti da Yohanan Aharoni mostrano che la città era un nuovo insediamento della monarchia di Giuda. Sebbene alcune delle singole narrazioni possano rispecchiare tradizioni di vari livelli di antichità, il processo di raccolta e adattamento delle storie trova ancora la sua migliore giustificazione in un contesto di attività letteraria.

La religione di Abramo. L'approccio alle narrazioni dei patriarchi basato sulla storia della tradizione ha portato a una concezione secondo la quale la tradizione rispecchia una forma di religione personale tipica dei nomadi, in cui il «Dio dei padri» è il dio protettore della tribù. Egli è associato a una figura specifica, come nel caso di Abramo, che vive in prima persona una teofania e riceve le promesse divine di ottenere una terra e una discendenza. Sempre connessi con questo «primitivo» aspetto della religione israelitica sono i riferimenti ad alberi e pietre sacre e l'edificazione di numerosi altari. I frequenti rimandi a El nelle narrazioni patriarcali testimoniano l'incontro della religione dei nomadi con la religione cananea locale, con il suo dio supremo El, oppure l'originaria identità del «Dio dei padri».

In queste ricostruzioni delle caratteristiche dell'antica religione di Israele, il problema sta nel fatto che il rilievo dato alla figura di Yahweh come Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e l'identificazione di Yahweh con El sono attestate solo nelle fonti del periodo dell'esilio. Inoltre, non si può indicare un solo esempio dell'appartenenza dei temi della promessa divina di una terra e di una numerosa discendenza alla fase orale dello sviluppo della tradizione. Si deve perciò concludere che la religione di Abramo è la religione degli autori della forma di tradizione giunta ai nostri giorni.

Abramo nelle fonti scritte. Gli studiosi hanno da lungo tempo ammesso che la storia di Abramo non è un'entità a sé stante, ma riunisce le opere di più di un autore. L'analisi testuale del Pentateuco, elaborata da Julius Wellhausen e da altri studiosi nel XIX secolo, prende in considerazione tre fonti indipendenti. La più antica, chiamata Yahwista (J), è datata al periodo della monarchia unita (circa 950 a.C.); a giudizio degli studiosi, qui la presenza della tradizione di Abramo funge da sostegno alle rivendicazioni del regno di Davide. La fonte Elohista (E) in *Genesi* 20-22 è fatta risalire al tempo dei profeti (circa VIII secolo a.C.). La fonte Sacerdotale (P) appartiene a un periodo successivo all'esilio (circa 400 a.C.) e compare solo negli episodi di *Genesi* 17 e 23 e in alcune notazioni cronologiche.

Anche se questa analisi testuale ha avuto a lungo un forte influsso, alcuni studiosi hanno incominciato a mettere in dubbio le datazioni delle fonti e a comprendere i legami che ciascuna aveva con le altre, seguendo modalità abbastanza diverse. A loro modo di vedere, alcune delle narrazioni più antiche di J (Gn 12,10-20; 16; 18,1.10-14; 21,2.6-7) e la cosiddetta fonte E sono state usate dall'autore di J insieme con il materiale scritto di suo pugno per rendere la storia biblica di Abramo una delle più importanti tradizioni nazionali al tempo dell'esilio. Il compilatore di P ha operato alcune aggiunte a questa tradizione nel periodo successivo all'esilio, mentre la narrazione riguardante i re d'O-

riente in *Genesi* 14 è l'aggiunta più recente, di epoca ellenistica.

La tradizione riguardante Abramo nel Genesi. Una caratteristica distintiva della tradizione riguardante Abramo è rilevabile nel gran numero di brevi narrazioni non legate in un *continuum* narrativo. Questo particolare ha corroborato l'ipotesi che esse rispecchino una fase della trasmissione orale precedente alla loro riorganizzazione in un'opera letteraria. Inoltre, il fatto che alcune storie siano ripetizioni di altre ha suggerito che le varianti della tradizione abbiano trovato realizzazione in fonti letterarie separate. I doppioni, in ogni caso, sono varianti letterarie delle storie antiche scritte con estrema cura, mirate ad esporre le posizioni personali e le convinzioni religiose dell'autore.

I racconti ripetuti. Sono due le narrazioni che descrivono come la moglie del patriarca fu fatta passare per sua sorella allo scopo di proteggerlo in una terra straniera. La prima (Gn 12,10-20) è semplicemente una storia popolare d'evasione in cui Abramo si dimostra più astuto degli Egizi e si allontana sano e salvo insieme con la moglie. La seconda versione (cap. 20) tenta di scagionare il patriarca da ogni accusa di comportamento moralmente scorretto. Abramo non ha mentito, perché Sara era veramente la sua sorellastra, e il trattamento riservato da Dio al re non è stato ingiusto, perché in realtà Dio ha riconosciuto la sua innocenza e ha fornito una soluzione al suo dilemma. L'intero problema è risolto in maniera amichevole. Troviamo ancora una terza versione della vicenda nella tradizione riferita ad Isacco (26,1-11), che utilizza elementi di entrambe le precedenti narrazioni, ma mette in evidenza qui la guida e la provvidenza divina. La vicenda della fuga di Agar (cap. 16) e della sua successiva cacciata insieme ad Ismaele (21,8-21) sono anch'esse doppioni. La prima è una eziologia etnografica sulle origini e sulle caratteristiche degli Ismaeliti, mentre la seconda riprende questo tema come un aspetto delle promesse divine ad Abramo, dal momento che anche Ismaele è suo discendente.

In nessuno di questi casi la versione più tarda costituisce una variante indipendente della tradizione. Al contrario, essa rappresenta il tentativo di un autore posteriore di spostare il piano di comprensione delle narrazioni più antiche sulle basi di un atteggiamento tipico delle epoche successive nei confronti della morale e della religiosità, come nel caso di *Genesi* 20, o di un successivo uso della tradizione facente capo ad Abramo, volto all'enfatizzazione dell'identità e del destino di un popolo.

Abramo e Lot. L'inclusione di Lot nella tradizione riferita ad Abramo propone un contrasto tra il capostipite degli Ammoniti e dei Moabiti e il capostipite degli Ebrei. Quando vanno ciascuno per la propria strada (Gn 13), in apparenza è Lot a conquistarsi il territorio migliore scegliendo la fertile valle nella regione di Sodoma, mentre ad Abramo rimane la terra di Canaan. Ma questa vicenda anticipa semplicemente la storia della distruzione di Sodoma e Gomorra (capp. 18-19) e il definitivo stanziamento di Lot sulle montagne orientali.

La storia di Sodoma e Gomorra riprende un familiare tema classico, riscontrabile nella vicenda di Bauci e Filemone (Ovidio, *Metamorfosi* 8,616ss.), in cui gli dei inviano degli emissari sotto le sembianze di stranieri per indagare sulla violenza e sulla corruzione che regnano sulla terra. Gli stranieri sono trattati in malo modo da tutta la popolazione, fatta eccezione per una coppia di anziani, che offrono loro ospitalità e sono ricompensati, mentre il resto della popolazione viene annientato. Nella Bibbia, l'ospitalità di Abramo viene premiata dalla promessa della nascita di Isacco (18,1-15). Anche Lot ospita i due angeli e li protegge dagli abitanti della città, che tentano di far loro violenza. Questo avvenimento porta al giudizio su Sodoma e Gomorra, ma Lot e la sua famiglia, ad eccezione della moglie, che si volta a guardare e si trasforma in una colonna di sale, vengono risparmiati. La storia funge anche da sfondo per una discussione sul possibile destino dei giusti e insieme dei peccatori quando Dio promuove un giudizio contro i malvagi (18,16-33).

Abramo e Isacco. La descrizione della nascita di Isacco (Gn 18,1.10-14; 21,2.6-7) era in origine tramandata come singola narrazione e considerata relativamente isolata dalla vicenda di Sodoma e Gomorra, con cui viene ora intrecciata. Questo episodio metteva in risalto l'eccezionalità della nascita del bambino da una coppia in età avanzata e giocava sul significato del nome di Isacco, «sorriso». La *'aqedah*, o «vincolo» di Isacco (cap. 22) assunse notevole importanza nel successivo sviluppo della tradizione. L'ipotesi, spesso ventilata, che la vicenda narrata sia nata come una protesta contro i sacrifici di bambini è avventurosa e ha pochi appigli nel testo che ci è giunto. L'autore mette in evidenza fin dall'inizio che l'ordine di sacrificare Isacco è una prova divina. Mentre il sacrificio è bloccato dall'intervento divino e al posto di Isacco è immolato un montone, l'obbedienza di Abramo viene lodata e le promesse divine rinnovate. L'episodio del capitolo 24 racconta come Abramo inviò il suo servo a Carran, la terra dei suoi avi, per trovare una moglie a Isacco, e come il servo fu condotto sotto la guida di Dio fino alla casa di Rebecca. La storia pone in risalto la provvidenza divina nel destino dei discendenti di Abramo; inoltre arricchisce la tematica della purezza etnica – un concetto di una certa importanza nel periodo dell'esilio.

Il patto di Abramo. La fonte yahwista che ha riunito le diverse componenti della tradizione riguardante Abramo ha creato un senso di unità nella raccolta mediante i temi delle promesse divine di una numerosa discendenza e della concessione della terra di Canaan. Comincia con l'invito rivolto da Dio ad Abramo ad abbandonare la sua terra natia per una nuova regione e con la promessa di una patria e della benedizione divina (Gn 12,1-3). Non appena Abramo raggiunge la regione di Canaan, Dio gliela concede in eredità (Gn 12,7). Le promesse vengono rinnovate dopo la separazione di Abramo da Lot (13,14-17). Il tema della promessa raggiunge il suo apice nel capitolo 15, in cui Dio assicura nuovamente ad Abramo una numerosa discendenza e stringe con lui un patto, con il quale gli affida la regione compresa tra il fiume d'Egitto e l'Eufrate. Le promesse sono ancora menzionate in parecchie altre narrazioni incentrate sia sulla figura di Abramo (16,10; 18,18; 21,13.18; 22,15-18; 24,7) che su quelle di Isacco e Giacobbe. A differenza del patto del Sinai, il patto di Abramo non è regolato da leggi, dal momento che le promesse sono già state assicurate dalla sua obbedienza (22,15-18; 26,3-5).

La trattazione della vicenda del patto da parte dell'autore sacerdotale (cap. 17) si basa direttamente sulla versione yahwista (J), introducendo però alcune varianti. In primo luogo, Dio appare ad Abramo come El Shaddai (17,1) invece che Yahweh (15,7). Questo cambiamento viene spiegato dalla fonte sacerdotale (P) in *Esodo* 6,2-3, dove si sostiene che i patriarchi conoscevano Dio solo sotto il nome di El Shaddai, mentre il nome Yahweh fu rivelato per la prima volta a Mosè. In secondo luogo, l'autore caratterizza il patto con un cambiamento di nomi da Abram e Sarai a Abramo e Sara, modificando la tradizione di conseguenza. In terzo luogo, il patto, oltre alle promesse, include il segno della circoncisione. Solo attraverso questo rituale gli Israeliti di un prossimo futuro potranno condividere il destino della comunità del patto. Questo è un concetto ecclesiale di identità, adattissimo ai componenti delle comunità della Diaspora.

Il funerale di Sara. Nella narrazione dei funerali di Sara del capitolo 23 (P), Abramo sigla con gli abitanti di Ebron un accordo per l'acquisto di un lembo di terra e di una grotta in cui seppellire la moglie. Questa zona diviene lo speciale luogo di sepoltura di Abramo stesso e della maggior parte degli altri patriarchi. Il punto rilevante del racconto è la mancanza di qualunque componente religiosa nella sepoltura e di qualsiasi riferimento alla divinità nella vicenda. Con una simile storia «profana», l'autore potrebbe aver voluto privare di significato ogni venerazione ancestrale, ma, se così fosse, non sarebbe riuscito nella sua impresa, dal momento che la presunta ubicazione dell'area di sepoltura a Ebron viene considerata un luogo sacro da Ebrei, cristiani e musulmani fino ai giorni nostri.

Abramo negli altri libri della Bibbia. Nel Pentateuco e negli altri libri storici le promesse fatte ai patriarchi vengono ricordate come il fondamento della misericordia dimostrata da Dio nei confronti di Israele liberando il popolo dall'Egitto e perdonando la sua disobbedienza nel deserto, donandogli la terra di Canaan e infine liberando Israele dalla dominazione aramaica. Abramo non viene nominato nelle profezie antecedenti l'esilio. Solo nel periodo di crisi dell'esilio la figura di Abramo diviene un esempio di speranza nella riconquista della patria e nel ritorno di Israele alla terra dei suoi avi. Specialmente nel «Deuteroisaia» (Is 41,8-10; 51,1-2) Abramo è il centro dell'identità e del destino di Israele. Allo stesso modo anche nel Salmo 105, appartenente alla fase dell'esilio, l'identità di Israele è basata sull'elezione e sul patto di Abramo. Il patto del Sinai viene passato sotto silenzio.

Abramo nell'Ebraismo postbiblico. Uno degli usi della tradizione riguardante Abramo in epoca postbiblica si può osservare nell'opera antiellenistica del periodo maccabaico nota come *Giubilei* o la *Piccola Genesi* (capp. 12-23). In questo testo Abramo diviene il modello della perfetta devozione ebraica. Il libro narra come Abramo, quando era ancora in Caldea, raggiunse la conoscenza del vero Dio, imparò il linguaggio divino degli Ebrei e ripudiò l'idolatria della sua terra natia. Dopo aver ricevuto la divina chiamata egli si diresse nella terra di Canaan. Un significativo ampliamento della tradizione biblica su Abramo è il rilievo dato all'osservanza da parte sua di molte delle leggi di Mosè e ai suoi insegnamenti impartiti su queste leggi al figlio Isacco e anche al nipote Giacobbe. Particolare evidenza viene attribuita anche al patto di Abramo come patto della circoncisione e monito a quegli Ebrei che trascurano questa pratica (cfr. 15,9-14.25-34; 16,14). Il tema delle prove a cui Abramo viene sottoposto da Dio trova maggiore corrispondenza nella vicenda di Giobbe, dal momento che nella storia di Abramo viene inserita la figura di Mastema (Satana), che assume su di sé la responsabilità di aver fomentato le prove. Abramo affronta dieci prove, il cui culmine è l'ordine divino di sacrificare Isacco (17,15-18; 18,1-13; cfr. anche *Avot* 5,3; *Giuditta* 8,25s.).

Giuseppe Flavio, lo storico ebreo di epoca romana che scriveva per un pubblico di gentili, presenta Abramo in un tono molto più apologetico – come un devoto filosofo di immensa cultura (*Antichità giudaiche* 1,7-17). Egli afferma che Abramo fu il primo a discutere sulla conoscenza di Dio, creatore dell'universo, in base alle sue osservazioni dei cieli. Abramo, tuttavia, fu co-

stretto a lasciare Babilonia a causa della persecuzione religiosa (cfr. anche *Giuditta* 5,8). Egli portò con sé le conoscenze babilonesi di astronomia e matematica, che insegnò agli Egizi durante il suo soggiorno nel loro paese, e in questo modo la conoscenza di queste scienze giunse infine nel mondo greco (cfr. anche i frammenti giudaico-ellenistici in Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 9,17ss., dove Abramo ammaestra anche i Fenici). Giuseppe Flavio pone scarso accento sulle caratteristiche prettamente giudaiche della tradizione riguardante Abramo. Addirittura dedica solo un piccolo accenno all'episodio della sua circoncisione e rinvia ad altra sede una discussione sulla legge che la riguarda.

Filone di Alessandria dedica ad Abramo due trattati: *Vita di Abramo*, una sezione della sua opera *Esposizione della Legge* (indirizzata ai gentili), e *La migrazione di Abramo*, che fa parte del suo lavoro *Allegoria delle leggi giudaiche* (diretto a lettori giudei). La prima opera è innanzitutto una biografia ellenistica volta a dimostrare la devozione e la saggezza di Abramo e le virtù greche di giustizia, coraggio e moderazione, alle quali, invece della prudenza, l'autore aggiunge la fede. Anche Abramo segue la legge, tuttavia non si rifà a quella di Mosè (come nei *Giubilei*) ma a quella della natura. La vita di Abramo viene inoltre interpretata allegoricamente, soprattutto nel secondo testo, come il viaggio mistico di un saggio che raggiunge la perfezione attraverso l'apprendimento. Dall'idolatria, dall'astrologia e dalla percezione dei sensi caldee l'anima perviene, attraverso la ragione e la filosofia, a una conoscenza di Dio. La prospettiva in questo caso è una forma di filosofia morale e mistica di ambiente greco.

L'*aggadah* rabbinica su Abramo è ben rappresentata dal midrash *Genesis Rabbah*, 39-62. Per i rabbini, Abramo è stato il primo uomo a riconoscere l'esistenza di Dio mentre si trovava in Caldea, a contatto con l'idolatria locale. L'invito a recarsi in una terra sconosciuta rivolto ad Abramo rappresentò l'inizio delle sue testimonianze di fede, di cui il pegno di Isacco fu il culmine, e grazie alle quali le sue ricompense, la sua benedizione e i suoi meriti nell'interesse degli altri sarebbero stati di gran lunga più grandi. La tradizione rabbinica insiste con forza sul fatto che Abramo rispettò tutti i comandamenti di Mosè, sia le leggi scritte che quelle non scritte (cfr. anche T.B., *Yoma'* 28b; T.B., *Qiddushin* 82a; *Midrash Tehillim* 112; *Num. Rab.* 12). Abramo è anche considerato un profeta, soprattutto nel senso che ha ricevuto delle rivelazioni da parte di Dio sul futuro e sul mondo invisibile. E Abramo è un sacerdote il cui ministero è in qualche modo legato a quello di Melchisedek e il cui sacrificio sul monte Moriah avvenne nel luogo di insediamento del futuro tempio.

Abramo nel Cristianesimo. La figura di Abramo svolge un ruolo particolare nel Nuovo Testamento, specialmente nel pensiero dell'apostolo Paolo. Nella *Lettera ai Romani* 4, Paolo ragiona sul fatto che Abramo fu giustificato per la fede in Dio prima di essere circonciso e quindi prima di qualunque imposizione della legge; perciò afferma che la legge non è necessaria ad una giustificazione – cioè per essere considerato giusto innanzi a Dio. Abramo assume il ruolo di padre dei fedeli, e la sua condizione di prescelto da Dio si estende così a tutti coloro che hanno fede. Nondimeno, Paolo non è disposto a rinunciare alla particolare scelta da parte di Dio del popolo ebraico, e così si esprime anche a favore della loro salvezza finale. Nella *Lettera ai Galati* 3,6-9 e 3,15-18, Paolo si serve di un'argomentazione un po' diversa, ipotizzando che la salvezza abbia raggiunto i gentili tramite la benedizione data ad Abramo; questa benedizione era stata trasmessa dal «seme» di Abramo, che Paolo identifica con Gesù Cristo.

La *Lettera agli Ebrei* (11,8-12.17-19) prende in considerazione Abramo come un esempio di fede, riportando la sua risposta all'invito da parte di Dio ad andare a vivere nella Terra Promessa, la fiducia sua e di Sara nella promessa di una discendenza e la prova a cui viene sottoposto con il sacrificio di Isacco. Tutti questi esempi vengono elencati per rispecchiare la fede in Dio oltre i limiti di questa vita, una dimora celeste e la fiducia nella futura resurrezione dei morti. Per contrasto, la *Lettera di Giacomo* 2,20-24 prende il sacrificio di Isacco ad esempio del fatto che Abramo fu giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede.

Abramo nell'Islam. Abramo viene menzionato nel Corano più di ogni altra figura biblica. Egli viene considerato il primo profeta perché fu il primo a convertirsi al vero Dio e a biasimare l'idolatria del suo popolo (sure 19,41ss.; 21,51ss.; 26,69ss.; 37,83ss.); fu anche il primo musulmano perché praticò l'*islām* – l'assoggettamento all'obbedienza assoluta a Dio – quando venne messo alla prova con l'ordine di sacrificare suo figlio (2,124ss.; 37,102ss.). Abramo, con l'aiuto di suo figlio Ismaele, progenitore degli Arabi, fu l'artefice dell'istituzione della *ka'bah* della Mecca, il primo santuario di Dio (2,125; 2,127). Muḥammad si considerava il rinnovatore di questa antica fede, che riteneva antecedente sia all'Ebraismo sia al Cristianesimo (3,65). Seguendo la tradizione ebraica, egli considerava inoltre Abramo il primo beneficiario della rivelazione del libro da parte di Dio (2,129).

BIBLIOGRAFIA

È difficile, in una breve bibliografia, rendere conto dell'ampio spettro di opinioni espresse dagli studiosi a proposito della tradizione afferente ad Abramo. Per quanto riguarda le questioni ine-

renti alla storia dell'epoca patriarcale, si potrebbe affermare che l'opera di J. Bright, *A History of Israel*, London 1960, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'antico Israele*, Roma 2002), rappresenti la scuola di pensiero americana, mentre il testo di S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973 (trad. it. *Storia di Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Brescia 1992), ha un approccio condiviso da molti studiosi biblici tedeschi. Una posizione di mediazione si può individuare nel lavoro di R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel. Des origines à l'installation en Canaan*, Paris 1971.

A proposito della religione di Abramo, cfr. A. Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion*, Stuttgart 1929 (trad. ingl. *The God of the Fathers*, in R.A. Wilson [cur.], *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, pp. 1-77); e F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge/Mass. 1973, pp. 3-75.

Sullo sviluppo letterario della tradizione, cfr. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1901. L'introduzione a quest'opera è stata tradotta e pubblicata da W.H. Carruth con il titolo *The Legends of Genesis*, Chicago 1901, e ripubblicata con una introduzione di W. F. Albright (New York 1964). Cfr. anche il commento in G. von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis*, I-III, Göttingen 1949-1953 (trad. it. *Genesi*, Brescia 1978). Un commento che segue le linee di pensiero della scuola americana è contenuto in N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1966.

Rivalutazioni critiche della storicità della tradizione riguardante Abramo si trovano in T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, New York 1974, e nel mio *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975. L'ultimo lavoro citato contiene anche una discussione critica sulla tradizione letteraria riguardante Abramo.

Recenti valutazioni sulle posizioni della critica moderna a proposito di Abramo sono formulate da W.G. Denver e W.M. Clark, *The Patriarchal Traditions*, in J.H. Hayes e J.M. Miller (curr.), *Israelite and Judaean History*, Philadelphia 1977, cap. 2, pp. 70-148; e da C. Westermann, *Genesis*, parte II, in *Biblischer Kommentar Altes Testament*, I, n. 2, Neukirchen-Vluyn 1981 (trad. it. *Genesi [commentario]*, Casale Monferrato 1995). Quest'ultima opera contiene una vasta bibliografia.

Per una trattazione della figura di Abramo nelle tarde fonti giudaiche, cfr. S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, Cincinnati 1955, New York 1971. Cfr. anche la voce *Abraham*, in *Theologische Realenzyklopädie*, I, New York 1977.

JOHN VAN SETERS

ABRAVANEL, ISAAC (1437-1508), conosciuto come Abravanel, Abrabanel, e Abarbanel; commentatore biblico, teologo e filosofo d'origine ispano-portoghese. Nato a Lisbona da un'agiata famiglia ebrea di Siviglia, Isaac ben Judah Abravanel successe al padre come tesoriere del re di Aragona Alfonso V, ma per motivi politici nel 1483 dovette rifugiarsi in Castiglia, dove rimase al servizio di Ferdinando e di Isabella fino all'espulsione degli Ebrei avvenuta il 31 maggio 1492. Da qui andò a Napoli al servizio del re Ferrante I e vi rimase fino all'invasione francese del 1494 che lo costrinse a fuggire a Messina al seguito del re. Abravanel si recò in seguito a Corfù rimanendovi fino al 1496, poi a Monopoli (Puglia), e nel 1503 si stabilì a Venezia, dove abitò per il resto della sua vita.

Il suo primo scritto, composto quando ancora non aveva vent'anni, s'intitola *Ṣurot ha-yesodot* (Le forme degli elementi). La sua opera successiva, *'Aṭeret zeqenim* (La corona degli anziani), è stata scritta intorno al 1465. Il primo tratta questioni di ontologia; mentre la seconda si occupa di argomenti quali la divina provvidenza e la natura della profezia. Tra il 1483 e il 1505, Abravanel scrisse commenti al Pentateuco, ai libri di *Giosuè*, *Giudici*, *Samuele*, *Re*, *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele* e ai dodici Profeti Minori. Nel 1496 compilò un commento al *Deuteronomio* intitolato *Mirkevet ha-mishneh* (Il secondo carro); un altro alla Aggadah di Pasqua, *Zevaḥ pesaḥ* (Il sacrificio di Pasqua); e un terzo al trattato *Avot* della Mishnah *Naḥalot avot* (L'eredità paterna).

Tra il 1496 e il 1498 Abravanel compose i tre volumi di un'opera conosciuta come «La torre della salvezza». Il primo, *Ma'yene ha-yeshu'ah* (Le fontane della salvezza), è un commento al libro di Daniele. Il secondo, *Yeshu'ot meshiḥo* (La salvezza dell'Unto), è uno studio sui *midrashim* e su passaggi del Talmud che riguardano il Messia e l'età messianica. Il terzo, *Mashmi'a yeshu'ah* (L'annuncio della salvezza), è un commento alle profezie messianiche che si trovano in tutti i libri dei profeti.

Abravanel scrisse tre opere che trattano in modo particolare la filosofia di Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204): *Ro'sh amanah* (I principi della fede; 1494), un commento dettagliato (1505) alla *Guida dei perplessi* di Maimonide, e il *Ma'amar qaṣer* (Trattato breve; 1505), nel quale discute in modo approfondito le questioni della *Guida* che considerava più complicate. Nel 1505 completò anche due opere sulla creazione, *Shamayim ḥadashim* (I cieli nuovi) e *Mif'alot Elohim* (Le opere di Dio).

In ultimo, Abravanel scrisse delle risposte a domande poste da Sha'ul ha-Cohen di Candia. Questi *responsa* si riferiscono a due libri andati perduti: *L'eredità dei profeti*, un saggio contro la teoria della profezia di Maimonide, e *La giustizia dell'universo*, sulla divina provvidenza.

Le opere di Abravanel sono incentrate sulla sua opposizione a ciò che egli considera essere l'eccessivo razionalismo degli aristotelici ebrei seguaci di Maimonide, con particolare riferimento a Gersonide (Levi ben Gershom). Abravanel era motivato dal timore che, a causa delle continue minacce che rendevano precaria la

vita degli Ebrei in esilio, questo genere di pensiero ebraico sofisticato avrebbe potuto minare la fede del semplice ebreo. Rifiutava le asserzioni di Ḥasdai Crescas e di Yosef Albo che sostenevano la possibilità di isolare i princìpi fondamentali dell'Ebraismo, e affermava invece che l'Ebraismo non ha assiomi concettuali; ogni legge e ogni credenza della Torah, infatti, è ugualmente fondamentale.

Abravanel si opponeva all'interpretazione naturalistica della profezia. Al contrario, egli sosteneva che ogni profezia è prodotta direttamente da Dio e che gli eventi occorsi in visioni profetiche accadevano realmente nel mondo fisico. Inoltre, la conoscenza profetica differisce qualitativamente dalla conoscenza naturale. La conoscenza naturale, al massimo, propone asserti che sono meramente probabili, mentre la conoscenza rivelata è necessariamente vera.

Abravanel dedusse la sua teoria politica dalle strutture politiche di Roma antica, dalla Venezia del suo tempo, e dalla Torah. Affermava che lo Stato è necessario solo per via dell'imperfezione umana che deriva dal peccato di Adamo. Quindi, nessuno Stato è perfetto dal punto di vista politico. Il migliore ordinamento politico è la teocrazia; segue la monarchia, limitata però dalle leggi nazionali promulgate da una Corte Suprema o Sinedrio e dalle leggi locali promulgate da tribunali elettivi municipali.

Due giudizi cosmologici determinano la visione storica di Abravanel. Il primo è il suo rifiuto della concezione aristotelica delle sfere considerate come entità viventi. Il secondo è la sua affermazione della comprensione letterale della dottrina della creazione *ex nihilo*. Quello che i filosofi, errando, considerano essere la legge naturale è, invece, la volontà di Dio che si manifesta attraverso le opere degli angeli (gli agenti divini per ricompensare gli esseri umani) e dei demoni (gli agenti divini per la punizione degli esseri umani), e/o della volontà degli esseri umani. Nulla accade attraverso forze naturali impersonali.

Abravanel configurò il corso della storia umana come un circolo iniziato quando l'umanità si è separata da Dio e che finirà quando l'umanità tornerà a Dio. In seguito alla caduta di Adamo, evento che fece iniziare la storia, c'era, c'è e ci sarà una continua disintegrazione fino all'età messianica. Il penultimo stadio della storia inizierà quando un nuovo impero musulmano in alleanza con le Dieci Tribù Perdute di Israele conquisterà i cristiani e riprenderà possesso di Gerusalemme. Quindi il Messia, che non è Gesù di Nazareth, apparirà, e i musulmani gli offriranno Gerusalemme. Allora tutti gli Ebrei faranno ritorno nella Terra d'Israele, e il Messia governerà il mondo. In seguito vi sarà un regno durante il quale l'umanità migliorerà progressivamente fino a che il mondo fisico e umano sarà sostituito da un mondo spirituale di anime pure che contempleranno in eterno l'essenza di Dio. Le due date che Abravanel cita per la venuta del Messia sono il 1503 e il 1531.

[Vedi *MESSIANISMO EBRAICO*].

BIBLIOGRAFIA

R. Goetschel, *Don Abravanel*, trad. it., Genova 2000.

J. Guttmann, *Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel*, Breslau 1916.

A.J. Heschel, *Don Jizchak Abravanel*, Berlin 1937.

S. Levy, *Isaac Abravanel as a Theologian*, London 1939.

J.S. Minkin, *Abarbanel and the Expulsion of the Jews from Spain*, New York 1938.

B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, Philadelphia 1953, London 1998.

J. Sarachek, *Don Isaac Abravanel*, New York 1938.

E. Schmueli, *Don Yitsḥaq Abarbanel ve-geirush Sefarad* (Don Isaac Abravanel e l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna), Jerusalem 1963.

J.B. Trend e H. Loewe, *Isaac Abravanel. Six Lectures*, Cambridge 1937.

NORBERT M. SAMUELSON

ABULAFIA, ME'IR (circa 1165-1244), conosciuto con l'acronimo RaMaH (Rabbi Me'ir ha-Levi). Abulafia è stato il più grande talmudista vissuto in Spagna nel periodo successivo al passaggio degli Ebrei spagnoli dal dominio musulmano a quello cristiano alla metà del XII secolo. Nativo di Burgos, fin dai primi anni della sua carriera si trasferì a Toledo. Della sua famiglia avevano fatto parte noti rappresentanti della comunità, alcuni dei quali furono al servizio della monarchia castigliana come diplomatici e amministratori. Abulafia conosceva bene l'arabo, e la cultura ebraico-spagnola dell'«età dell'oro» – ossia la linguistica ebraica, la poesia, l'esegesi biblica e la filosofia. Fu tra i maggiori poeti ebrei della sua generazione e compose sia poesia profana che sacra. Anche se di vasti e diversificati interessi, la sensibilità religiosa di Abulafia mantenne un carattere fondamentalmente conservatore: il suo ideale educativo si basava sui testi classici e la sua visione teologica rimaneva quella tradizionale.

Gli studi talmudici furono la vocazione primaria di Abulafia. I suoi commenti, molto dettagliati e originali, associavano il pensiero legale al pragmatismo. Essi rivelano inoltre le prime tracce dell'influenza dell'Europa settentrionale che trasformerà la *halakhah* spagnola. Solo due di questi commenti sono sopravvissuti integri (e cioè i commenti ai trattati *Bava' Batra'* e *Sanhedrin*

del Talmud Babilonese), ma si sono conservate citazioni da altri commenti, ad opera di autori più tardi, che ebbero grande influenza nello sviluppo della legge ebraica. Abulafia fu ampiamente consultato in merito a questioni halakiche, sebbene sopravviva solo una parte dei suoi *responsa*.

Abulafia compose anche un importante lavoro di «critica testuale» biblica, il *Masoret seyag la-Torah*. Questo studio sulla scrittura piena o difettiva del Pentateuco ha contribuito all'affermarsi in tutto il mondo del testo consonantico virtualmente definitivo dei rotoli della Torah.

Abulafia è ricordato dagli storici moderni soprattutto come critico di Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204). Nei primi anni del XIII secolo, egli attaccò l'interpretazione di Maimonide dello *'olam ha-ba'*, «il mondo a venire». Maimonide interpretava lo *'olam ha-ba'* secondo la nozione filosofica di immortalità. Abulafia riteneva che questa interpretazione potesse condurre alla negazione dell'idea rabbinica di resurrezione dei corpi e per questo motivo gli si oppose con foga. La controversia che seguì, nella quale furono coinvolti studiosi della Catalogna, della Provenza e della Francia settentrionale, venne apparentemente sedata dalla pubblicazione europea della *Epistola sulla resurrezione* di Maimonide.

Molto più intensa e di più vasto raggio, invece, fu la controversia che coinvolse le comunità ebraiche di tutta Europa durante il corso degli anni '30 del XIII secolo. Abulafia e i suoi colleghi spagnoli, tra cui Yehudah ibn Alfakhar e Mosè Nahmanide, si schierarono con la tradizionale critica francese del razionalismo maimonideo. Ma, al contrario dei suoi colleghi francesi, Abulafia spesso interpretava la *aggadah* (la componente non legale della letteratura talmudica) in senso non letterale e la completava con studi extra-talmudici di carattare scientifico e filosofico. Inoltre, egli ammirava molto la completezza intellettuale di Maimonide. Il suo antirazionalismo era volto, piuttosto, contro le tendenze radicali presenti in Spagna: ossia contro un naturalismo limitato e onnicomprensivo, e anche contro la dottrina della salvezza attraverso la filosofia e contro il pericolo di antinomia. Al naturalismo filosofico, Abulafia opponeva la supremazia del libero arbitrio divino, e alla soteriologia filosofica, egli contrapponeva la supremazia della «Torah e delle buone azioni».

Gli anni della maturità di Abulafia videro il sorgere della Qabbalah che si pose per gli intellettuali ebrei spagnoli come un formidabile antagonista del razionalismo maimonideo. Certe tradizioni sostengono che lo stesso Abulafia sia stato un qabbalista. I suoi scritti, comunque, non convalidano questa affermazione. Essi riflettono piuttosto una sensibilità militante antimitica e una cosciente rinuncia alla grande ricerca dei segreti «cosmici» – filosofici o mistici – che Abulafia considerava al di là della portata degli uomini.

BIBLIOGRAFIA

Sh. Albeck, *The Principles of Government in the Jewish Communities of Spain until the Thirteenth Century* (in ebraico), in «Zion», 25 (1960), pp. 85-121.

T. Carmi (cur. e trad.), *The Penguin Book of Hebrew Verse*, New York 1981. Un breve estratto della poesia di Abulafia alle pp. 392-94.

M. Idel, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, trad. it., Milano 1992.

B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition. The Career and Controversies of Ramah*, Cambridge/Mass. 1982. Contiene notizie biografiche e un profilo intellettuale con numerosi riferimenti.

B. Septimus, *Kings, Angels or Beggars. Tax Law and Spirituality in a Hispano-Jewish Responsum*, in Isadore Twersky (cur.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge/Mass. 1984, II, pp. 309-36. Riguarda l'opposizione di Abulafia agli studiosi di professione.

BERNARD SEPTIMUS

ADAMO è la designazione e il nome della prima creatura umana nel racconto della creazione della Bibbia ebraica (Antico Testamento). La parola *adam* può riferirsi al fatto che questo essere era un «abitante della terra», formato dall'argilla rossa del terreno (in ebraico, *adom* significa «rosso», *adamah* significa «terra»). Significativamente, questa ultima notizia si ritrova solo in *Genesi* 2,7, dove il dio creatore anima la sua creatura soffiandole nelle narici l'alito di vita. Qui il primo essere è chiaramente un maschio, poiché la femmina non era ancora stata formata da una delle sue costole per essergli compagna (*'ezer ke-negdo*; Gn 2,21-23). Nel primo racconto testuale di *Genesi* 1,1-24a, che generalmente viene considerato una versione più recente di quella che si trova in *Genesi* 2,4b-25, Dio si consulta con il suo seguito divino e poi crea un *adam* a sua «immagine e somiglianza»: «a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). Se non consideriamo la seconda proposizione semplicemente come la qualificazione posteriore della creazione simultanea dell'uomo e della donna, entrambi conosciuti come *adam* (cfr. anche Gn 5,1), allora qui possiamo riconoscere l'accenno alla creazione di un androgino primordiale.

Secondo alcune tradizioni successive, l'unità originale fu in seguito separata e il matrimonio rappresenta

la restituzione sociale di questa polarità. Secondo la Qabbalah ebraica medievale, che prese l'espressione «a immagine di Dio» con estrema serietà, l'*adam qadmon* o «Adamo primordiale» poteva essere l'immagine dell'emanazione delle potenze divine costituenti la simultanea auto-rivelazione di Dio e della sua creazione. E poiché, secondo l'autorità delle Scritture, Adamo è sia maschio che femmina, i qabbalisti fanno riferimento, in vari modi, ad un aspetto femminile della divinità che, come il femminile del mondo umano, deve essere reintegrato alla sua controparte maschile tramite l'azione e la contemplazione religiosa. Tale diretta lettura antropomorfa di *Genesi* 1,27 fu spesso rifiutata, specialmente dai filosofi religiosi (ebrei e cristiani); e il linguaggio della Scrittura venne interpretato nel senso di indicare che l'intelletto o la volontà è la qualità che rende l'umano simile al divino. Gli studiosi hanno assunto numerose posizioni intermedie; alcuni semitisti moderni hanno preferito comprendere la frase «a immagine di Dio» in modo metaforico, riferendosi all'uomo come a un «viceré» divino (alla luce di un'espressione accadica), non tenendo così conto della testimonianza opposta presente sia nei testi mesopotamici sulla creazione (come *Enuma elish*), sia nel linguaggio biblico stesso (cfr. Gn 5,1-3).

Secondo la prima narrazione biblica, l'*adam* era il coronamento della creazione. Solo a proposito della sua creazione ritroviamo l'espressione di Dio «molto buono» (Gn 1,31). Dio diede ordine a questo essere di governare sulle creazioni non umane della terra, come un amministratore fedele (Gn 1,29-2,9). Come segno di rispetto per la vita sotto il suo dominio, questo essere doveva essere vegetariano. Nella seconda versione (dove predomina la designazione specifica *ha-adam*, «l'adamo»; cfr. Gn 2,7-4,1), la creatura viene posta nel giardino divino come custode e gli viene ordinato di non mangiare dei due alberi – l'albero della conoscenza del bene e del male e l'albero della vita, cioè le sorgenti della conoscenza e dell'esistenza – sotto la minaccia di morte (Gn 2,15-17). La proibizione non fu rispettata e il risultato fu che morte, dolore del parto ed un mondo naturale imperfetto entrarono a far parte dell'eredità dell'umanità (Gn 3,14-19).

Questa colpa primordiale, conclusasi nell'esilio di Adamo e della sua compagna dal giardino (Gn 3,22-24) e nella susseguente propagazione della specie umana (Gn 4,1ss.), è stata analizzata in modi diversi. Secondo la tradizione rabbinica, la conseguenza del peccato di Adamo fu l'ingresso della mortalità nel genere umano, non costituendo, tuttavia, un cambiamento qualitativo nella natura della specie, che non fu posta sotto il segno del peccato, come vuole invece la tradizione cristiana, a cominciare da san Paolo fino alle teologie di Agostino e Calvino. Per la teologia cristiana, la corruzione innata della natura umana risultante dalla colpa di Adamo venne riscattata dalla morte espiatrice di un nuovo Adamo, Gesù (cfr. 1 Cor 15,22). In una tradizione cristiana, il sangue redentore di Cristo fluì nella tomba di Adamo, sepolto sotto il Calvario nel Santo Sepolcro. La tipologizzazione di Adamo nella tradizione ebraica spesso lo rese il prototipo del genere umano: l'episodio nell'Eden venne letto come esemplare o allegorico della condizione umana e della sua propensione al peccato. A partire da questa considerazione, furono tratte varie conseguenze spirituali, morali o persino legali, con particolare riguardo all'unità della razza umana derivante da questo «unico padre» – una razza formata, secondo una leggenda, da argille di differenti colori che si trovano in ogni parte della terra. Mistici, contemplativi filosofici e gnostici di tutti i tempi videro nella vita di Adamo il modello della propria ricerca religiosa di vita: secondo alcuni, ad esempio, il mondo del primo Adamo era un mondo di una luminosità celestiale, che in seguito diminuì; secondo un'altra visione, Adamo era in origine un essere spirituale, poi trasformato in un essere di carne, e così il suo corpo divenne «l'abito di vergogna»; secondo altri Adamo, nell'Eden, era immerso in origine in una profonda contemplazione dell'essenza divina, ma in seguito si lasciò distrarre e divenne prigioniero del mondo fenomenico. Secondo molte di queste tradizioni, l'ideale era di recuperare l'armonia spirituale o mistica perduta, che in origine Adamo aveva con Dio e con tutta la creazione.

Libri apocrifi su Adamo e sulla sua vita furono compilati nella tarda antichità e nel Medioevo; il tema era abbastanza popolare anche nell'iconografia ebraica e cristiana, nei drammi morali medievali e nell'arte e nella letteratura rinascimentali. Molto conosciuto è il *Paradiso perduto* di John Milton, illustrato da John Dryden. La grande *Creazione di Adamo* di Michelangelo nella Cappella Sistina, il mondo dell'Eden nell'immaginazione del pittore moderno Marc Chagall e il tormento della perdita, della colpa e della punizione nelle opere di Franz Kafka dimostrano il fascino continuo del tema dell'espulsione di Adamo dall'Eden.

[Vedi anche *EVA*; *CADUTA*, vol. 4; e *PARADISO CRISTIANO*, vol. 7].

BIBLIOGRAFIA

M. Fishbane, *Text and Texture*, New York 1979, cfr. pp. 17-23.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII (1909-1938), tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1937-1966; cfr. I, pp. 49-102; V, pp. 63-131 e l'indice (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003).

X. Le Bachelet, *Adam*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1903, I, coll. 368-386.
N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972, cfr. pp. 12-18.
E.A. Speiser, *Genesis*, Garden City/N.Y. 1964 (Anchor Bible, 1), cfr. pp. 3-28.

MICHAEL FISHBANE

ADLER, FELIX (1851-1933), riformatore in campo sociale, religioso, educativo; fondatore della New York Society for Ethical Culture. Nato ad Alzey, in Germania, Adler si trasferì negli Stati Uniti all'età di sei anni, quando suo padre, Rabbi Samuel Adler, accettò la cattedra riformata più prestigiosa del paese, al tempio Emanu-El di New York. Attraverso l'esempio e l'insegnamento i genitori ne incoraggiarono la passione per la giustizia sociale, la sensibilità religiosa e l'istruzione ebraica. Nel 1870, dopo la laurea alla Columbia, fece ritorno in Germania per studiare alla Berlin Hochschule für die Wissenschaft des Judentums con Abraham Geiger, allo scopo di prepararsi ad una carriera nel rabbinato riformato. Quando l'apertura della scuola venne rinviata di almeno due anni, Adler si immerse negli studi universitari, prima a Berlino e poi ad Heidelberg, dove nel 1873 ricevette il dottorato in semitistica *summa cum laude*. Il periodo di formazione trascorso in Germania accelerò una rottura intellettuale con l'Ebraismo: in seguito al contatto con lo storicismo, con le teorie evoluzioniste, con gli studi critici della Bibbia, con l'antropologia e il neokantismo, la fiducia di Adler nel teismo e nell'unicità spirituale dell'Ebraismo venne minata. L'analisi kantiana degli imperativi etici conferì autorità alla nuova fede di Adler in una legge morale indipendente da una divinità personale, e il sistema industriale tedesco, con i problemi socioeconomici che esso comportava per la classe operaia e la società, unitamente alle soluzioni proposte da Friedrich Lange, mise a fuoco i mali più gravosi della società industriale cui Adler si interessò in America nel corso della sua vita.

Dopo il suo ritorno a casa, ci si aspettava che, col tempo, avrebbe preso il posto di suo padre all'Emanu-El, ma il suo unico sermone, pronunciato l'11 ottobre 1873, gli alienò alcuni dei membri fondatori. Gli estimatori di Adler, tuttavia, lo sostennero come professore non residente di ebraico e letteratura orientale a Cornell fra il 1873 e il 1876 e costituirono il nucleo di un movimento di lezione domenicale che egli inaugurò il 15 maggio 1876. Il febbraio seguente questo movimento si costituì come New York Society for Ethical Culture.

Per Adler questa associazione rappresentava un'organizzazione religiosa che trascendeva ogni credo e univa le persone nelle azioni morali; essa era dedicata al valore intrinseco di ogni persona, alla crescita etica del singolo e della comunità, all'applicazione di una prospettiva etica a ciascun contesto sociale. Col passare degli anni, l'associazione servì ad Adler non solo come piattaforma per concettualizzazioni filosofiche ma anche per concrete riforme sociali. Alla fine degli anni '70 egli diede vita alla prima scuola materna gratuita di New York, al primo progetto per una assistenza sanitaria di quartiere e ad un liceo per lavoratori; nel 1880 organizzò una scuola per lavoratori (che divenne poi la Ethical Culture School) e nel 1891 fondò la Summer School of Applied Ethics. Adler fu anche profondamente coinvolto nella riforma delle case operaie e nelle associazioni per il buon governo e, dal 1904 al 1921, fu presidente del National Child Labor Committee. Nel 1928 inaugurò la Fieldston School.

Come intellettuale, Adler si guadagnò la stima dei colleghi e accumulò notevoli credenziali come studioso: fondò l'«International Journal of Ethics» (1890), fu nominato professore di etica politica e sociale alla Columbia (1902) e tenne le Hibbert Lectures a Oxford (1923), poi pubblicate con il titolo *The Reconstruction of the Spiritual Ideal* (1924). Tuttavia, lo sforzo intellettuale che lo impegnò negli ultimi anni di vita – la giustificazione filosofica del suo ideale etico di un universo spirituale – ebbe un'influenza trascurabile. Nelle opere in cui questa operazione fu tentata, ad esempio *An Ethical Philosophy of Life* (1918), essa venne respinta come esempio di idealismo religioso neokantiano. Senza dubbio le sue opere precedenti, meno astruse – *Creed and Deed* (1877), *Life and Destiny* (1903), *The Religion of Duty* (1905), *The World Crisis and Its Meaning* (1915) – ottennero accoglienza decisamente migliore.

Nella sua epoca, Adler veniva lodato pubblicamente come profeta, utopista in ambito sociale e apostolo della giustizia etica e sociale anche dalla comunità ebraica che egli aveva abbandonato. Tuttavia, verso la fine della sua vita, fu la sua stessa organizzazione a isolarlo intellettualmente, e oggi la maggior parte degli appartenenti alla Cultura Etica lo riconosce unicamente come fondatore del movimento.

[Vedi anche *CULTURA ETICA, MOVIMENTO DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

La biografia più completa è H.L. Friess, *Felix Adler and Ethical Culture*, New York 1981. Friess (genero di Adler) offre una visione d'insieme delle attività di Adler, unitamente a ricordi personali dell'uomo e ad una penetrante analisi dell'evoluzione intellettuale di Adler e delle sue ultime posizioni in ambito etico.

Il mio studio *From Reform Judaism to Ethical Culture. The Religious Evolution of Felix Adler*, Cincinnati 1979, analizza l'allontanamento religioso di Adler dall'Ebraismo, le sue cause e le ripercussioni che esso ebbe tanto su Adler quanto sulla comunità ebraica americana. Esso affronta la reazione ebraica nei confronti di Adler e dell'Ethical Culture Society, e si serve di Adler come modello per comprendere le nuove forme di apostasia ebraica nella storia ebraica moderna. R.S. Guttchen, *Felix Adler*, New York 1974, presenta un'analisi assai utile del concetto adleriano di valore umano e della filosofia educativa dello studioso. Il testo è introdotto da un conciso profilo biografico redatto da H.B. Radest. In un libro di quest'ultimo, *Toward Common Ground. The Story of the Ethical Societies in the United States*, New York 1969, si trovano ulteriori informazioni relative ad Adler.

BENNY KRAUT

ADRET, SHELOMOH BEN AVRAHAM (circa 1235-1310), noto con l'acronimo RaSHBa' (Rabbi Shelomoh ben Avraham); rabbino e autorità legale di origine spagnola. Nato in una importante famiglia di Aragona, Adret studiò con Yonah Gerondi e con il grande talmudista, commentatore della Bibbia e qabbalista Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman). Adret fu rabbino di Barcellona per quarant'anni e durante questo periodo venne considerato dai sovrani aragonesi l'ebreo più importante del regno.

La reputazione di Adret come studioso si confermò grazie alle sue *novellae* (ebr. *ḥiddushim*) su diversi trattati talmudici e i contemporanei ne riconobbero la notevole autorità nell'ambito della legge ebraica. I rabbini di Aragona e di vari paesi lontani gli sottoponevano le loro inchieste giudiziarie ufficiali e la raccolta dei suoi *responsa*, che ammontano a diverse migliaia, lo rese uno dei più prolifici ed influenti fra tutti gli esperti giudiziari ebrei. Fonte importante per la storia della comunità ebraica, questi *responsa* affrontano problemi relativi alla gestione interna della comunità, all'amministrazione fiscale e ad istituzioni quali la sinagoga, il tribunale, la casa di studio e le società di volontari.

In alcune occasioni Adret dovette affrontare questioni ufficiali di natura teologica, che generalmente scaturivano da passi biblici problematici o da pronunciamenti rabbinici. Disseminate fra i suoi *responsa* si trovano significative affermazioni sul ruolo specifico della speculazione filosofica nell'interpretazione dei testi tradizionali, sulla possibilità di una profezia contemporanea, sull'astrologia, i sogni, la magia e la provvidenza divina, sulla ricerca di una spiegazione razionale dei comandamenti, sul carattere immutabile della Torah e sulla dottrina escatologica.

Adret denunciò con vigore le pretese messianiche dello stravagante mistico Avraham Abulafia e sostenne in seguito che senza la sua ferma opposizione molti Ebrei sarebbero stati ingannati. Egli mise altresì in guardia le comunità ebraiche da un ebreo chiamato il «profeta di Avila» il quale affermava che un'opera mistica gli era stata rivelata da un angelo.

Il suo più controverso intervento negli affari pubblici venne determinato dalle lamentele, provenienti dalla Francia meridionale, riguardo al deleterio impatto dell'insegnamento filosofico sui giovani ebrei. Nel 1305, dopo una corrispondenza durata tre anni, Adret promulgò, nella sua sinagoga a Barcellona, un proclama ufficiale che proibiva alle persone di età inferiore ai venticinque anni di studiare testi di scienza naturale greca o di metafisica. Gli scritti di Maimonide non furono vietati e lo studio della medicina venne esplicitamente escluso dalla proibizione.

A causa del ruolo avuto in questa controversia, Adret venne spesso descritto dagli storici ebrei del XIX secolo come membro di un gruppo di ostinati zeloti dalle vedute limitate. Tuttavia la sua opera, in particolare le *novellae* su *aggadot* talmudiche scelte, rivela un'apertura al ricorso alla letteratura filosofica per scopi esegetici, anche se egli rifiutava con determinazione posizioni filosofiche estreme che rinnegavano la creazione e la provvidenza individuale. Egli avanzò anche interpretazioni qabbalistiche delle enunciazioni rabbiniche. Il fatto che molti dei suoi discepoli abbiano scritto commenti alla Torah o spiegazioni del commento di Nahmanide nei quali veniva accentuata la componente mistica indusse Gershom Scholem a parlare di «scuola» qabbalistica di Adret.

Gli scritti di Adret comprendono repliche ai cristiani che utilizzavano l'*aggadah* per indebolire l'autorità dei saggi o per sostenere posizioni teologiche cristiane; un documento descrive un vero e proprio dibattito con un pensatore cristiano. Si pensa che Adret abbia scritto un *Ma'amar 'al Yishma'e'l*, pubblicato da Perles, in risposta ai libelli antiebraici di un intellettuale musulmano spagnolo dell'XI secolo, Aḥmad ibn Ḥazm. Quest'opera apologetica difende la Torah dalle accuse di contenere delle contraddizioni e di descrivere un comportamento disgustoso; risponde all'affermazione che l'originaria Torah fosse andata perduta e che l'Ebraismo contenesse alterazioni e distorsioni dell'autentico insegnamento divino.

BIBLIOGRAFIA

La biografia redatta da J. Perles, *R. Salomo ben Abraham ben Adereth. Sein Leben und seine Schriften*, Breslau 1863, resta l'unica trattazione esauriente su questo importante personaggio. La migliore analisi del suo ruolo di capo della comunità, alla luce del contesto storico, si trova in Y.F. Baer, *History of the Jews in*

Christian Spain, I, Philadelphia 1961, Jerusalem 1992, pp. 278-305. I. Epstein, *The Responsa of Rabbi Solomon Ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain*, London 1925, costituisce ancora una utile raccolta di passi che trattano dell'organizzazione e dell'amministrazione della comunità, anche se sorvola su alcuni dei più importanti materiali storici. L. Jacobs, *Theology in the Responsa*, London 1975, pp. 57-79, riassume i *responsa* che si riferiscono a problematiche del pensiero religioso ebraico. La relazione più completa sul ruolo di Adret nel conflitto circa lo studio della filosofia, in J. Sarachek, *Faith and Reason*, Williamsport/Pa. 1935, deve essere modificata sulla base di recenti studi pubblicati su periodici, come quello di J. Shatzmiller, *Bein Abba' Mari le-Rashba'*, in «Meḥqarim be-toledot 'am Yisra'el ve-Ereṣ Yisra'el», 3 (1974-1975), pp. 121-37.

MARC SAPERSTEIN

AGUDAT YISRA'EL. È il movimento mondiale dell'Ebraismo ortodosso, fondato nel 1912. Il nome Agudat Yisra'el, o Agudath Israel (Unione di Israele), di solito abbreviato in «Agudah», è desunto da un passo della liturgia di Yom Kippur in cui si dice che tutte le creature formano «una unione» per realizzare la volontà di Dio. Istituita allo scopo di preservare il modo di vita tradizionale ebraico e per contrastare l'influenza di ideologie laiche o religiose concorrenti, l'Agudat Yisra'el adottò comunque una serie di innovazioni in ambito ideologico e organizzativo. La costituzione di un partito politico ortodosso fu di per sé una concessione alle esigenze socio-politiche dell'epoca, che gli esponenti più estremisti dell'ortodossia contrastarono sin dall'inizio.

Storia. L'iniziativa di dar vita all'Agudat Yisra'el venne dalle comunità ortodosse separatiste tedesche, unite nella Freie Vereinigung für die Interessen des Orthodoxen Judentums. Esse immaginarono un'associazione, su scala mondiale, dell'Ebraismo ortodosso che avrebbe arruolato le grandi figure rabbiniche dell'Europa orientale e le schiere dell'ortodossia nella lotta contro il Sionismo e l'Ebraismo riformato. All'incirca nello stesso periodo (inizio del XX secolo), alcuni rabbini dell'Europa orientale tentarono, senza successo, di costituire un'alternativa ortodossa al Sionismo e ai partiti socialisti ebraici. Yiṣḥaq Eiziḳ ha-Levi, rabbino ortodosso e storico, riunì rappresentanti della Freie Vereinigung e del rabbinato dell'Europa orientale a Bad Homburg (1909), gettando le basi per la futura Agudat Yisra'el. La decisione del Decimo Congresso Sionista (1911) di impegnarsi in un qualificato progetto educativo e culturale nella Diaspora diede ulteriore impeto alla reazione ortodossa. Membri del movimento religioso sionista Mizraḥi che, su questa decisione, abbandonarono l'Organizzazione Sionista, si unirono ai gruppi fondatori dell'Agudat Yisra'el.

Il congresso di fondazione dell'Agudat Yisra'el mondiale si tenne a Kattowitz, nell'Alta Slesia (ora Katowice, in Polonia) nel maggio 1912, alla presenza di circa trecento delegati. Questo congresso si assunse il delicato compito di unire in un'unica struttura organizzativa rappresentanti delle comunità ortodosse tedesche, russe, polacche, lituane e ungheresi. Anche se queste comunità condividevano l'opposizione al Sionismo e ad altre ideologie laiche, esse erano divise su numerose questioni religiose, sia formali che sostanziali. Dopo il congresso di Kattowitz, la scelta di compromesso che prevalse garantì ad ogni tipo di ortodossia, all'interno dell'Agudat Yisra'el, un comportamento autonomo a livello locale e regionale senza costringere gli altri ad accettare un particolare punto di vista: l'ortodossia di Francoforte permise una istruzione laica di grande respiro, adottò la lingua e il modo di vestire tedeschi, ma volle una comunità ortodossa separata; la sua controparte polacca si aggrappò allo jiddish, preferì gli abiti e l'educazione ebraici tradizionali e rifiutò di allontanarsi dai ranghi della *qehillah* (comunità ebraica), all'interno della quale spesso costituiva il gruppo di maggioranza.

Il Congresso di Kattowitz istituì un consiglio temporaneo il cui compito sarebbe stato di stimolare l'organizzazione ortodossa in Germania e in altri paesi, e nominò la prima Mo'eṣet Gedolai ha-Torah (Consiglio dei Saggi della Torah), l'organo rabbinico deputato a rivedere e controllare le più importanti decisioni del movimento. Iniziarono i preparativi per riunire, nell'agosto 1914, l'organismo supremo dell'Agudah mondiale, che sarebbe stato conosciuto come Kenesiyyah Gedolah (Grande Assemblea, denominazione tratta da una frase contenuta in *Avot* 4,11, «un'assemblea per il paradiso»), equivalente ortodosso dei congressi sionisti e risposta ai medesimi. La prima riunione della Grande Assemblea, procrastinata a causa dello scoppio della guerra, non ebbe luogo se non nel 1923.

L'occupazione tedesca della Polonia offrì nuove opportunità all'organizzazione dell'Ebraismo ortodosso nell'Europa orientale. Cooptati in veste di consiglieri dalle autorità di occupazione, rappresentanti della Freie Vereinigung guadagnarono la fiducia dei rabbini polacchi e dei capi hasidici e avviarono l'organizzazione dell'Agudah in Polonia, che sarebbe diventata la componente del movimento più consistente e attiva dal punto di vista politico. Traendo la sua forza soprattutto dai seguaci del *rebbe* hasidico di Gur (Góra), l'Agudah polacca elesse deputati al parlamento polacco e in numerosi consigli cittadini, e ottenne il controllo di molte *qehillot* (consigli della comunità) ebraiche, comprese quelle delle due comunità maggiori, Varsavia e Łódź.

Il periodo tra le due guerre, in cui si celebrarono le tre Grandi Assemblee del 1923, del 1929 e del 1937, vide l'espansione e il consolidamento dell'attività dell'Agudah tanto a livello nazionale quanto internazionale. Il movimento mondiale fondò sia una Qeren ha-Torah (Fondo per la Torah) per sostenere le istituzioni educative ortodosse sia una Qeren ha-Yishuv (Fondo per l'Insediamento) allo scopo di sostenere gli sforzi ortodossi in Palestina, che non ricevevano aiuti dalle organizzazioni sionistiche. Attraverso l'attività della Qeren ha-Torah, le comunità locali ricostruirono le scuole distrutte durante la guerra e ne edificarono di nuove. I politici legati all'Agudah intervennero presso i dirigenti governativi in vari paesi per rimuovere gli ostacoli burocratici alla conservazione dell'educazione tradizionale. In Polonia essi ottennero che il governo riconoscesse le scuole dell'Agudah, anche se questo comportò l'introduzione di alcune materie laiche nel programma di studi dello *ḥeder* (letteralmente «stanza»), la scuola religiosa ebraica tradizionale. Ancora più innovative furono l'adozione e la promozione, da parte dell'Agudah, delle scuole per ragazze Bet Ya'akov. Agli occhi dei capi dell'Agudah, le minacce che sovrastavano l'ortodossia giustificavano questo passo. Venne sviluppata un'intera rete di scuole per ragazze, sia primarie (generalmente con funzione di supporto) sia secondarie, con insegnanti forniti dal seminario centrale dei docenti con sede a Cracovia. Il sistema Bet Ya'akov si diffuse rapidamente in altri paesi. [Per una più approfondita discussione del Bet Ya'akov, vedi *SCHENIRER, SARAH*].

A livello internazionale, l'Agudat Yisra'el si impegnò a fornire un punto di vista ortodosso indipendente su tutte le maggiori problematiche ebraiche. Reagì con più vigore a questioni di particolare interesse per l'ortodossia ebraica, come la proposta di una riforma del calendario o le critiche alla macellazione rituale ebraica, e negò fermamente alle organizzazioni ebraiche laiche il diritto di esprimersi in nome di tutto l'Ebraismo.

Anche se talvolta si scatenarono delle polemiche, all'interno dell'Agudah, sulla centralità della Palestina nei progetti e nella visione del mondo dell'Agudah, quest'ultima sviluppò una presenza attiva nella Terra di Israele. Negli anni '20 e nei primi anni '30, si batté per il riconoscimento di uno *status* separato dell'antica comunità ultraortodossa e oppose resistenza all'inserimento negli organismi rappresentativi pubblici della comunità ebraica organizzata. Attorno alla metà degli anni '30, tuttavia, ondate di immigrati ortodossi provenienti dalla Germania e dalla Polonia alterarono l'equilibrio di potere all'interno dell'Agudah in Palestina a favore di una maggiore partecipazione e collaborazione con il resto della comunità. Coloro che appoggiavano la vecchia linea separatista in Palestina di fatto si dissociarono dall'Agudat Yisra'el.

La distruzione di gran parte della comunità ebraica europea nell'Olocausto causò anche l'estinzione dei maggiori centri dell'Agudat Yisra'el, e Israele e gli Stati Uniti divennero, da quel momento, le principali sedi dell'attività del partito. Durante gli anni della guerra gli attivisti dell'Agudah sia nelle nazioni europee occupate dai nazisti sia in quelle libere si impegnarono a salvare rabbini e altri Ebrei. Talora l'Agudah si distinse dalle politiche generali ebraiche per i suoi tentativi di fornire agli Ebrei nei ghetti europei un sostegno finanziario diretto, nonostante la critica secondo cui questo aiuto avrebbe favorito il nemico rompendo il boicottaggio economico dell'Europa sotto il dominio nazista.

Nel periodo postbellico, l'Agudah cercò immediatamente di ripristinare l'intera gamma di attività tra i sopravvissuti nei campi profughi d'Europa. La quarta Grande Assemblea nel 1947 denunciò le gravi perdite subite dall'Agudah, ma dimostrò anche la determinazione del partito a detenere un ruolo forte nel mondo ebraico.

Israele divenne la sede principale delle attività dell'Agudah. Negli anni '40, quando la realizzazione di uno Stato ebraico sembrò più vicina, l'Agudah si riconciliò con l'idea di uno Stato a maggioranza sionista e sostenne anche l'indipendenza ebraica. I pensatori dell'Agudah redassero persino una costituzione per uno Stato fondato sulla Torah. Per la prima volta, l'Agudah si unì al partito religioso sionista Mizraḥi in un Fronte Religioso Unito che si prefiggeva di sostenere il mantenimento di princìpi religiosi minimi nella vita pubblica, tra cui il rispetto del sabato e delle leggi alimentari nelle istituzioni pubbliche, il controllo rabbinico su matrimonio e divorzio e il sostegno del governo all'istruzione religiosa. Come membro della coalizione governativa, l'Agudah ricevette particolare sostegno per il suo sistema scolastico, così come l'esenzione dal servizio militare per ragazze religiose e per studenti di *yeshivah*. Nei primi anni '50, l'Agudah abbandonò la coalizione per la questione di un servizio nazionale alternativo obbligatorio per le donne. Come forza di opposizione, si scagliò contro quelle che considerava infrazioni della tradizione ebraica, come l'uso eccessivamente disinvolto dell'autopsia e le leggi sull'aborto o l'allevamento di maiali nelle fattorie ebraiche. L'Agudat Yisra'el ha sistematicamente ottenuto i voti del 3% circa dell'elettorato israeliano (4 seggi su 120 alla Knesset). Nelle elezioni del 1984, tuttavia, la defezione di elementi sefarditi e di alcuni ashkenaziti non hasidici a favore del neonato partito Shas dimezzò la rappresentanza dell'Agudah alla Knesset.

Sia in Israele sia negli Stati Uniti l'Agudat Yisra'el si

è generalmente adattata con successo al ruolo di rappresentante di una piccola minoranza in seno all'Ebraismo. In Israele, essa è divenuta componente normale, accettata, della scena politica. Nel 1977, dopo venticinque anni nelle file dell'opposizione, entrò a far parte della coalizione di centro-destra Likud, ma senza alcun rappresentante nel Consiglio dei ministri. Nel 1984, la ridotta delegazione dell'Agudah partecipò alla coalizione di unità nazionale che formò il governo, questa volta richiedendo e ricevendo un sottosegretariato. Negli Stati Uniti, l'Agudah iniziò una regolare attività solo durante la seconda guerra mondiale. Fondò la sua forza su ciò che restava dell'ortodossia di Francoforte e dei sopravvissuti all'Olocausto provenienti dall'Europa orientale, ma alla fine costruì una rappresentanza locale servendosi dei laureati di istituti educativi e dei membri di sinagoghe affiliati all'Agudah. Quest'ultima è divenuta la principale voce dell'ortodossia indipendente, essendo libera dal «marchio» della cooperazione con movimenti non ortodossi nelle organizzazioni di difesa generali rabbiniche o comunitarie. Gli attivisti dell'Agudah si sono adattati alle condizioni politiche americane agendo come gruppo di pressione, con influenza a livello statale e federale e con una crescente presenza in alcune federazioni ebraiche locali.

Organizzazione e filiali. In teoria, l'organismo supremo dell'Agudah è il Consiglio dei Saggi della Torah, adempimento istituzionale del motto dell'Agudah, «risolvere tutti i problemi quotidiani secondo la Torah e la tradizione». In realtà, il Consiglio si è riunito solo raramente come organo ufficiale, e ogni supervisione rabbinica degli affari di partito si è realizzata attraverso consultazioni informali con importanti rabbini. Negli ultimi decenni, tuttavia, il funzionamento del Consiglio rabbinico sia in Israele sia negli Stati Uniti è stato assai più regolare, avvicinandosi a quella che in origine doveva essere la sua funzione. Il Consiglio israeliano è stato comunque paralizzato per lunghi periodi dalle divergenze interne, che ne hanno impedito la riunione.

Oltre al Consiglio dei Saggi della Torah, il supremo organo deliberativo dell'Agudat Yisra'el è la Grande Assemblea, che si riunisce ogni cinque anni. Tra due Grandi Assemblee, un consiglio centrale di cento delegati eletti dall'assemblea si incontra ogni anno per valutare gli affari del partito. La gestione dei problemi di ogni giorno è compito di un ristretto comitato esecutivo. L'organizzazione dell'Agudah a livello nazionale e regionale negli Stati Uniti, in Israele e in Europa segue lo stesso modello generale.

All'interno del movimento Agudat Yisra'el si sono sviluppate anche alcune organizzazioni sussidiarie e ausiliarie. Tra queste ve ne sono alcune per la gioventù (Ṣe'ire Agudah, fondata nel 1919), per le ragazze (Benot Agudah, fondata nel 1925/26), per le donne (Neshe Agudah, fondata nel 1929), e per i lavoratori ortodossi (Po'ale Agudah, fondata nel 1923). Tra queste la Po'ale Agudah ha dimostrato una maggiore indipendenza nel tentativo di rappresentare gli interessi dei suoi elettori dichiarati. Essa si è rivelata una fonte di attrito pressoché costante nell'ambito dell'Agudah, e in Israele si è staccata alla fine dalla casa madre e ha presentato liste indipendenti di candidati. L'Agudah dispone anche di propri organismi editoriali e scolastici.

Ideologia. Con poche eccezioni di rilievo, come Isaac Breuer (di origine tedesca ma trasferitosi poi in Palestina), i rabbini e i pubblicisti affiliati all'Agudat Yisra'el non si sono preoccupati di fornire una presentazione sistematica della dottrina del partito. Nonostante ciò, un esame degli articoli di giornale, dei libelli di propaganda, dei proclami di partito e degli scritti rabbinici rivela alcune tematiche comuni che hanno attraversato il pensiero dell'Agudah dalla sua formazione sino ad oggi.

Una innovazione ideologica di vasta portata operata dall'Agudat Yisra'el è stata la dottrina della *da'at Torah* («punto di vista della Torah»), secondo la quale l'autorità dei dotti che dirigevano il movimento si estendeva a problemi di carattere economico e politico e non era limitata a quelli di natura strettamente religiosa. Con una svolta paradossale, questi uomini dediti totalmente allo studio della Torah e lontanissimi dagli avvenimenti quotidiani venivano considerati i più qualificati a decidere in materia politica e sociale. L'Agudat Yisra'el, in quanto partito, ha tratto così beneficio dal giudizio infallibile e dall'aura di santità degli studiosi della Torah che, almeno da un punto di vista teorico, controllavano tutte le attività del partito. La *da'at Torah* è una dottrina essenzialmente difensiva, la risposta di un'agguerrita *élite* di capi tradizionalisti al sorgere di capi e di dottrine alternativi.

Sin dall'inizio, l'Agudah ha rifiutato l'ideologia del Sionismo laico. Allo stesso tempo, però, ha accentuato decisamente il sostegno all'incremento dell'insediamento ebraico in Palestina. Elemento di contesa era il carattere dell'insediamento ebraico che sarebbe dovuto sorgere in quella regione. L'Agudah desiderava rafforzare gli antichi centri di studio e assicurare che il nuovo insediamento ebraico fosse basato sui valori e sulle leggi ebraiche tradizionali, considerando insufficiente una rinascita unicamente territoriale del popolo ebraico. Anche nella Terra di Israele gli Ebrei non avrebbero potuto sopravvivere senza la Torah. Dato che la Torah si trovava al centro degli interessi dell'Agudah, quest'ultima non avrebbe mai potuto accettare la posizione ufficiale del movimento sionista secondo cui la religione era un problema privato.

Sul lungo periodo, un programma di partito e un'ideologia dettagliati non sono risultati fondamentali per l'Agudat Yisra'el, che si è rivolta al suo elettorato non facendo riferimento ad un programma specifico ma sulla base del carisma collettivo dei saggi della Torah e del desiderio diffuso di difendere ad ogni costo l'Ebraismo tradizionale.

[Vedi anche *EBRAISMO ORTODOSSO*].

BIBLIOGRAFIA

G.C. Bacon, *Da'at Torah we-ḥevle Mashiaḥ. Li-she'elat ha-ide'ologyah shel Agudat Yisra'el be-Polin* (Da'at Torah e i dolori del parto del Messia. L'ideologia dell'Agudat Yisra'el nella Polonia tra le due guerre), in «Tarbiz», 52 (1983), pp. 497-508 (in ebraico con un riassunto in inglese).

J. Friedenson, *A Concise History of Agudath Israel*, in *Yaakov Rosenheim Memorial Anthology*, New York 1968, pp. 1-64.

E. Mendelsohn, *The Politics of Agudat Yisroel in Inter-War Poland*, in «Soviet Jewish Affairs», 2 (1972), pp. 47-60.

G.S. Schiff, *Tradition and Politics. The Religious Parties of Israel*, Detroit 1977.

GERSHON C. BACON

ALBO, YOSEF (attivo nel XV secolo), filosofo ebreo spagnolo. Albo fu allievo dell'ultimo grande filosofo ebreo d'epoca medievale, Ḥasdai Crescas (1340-1410), e fu anche uno dei difensori dell'Ebraismo nella disputa di Tortosa (1413-1414). È conosciuto per il suo *Sefer ha-'iqqarim* (il Libro dei princìpi), che deve la sua popolarità allo stile semplice (con molte digressione di genere omiletico) e a una struttura teologica moderatamente conservatrice.

Come indica il titolo, il *Sefer ha-'iqqarim* tratta di questioni dogmatiche, un tema comune del pensiero ebraico del XV secolo. Albo parte da Mosè Maimonide (1135/8-1204), che aveva proposto tredici princìpi di fede, e da Crescas, che ne aveva elencati sei. Basandosi sul suo contemporaneo Shim'on ben Ṣemaḥ Duran (1361-1444), Albo ridusse i princìpi, di qualunque religione divina, a tre: l'esistenza di Dio, la rivelazione divina, e la punizione e ricompensa. Questi tre princìpi fondamentali implicano altri otto princìpi derivati. L'esistenza di Dio comporta la credenza nella sua unità, incorporeità, indipendenza dal tempo, e mancanza di difetti. La rivelazione include i princìpi della conoscenza divina, della profezia, e dell'autenticità dell'inviato di Dio. La ricompensa e la punizione implicano la credenza nella provvidenza individuale. In questo modo, quindi, ci sono undici princìpi della religione divina. Inoltre, l'Ebraismo predica sei articoli di fede specifici: la creazione *ex nihilo*, la superiorità di Mosè rispetto agli altri profeti, la validità permanente della Torah di Mosè, il conseguimento della perfezione umana attraverso l'osservanza di anche solo uno dei comandamenti, la resurrezione, e la venuta del Messia. Una disamina della natura di questi princìpi e credenze forma il corpo del *Sefer ha-'iqqarim*.

L'opera di Albo può essere capita meglio se inserita nell'ambiente della crisi materiale e spirituale della comunità ebraica spagnola del XV secolo. A quell'epoca, vi erano molti Ebrei che pensavano che nessuna religione fosse razionalmente superiore ad un'altra, e che di conseguenza la fedeltà all'Ebraismo fosse un'incombenza superflua. Per controbattere questo atteggiamento, Albo si propone di dimostrare che l'Ebraismo è preferibile al Cristianesimo. Se la ragione non può provare la verità dell'Ebraismo, può però dimostrare la falsità del Cristianesimo; esaminando i criteri che la ragione richiede ad ogni religione che pretende di essere divina, Albo cerca di dimostrare che il Cristianesimo manca il bersaglio (specialmente per quanto riguarda l'unità e la incorporeità di Dio) e quindi non può essere considerato una religione divina. Inoltre, i cristiani sono tenuti a credere a cose che sono impossibili per la logica e, quindi, false. Albo afferma che, al massimo, il Cristianesimo è una religione convenzionale, che promuove il benessere delle società, ma non l'immortalità dell'individuo. L'Ebraismo invece soddisfa le richieste di una religione divina in modo esauriente, in quanto aderisce ai tre princìpi che lui stesso ha definito. Inoltre, non comprende credenze contrarie alla logica. La fedeltà all'Ebraismo è di conseguenza un comportamento ragionevole per gli Ebrei della Diaspora. Albo polemizza in modo arguto contro la religione maggioritaria e quindi, per buona misura, dedica un lungo capitolo alla confutazione specifica del Cristianesimo (confutazione che, nonostante la sua forma, non è la relazione di una reale disputa).

Oltre al suo valore polemico, l'opera di Albo fornisce una *summa* della filosofia ebraica medievale, poiché discute tutte le maggiori questioni filosofiche e teologiche sollevate nei precedenti cinque secoli. Albo non era un membro ortodosso di nessuna scuola filosofica specifica; egli attingeva liberamente dai suoi predecessori senza adottare totalmente il sistema di nessuno di loro. Nella maggior parte delle questioni, Albo tende all'eclettismo e al compromesso. Per esempio, inizialmente sostiene, in accordo con Maimonide, che solo attributi attivi e negativi possono essere assegnati a Dio, ma poi passa alla filosofia di Crescas secondo la quale esistono anche alcuni attributi essenziali. La profezia è totalmente dipendente dalla volontà divina (punto di vista tradizionale), ma il profeta deve possedere le facoltà ra-

zionali richieste in modo da poter profetare (punto di vista filosofico). La perfezione umana consiste nella realizzazione del potenziale intellettuale (punto di vista filosofico), ma l'immortalità dipende dal fare la volontà di Dio come è espresso nella Torah (punto di vista tradizionale).

Il *Sefer ha-'iqqarim* di Albo è stato edito più volte e ancora oggi conserva la sua popolarità nei circoli ebraici tradizionali.

BIBLIOGRAFIA

L'opera principale di Albo fu pubblicata in edizione critica del testo ebraico con traduzione inglese, note e indici da I. Husik (cur.), *Sefer ha-'Ikkarim. Book of Principles*, I-V, Philadelphia 1929. Una versione condensata del libro con un'utile introduzione (in ebraico) è il lavoro di E. Schweid, *Sefer ha-'iqqarim le Rabbi Yosef Albo*, Jerusalem 1967, pp. 7-30. L'atteggiamento di Albo nei confronti della legge naturale è analizzato in R. Lerner, *Natural Law in Albo's Book of Roots*, in J. Cropsey (cur.), *Ancients and Moderns*, New York 1964, pp. 132-48. Il pensiero di Albo è analizzato anche nel mio articolo (in ebraico con il sommario in inglese), *Joseph Albo's Theory of Verification*, in «Da'at», 5 (1980), pp. 5-12.

DANIEL J. LASKER

ALDILÀ (Concezioni ebraiche). Nell'Ebraismo il concetto di aldilà prese forma gradualmente e non fu mai espresso in una forma dogmatica o sistematica. L'idea ebraica dell'aldilà si è concentrata sulla credenza nella resurrezione della carne o nell'immortalità dell'anima. Sebbene queste concezioni siano state presenti, separatamente o insieme, in ogni epoca della storia ebraica, si può affermare con sicurezza che trovarono il loro maggiore sviluppo durante il periodo rabbinico e medievale.

Il periodo biblico. La nozione di aldilà è espressa nei testi biblici in termini decisamente vaghi. Stando alle descrizioni, dopo la morte l'individuo si reca nello She'ol, una sorta di mondo sotterraneo da cui «non più risale» (Gb 7,9). A Dio, tuttavia, è attribuito il potere di resuscitare i morti (Dt 32,39; 1 Sam 2,6), e la terminologia della resurrezione viene frequentemente impiegata in senso figurato, come nella visione delle ossa inaridite di Ezechiele (Ez 37,1-4) e nell'Apocalisse di Isaia (Is 26,17-19), per descrivere la riconquista della patria da parte del popolo di Israele.

La più antica descrizione di una resurrezione finale dei morti si legge in *Daniele* 12,1-2, un testo apocalittico scritto durante le persecuzioni di Antioco IV (167-164 a.C.):

> Vi sarà un tempo di angoscia...; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna.

Questi versetti probabilmente non implicano una resurrezione universale per tutti gli uomini, ma solo per i giusti e i malvagi appartenenti al popolo di Israele. Come alcuni studiosi moderni hanno suggerito, verosimilmente l'importanza che il concetto di resurrezione venne ad assumere in questo periodo era una diretta conseguenza delle crisi politiche e religiose che portarono al martirio di un gran numero di Ebrei. Allo scopo di mantenere viva la fede nella giustizia di Dio e nelle promesse da lui rivolte ai giusti, che avrebbero assaporato la ricostruzione di Israele, divenne necessario estendere la dottrina della ricompensa e del castigo oltre questa vita, all'aldilà (per una esplicita esposizione di questa ragione fondamentale, cfr. 2 *Maccabei* 12,42-45).

L'età ellenistica. L'espressione *'olam ha-ba'* («il mondo a venire»), in contrasto con *'olam ha-zeh* («questo mondo»), compare per la prima volta nel testo ebraico *Apocalisse di Enoch* (71,15), un'opera scritta tra il 164 e il 105 a.C., e per tutta la durata del periodo ellenistico le nozioni di un giudizio e di una resurrezione finali nella tradizione apocalittica iniziata con il *Libro di Daniele* continuano a svilupparsi nella letteratura giudaica palestinese. Si deve distinguere da questa tradizione escatologica la concezione dell'immortalità dell'anima che fu introdotta nel Giudaismo della Diaspora sotto l'influenza della cultura greco-romana. George Foot Moore ha caratterizzato brevemente la differenza tra i due concetti di aldilà:

> Da una parte [cioè, l'immortalità] il dualismo di corpo e anima, dall'altra [cioè, la resurrezione] l'unità dell'uomo, anima e corpo. Per l'una il vero significato e valore dell'immortalità risiedeva nella liberazione finale dell'anima dal corpo, che ne era la prigione o il sepolcro; per l'altra era rappresentato dal ricongiungimento di anima e corpo in una nuova vita nella compiutezza della natura umana.
>
> (Moore, 1927, p. 295).

L'idea di immortalità fa il suo ingresso nella letteratura giudaica ellenistica con l'opera *La sapienza di Salomone* (3,1-10; 5,15-16) e viene più diffusamente sviluppata negli scritti di Filone di Alessandria (morto nel 45-50 d.C.), che descrive come le anime dei giusti ritornino, dopo la morte, nella loro dimora natìa in paradiso – o, nel caso raro di figure come i patriarchi, nell'intelligibile mondo delle idee (*Allegoria delle leggi giudaiche* 1,105-108; *Sul sacrificio* 2,5). Anche se le posizioni di Filone ebbero un'immensa influenza sull'antica filoso-

fia cristiana, non produssero alcun effetto sulla corrente rabbinica del pensiero giudaico come si sviluppò nei secoli successivi.

Il Giudaismo rabbinico. La credenza nella resurrezione dei morti costituisce la pietra angolare dell'escatologia rabbinica. Sia Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche* 18,13-18; *La guerra giudaica* 2,154-165), sia gli *Atti degli apostoli* (23,6-9) attribuiscono questa credenza ai farisei, i predecessori dei rabbini prima del 70 d.C., e in una delle poche affermazioni dogmatiche sull'aldilà presenti in tutta la letteratura rabbinica la Mishnah dichiara esplicitamente: «Tutto il popolo di Israele ha un posto nel mondo a venire» eccezion fatta per «chi dice: "non esiste resurrezione dei morti"» (*San.* 10,1).

La dottrina rabbinica riguardante ricompensa e castigo nell'altro mondo ha le sue radici nella convinzione che anima e corpo si ricongiungeranno prima del giudizio finale. Sebbene il pensiero rabbinico fosse influenzato in ultima analisi dalle concezioni greco-romane di una esistenza dell'anima come entità separata, e sebbene vi siano alcune opinioni rabbiniche relativamente tarde che imputano all'anima maggiore colpa che al corpo per i peccati del singolo individuo, non esistono fonti rabbiniche che attestino la credenza nell'immortalità dell'anima indipendentemente dalla nozione di resurrezione della carne. L'importanza assoluta che quest'ultima questione di fede ha rivestito per i rabbini è testimoniata dai notevoli sforzi di esegesi che essi hanno affrontato per trovare fonti che la riguardassero nella Torah (cfr. L. Finkelstein [cur.], *Sifre Dt*, Berlin 1939, n. 306, p. 341) e nei frequenti riferimenti alla resurrezione presenti nei *targumim*. A testimonianza della fedeltà di Dio, i rabbini fecero del suo potere di resuscitare i morti il soggetto della seconda benedizione nella 'Amidah, il nodo centrale della liturgia giudaica, e introdussero in altre preghiere della liturgia numerosi riferimenti alla resurrezione.

A parte il dogma della resurrezione, i rabbini assunsero posizioni differenti in merito a quasi tutte le questioni inerenti all'aldilà. A proposito della punizione nell'oltretomba, le scuole di Hillel e Shammai (I secolo d.C.) convenivano sulla ricompensa che i giusti avrebbero ottenuto e sul castigo che i malvagi avrebbero subito, ma erano in disaccordo sul destino riservato alla maggior parte degli uomini, che non sono né del tutto virtuosi, né completamente immorali. A detta della scuola di Shammai, le anime di questi uomini verrebbero immerse nei fuochi del purgatorio fino al raggiungimento della purificazione; secondo la scuola di Hillel, Dio nella sua misericordia risparmierebbe loro ogni castigo (Tosefta, *San.* 13,3). In una estesa discussione talmudica, alcune autorità ipotizzano che, dopo la morte, le anime dei giusti siano riunite in «una stanza del tesoro posta sotto il trono della gloria» o che, in alternativa, venga loro concessa dimora in paradiso, mentre le anime dei malvagi vengono imprigionate e scagliate avanti e indietro dalle fionde di angeli distruttori fino ad essere mondate dai propri peccati. Un'altra corrente ancora asserisce che l'anima indugia insieme al corpo anche dopo la morte, «lamentandosi per tutti i sette giorni di lutto», e che per l'anno successivo si divide tra cielo e terra, incapace di sciogliere completamente i propri legami con il corpo (T.B., *Shab.* 152a-b). Altre fonti attribuiscono ai morti diversi livelli di consapevolezza (T.B., *Ber.* 18b-19a).

A proposito di questioni inerenti la possibilità che i gentili o i figli di gentili empi fossero ammessi a godere del mondo a venire, i rabbini del II e III secolo dissentivano (Tosefta, *San.* 13,1); si decise per una legge che consentisse questa eventualità (cfr. Maimonide, *Mishneh Torah*, Pentimento 3,5).

Alcune posizioni rabbiniche riguardanti l'aldilà rispecchiano credenze che circolavano comunemente nel mondo antico. I rabbini, oltre a stabilire esplicitamente che ogni israelita aveva un posto nel mondo a venire, erano convinti che alle persone che avevano subito una morte violenta o comunque prematura non potesse essere permesso di godere dell'aldilà. Essi, ad ogni modo, non accettavano la convinzione pagana che ai morti insepolti fosse negata la vita ultraterrena. Anche se nella letteratura rabbinica esistono alcuni casi in cui la vita dopo la morte viene promessa in cambio di una buona azione, tali casi sono comunque relativamente eccezionali. Un'affermazione come quella attribuita al tannaita Me'ir (II secolo), in cui si riferiva che egli avesse garantito un posto nel mondo a venire ad ogni persona che vivesse nella Terra di Israele, parlasse ebraico e recitasse ogni giorno la preghiera Shema' (*Sifre Dt*, n. 333, p. 383), dovrebbe essere in parte intesa come una espressione retorica tendente ad accentuare l'importanza degli atti che Me'ir incoraggiava.

In generale, la tematica del mondo venturo non sembra aver ossessionato i rabbini o aver particolarmente stimolato la loro immaginazione. Sebbene debbano aver avuto diffusione tra gli Ebrei molte credenze popolari riguardanti la vita dopo la morte (alcune delle quali si possono ricavare dalle usanze caratteristiche dei riti funebri), poche sono state chiaramente documentate. Una sorprendente eccezione è rappresentata dalla convinzione che il corpo verrà resuscitato dal *luz*, un osso a forma di mandorla situato in cima alla spina dorsale, che altrimenti si trasformerà in un serpente (*Gn. Rab.* 28,3). Per quanto riguarda il piacere estatico o le strazianti torture che attendono i morti, le speculazioni rabbiniche furono decisamente limitate. Gan 'Eden (il

giardino dell'Eden), l'equivalente rabbinico del paradiso, viene talvolta descritto come un giardino terrestre; altre volte come un giardino celeste. Gehinnom (Gehenna), il corrispondente dell'inferno, deve il suo nome alla valle di Ben Hinnom a sud di Gerusalemme, in cui, al tempo della monarchia biblica, era praticato un culto pagano che prevedeva il sacrificio di bambini, che bollò la valle con un marchio di eterna infamia. L'esatta ubicazione del Gehinnom finale, d'altra parte, fu oggetto di opinioni discordanti: alcuni rabbini lo collocano nelle profondità della terra (T.B., *'Eruv.* 19a), altri in cielo o al di là delle «montagne dell'oscurità» (T.B, *Tam.* 32b); e c'è perfino un'opinione isolata che sostiene che il Gehinnom non sia affatto un luogo realmente esistente, ma un fuoco che divampa dai corpi dei malvagi e li consuma, per poi estinguersi da sé.

La reticenza delle fonti rabbiniche a proposito di queste tematiche è riassunta in una affermazione del saggio palestinese vissuto nel III secolo Yoḥanan bar Nappaḥa': «Tutti i profeti fecero predizioni solo a proposito dei giorni del Messia; ma per quanto riguarda il mondo a venire 'occhio non ha visto' [Is 64,3]» (T.B., *San.* 99a; *Ber.* 34b). Il contemporaneo babilonese di Yoḥanan, Rav (Abba' bar Ayyvu), fornisce una descrizione più dettagliata degli elementi che, alla fine, non saranno presenti nella vita ultraterrena: «Nel mondo a venire non si mangia, non si beve, non si generano figli, non si mercanteggia, non c'è odio o invidia o litigio; piuttosto, i giusti sederanno con corone sulle loro teste e godranno lo splendore della *shekhinah*, la presenza di Dio» (T.B., *Ber.* 17a). I rabbini di solito immaginavano il mondo a venire come la completa realizzazione di tutti gli ideali che essi tenevano in maggior conto su questa terra. Così il sabato viene in un'occasione definito come un sessantesimo del mondo a venire (T.B., *Ber.* 57b), e il tardo midrash rabbinico *Seder Eliyyahu Rabbah* riporta l'opinione che nell'oltretomba non ci sarà peccato né trasgressione, e tutti si dedicheranno allo studio della Torah. Il *Midrash Eleh Ezkerah* (Leggenda dei dieci martiri) si chiude con un vivace ritratto del mondo venturo, in cui le anime purificate di tutti i giusti vengono descritte sedute su troni dorati nell'assemblea celeste ad ascoltare i sermoni di 'Aqiva' ben Yosef sui temi del giorno.

Il Medioevo. Tra l'VIII e il XV secolo le posizioni ebraiche a proposito dell'aldilà abbracciarono praticamente tutte le credenze possibili e immaginabili, comprese alcune interpretazioni filosofiche estreme che negano recisamente l'esistenza di una resurrezione della carne. Il filosofo ebreo spagnolo Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/38-1204), nel suo *Commento alla Mishnah*, critica alcune credenze popolari sul mondo a venire, che concepiscono la beatitudine finale in termini puramente materiali e sensuali. La letteratura pietistica ebraica tedesca del XII e XIII secolo riporta numerosi episodi di incontri con anime morte, visite all'altro mondo, *danses macabres* e altre credenze popolari che furono in un certo senso giudaicizzate o altrimenti razionalizzate. Ma è comunque nella letteratura filosofica ebraica e nella Qabbalah (misticismo) che si devono cercare i più significativi sviluppi del pensiero escatologico ebraico nel Medioevo.

Gli approcci filosofici. La maggior parte dei filosofi ebrei medievali concepiva l'aldilà sulla base dell'immortalità dell'anima, che essi determinavano ognuno secondo il proprio punto di vista filosofico. Per molti di questi filosofi il concetto di resurrezione della carne nel mondo venturo è chiaramente problematico, e sebbene pochi abbiano osato negare la sua posizione di dogma fondamentale della fede ebraica, talvolta hanno dovuto fare ogni sforzo per conciliarlo con le altre loro idee in merito all'esistenza nell'aldilà.

Probabilmente chi ha avuto i migliori risultati in questo senso è stato il filosofo e saggio babilonese del primo periodo medievale Sa'adyah Gaon (882-942), che, nel *Libro delle credenze e delle opinioni*, pone l'accento sull'unità di corpo e anima. Sa'adyah prefigura due resurrezioni: la prima, riservata ai giusti, all'inizio dell'era messianica (quando i malvagi sarebbero già sufficientemente puniti dal fatto di essere stati scartati), e la seconda per tutti gli altri all'avvento del mondo a venire. In questo secondo momento, i malvagi saranno resuscitati per essere condannati all'eterna sofferenza, mentre i giusti entreranno nel mondo venturo, in cui godranno di un'esistenza puramente spirituale, corroborati nella beatitudine da una sostanza delicata e luminosa che allo stesso tempo servirà da strumento di castigo per i malvagi, che arderanno per l'eternità (Sa'adyah, *Credenze e opinioni* 6,1.7; 7,13).

Dopo Sa'adyah, le dottrine escatologiche della maggior parte dei filosofi ebrei possono essere definite, a seconda del loro orientamento, neoplatoniche o aristoteliche. Dai neoplatonici ebrei – tra cui Yiṣḥaq Yisra'eli (morto nel 955-56), Shelomoh ibn Gabirol (morto nel 1058), Baḥye ibn Paquda (XI secolo) e Yehudah ha-Lewi (morto nel 1141) – la beatitudine nel mondo venturo era interpretata come l'apice dell'ascesa dell'anima verso la divinità e la sua unione con la Sapienza. Alcuni scrittori definiscono questo stato di beatitudine un dono divino; secondo alcuni filoni di pensiero, esso può essere raggiunto anche in questo mondo, se il filosofo riesce a liberarsi dalle influenze della carne per dedicare la sua anima unicamente al perseguimento della conoscenza di Dio.

Per contro, i filosofi aristotelici ebrei consideravano l'anima un intelletto acquisito, e perciò teorizzavano la

felicità finale come il raggiungimento di uno stato di «congiunzione» tra l'intelletto acquisito di ogni singolo filosofo e l'intelletto attivo universale. L'immortalità era da loro interpretata principalmente come contemplazione intellettuale di Dio. Come i loro equivalenti musulmani, gli aristotelici ebrei erano in disaccordo su temi come la prospettiva di raggiungere questo stato di congiunzione già in questo mondo o, al contrario, unicamente in quello venturo, o la possibilità che l'anima nella sua condizione immortale conservasse la sua identità individuale o la smarrisse nell'unione collettiva con l'impersonale intelletto attivo.

Maimonide, il più illustre aristotelico ebreo, dà l'impressione di voler conciliare posizioni contrastanti su questi argomenti (*Guida dei perplessi* 1,74 e 3,54). Nonostante egli annoveri il dogma della resurrezione come il tredicesimo fra quelli fondamentali della fede ebraica, d'altro canto scrive che «nel mondo a venire non esiste né corpo né carne, esistono solo e unicamente le anime dei giusti» (*Codice della Legge. Pentimento*, 3,6). Al tempo di Maimonide questa formulazione estremista suscitò non poche critiche, e venne talvolta interpretata come una negazione della resurrezione della carne. Per giustificarsi, Maimonide alla fine scrisse il suo *Trattato sulla resurrezione*, in cui opera una distinzione tra l'esistenza nell'era messianica e nel mondo a venire. Nel primo caso «quelle persone la cui anima rientrerà nel corpo mangeranno, berranno, si uniranno in matrimonio, concepiranno figli e infine moriranno dopo aver usufruito di lunghe vite caratteristiche dell'era messianica»; nel mondo a venire solo le anime delle persone precedentemente risorte saranno reintegrate, e allora godranno di una esistenza eterna e puramente spirituale. La distinzione operata da Maimonide fra le due fasi è comunque un *unicum*; di fatto l'idea di resurrezione della carne si attaglia così poco alle linee generali della sua filosofia, il cui tema dominante è la natura puramente spirituale della vera beatitudine, che alcuni studiosi moderni si sono chiesti se la ripresa da parte di Maimonide di affermazioni di credo dogmatico a proposito della resurrezione fosse solo una concessione alla tradizione e al comune sentire, motivata forse dal timore di essere accusato di eresia.

Ben diversa fu la critica portata avanti nei confronti di Maimonide dal filosofo del XIV secolo Ḥasdai Crescas nell'opera *La luce del Signore*. Crescas contesta l'intellettualismo di Maimonide e afferma che le anime raggiungono la salvezza attraverso l'amore di Dio (2,6; 3,3). Nel secolo successivo Yosef Albo (morto nel 1444) accolse la successione cronologica dell'aldilà presente in Maimonide, ma disapprovò l'intellettualismo del suo predecessore, sostenendo che è la pratica, e non soltanto la conoscenza, del servizio di Dio a rendere l'anima immortale (*Libro dei principi* 4,29-30). Ancor più indicativa dei cambiamenti subiti nei secoli dal pensiero escatologico ebraico è la definizione data da Albo di resurrezione come un «dogma accettato dal nostro popolo» ma non «un principio fondamentale o derivato della legge divina in generale o di quella mosaica in particolare» (1,23).

Le posizioni qabbalistiche. Diversamente dai filosofi ebrei medievali, i mistici ebrei del Medioevo non avevano difficoltà con il concetto di resurrezione o con altri aspetti della dottrina escatologica. Al contrario, questi temi erano annoverati tra i loro argomenti preferiti. In voluminosi scritti i mistici descrivevano il destino delle anime risorte, ricostruivano puntigliosamente i dettagli della loro esistenza nell'aldilà e ne tracciavano la cronologia in relazione alle *sefirot*, o emanazioni divine.

Nell'opera *Il cancello della ricompensa*, l'esegeta spagnolo Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman, circa 1194-1270) dedica uno sforzo considerevole alla conciliazione di una visione mistica dell'aldilà con l'escatologia di Maimonide. Nahmanide teorizza l'esistenza di tre mondi distinti secondo questo schema: 1) un mondo delle anime, approssimativamente corrispondente al Gan 'Eden e al Gehinnom della tradizione rabbinica, a cui l'anima accede subito dopo la morte per ricevere una ricompensa o un castigo; 2) un mondo venturo analogo alla descrizione dell'era messianica che culminerà in un giudizio finale e nella resurrezione; e 3) il mondo a venire, in cui «il corpo diventerà come l'anima e l'anima se ne scinderà per giungere alla conoscenza dell'Altissimo».

Una seconda fase nell'evoluzione dell'escatologia qabbalistica si avviò con l'apparizione dello *Zohar* (completato approssimativamente nel 1300), che descrive l'aldilà seguendo il destino separato delle tre componenti dell'anima, la *nefesh*, la *ruaḥ* e la *neshamah*. Dal momento che unicamente le prime due erano considerate soggette al peccato, solo loro erano soggette al castigo. Si credeva che la *neshamah*, nella sua condizione immacolata, venisse posta dopo la morte in un luogo particolare, spesso chiamato lo *ṣeror ha-ḥayyim*, «scrigno della vita» (termine ricavato da 1 Sam 25,29), che veniva talvolta identificato con una delle *sefirot*. Poiché la dottrina della preesistenza dell'anima era anch'essa ampiamente accettata in queste cerchie qabbalistiche, il soggiorno finale dell'anima tra le *sefirot* potrebbe essere interpretato semplicemente come un ritorno al luogo di nascita.

L'aspetto probabilmente più insolito dell'escatologia qabbalistica si riscontra nella convinzione che esista il *gilgul*, o metempsicosi, la trasmigrazione delle anime dopo la morte. Questa credenza assunse crescente importanza nel pensiero qabbalistico dal XIII secolo in poi.

In origine considerato un castigo eccezionale per peccati di inaudita gravità (particolarmente di matrice sessuale), il *gilgul* giunse paradossalmente ad essere considerato un esempio lampante della misericordia divina, dal momento che la prospettiva di rinascere dava alle sue vittime l'occasione di espiare i propri peccati e di riconquistare la propria condizione di entità spirituali. Come forma di punizione, comunque, il concetto di *gilgul* era in contrasto con l'idea di Gehinnom – un contrasto mai definitivamente appianato – e nella Qabbalah più tarda la nozione di *gilgul* si trasformò in un principio secondo il quale si credeva che tutto ciò che si trovava in questo mondo, dalla materia inorganica agli angeli, vivesse in uno stato di perenne mutamento. Così si pensava che alcune anime, per riparare ai torti commessi nella precedente esistenza, venissero reincarnate in momenti storici successivi che presentavano caratteristiche simili a quelle del periodo in cui esse avevano vissuto in precedenza; di conseguenza, Davide, Betsabea e Uria erano considerati *gilgulim* di Adamo, di Eva e del serpente; Mosè e Ietro di Caino e Abele. Nel tardo Medioevo la nozione di trasmigrazione venne infine assorbita dalle credenze popolari. Nel XVI secolo il *dibbuq*, che in origine era semplicemente il nome di un demone, giunse a rappresentare un'anima i cui peccati erano di una gravità tale da non poter essere espiati nemmeno tramite il *gilgul*. Di conseguenza la sventurata anima vagava per il mondo alla disperata ricerca di esseri viventi inermi, che invasava e sottoponeva ad atroci tormenti.

Il periodo moderno. Con il cambiamento di atteggiamento nei confronti della religione avvenuto durante l'Illuminismo e approfonditosi da allora, il problema dell'aldilà ha perso gran parte del suo impellente stimolo nella teologia ebraica. L'Ebraismo ortodosso, in verità, conserva la credenza dogmatica rabbinica nella resurrezione come parte della sua concezione dell'era messianica, e allo stesso modo mantiene i riferimenti liturgici nella loro forma originale. Per contro la Piattaforma di Pittsburgh (1885) del movimento di riforma americano ha respinto espressamente «in quanto idee non radicate nell'Ebraismo sia la credenza nella resurrezione della carne, sia la credenza nella Gehenna e nell'Eden come dimore del castigo e della ricompensa eterni». In generale, quando al giorno d'oggi si prende in considerazione l'aldilà, se ne parla in termini di immortalità personale, eredità del pensiero filosofico medievale e indicazione valida quanto uno qualunque dei *gilgulim* attraverso i quali il concetto è passato nel corso della storia ebraica.

[Per la nozione di aldilà nella letteratura pietistica ebraica tedesca del XII e XIII secolo, vedi *HASIDISMO ASHKENAZITA*. Vedi anche *MESSIANISMO EBRAICO*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste un singolo testo o studio che tratti in maniera esaustiva l'evoluzione del pensiero escatologico ebraico nei secoli. Sulla nozione di aldilà nella Bibbia e nella letteratura apocrifa e pseudoepigrafica, il classico lavoro di R. H. Charles *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism and in Christianity*, 1899, rist. New York 1979, è ancora valido, ma è stato di gran lunga soppiantato dall'opera di G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in InterTestamental Judaism*, Cambridge/Mass. 1972.

Per quanto riguarda l'antica escatologia rabbinica, la trattazione più chiara ed esauriente rimane quella di G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of Tannaim*, I-III, Cambridge/Mass. 1927-1930. Il volume II contiene (pp. 279-395) una utile discussione dei problemi metodologici implicati nello studio dei concetti rabbinici di aldilà e della loro ambientazione storica, oltre alle traduzioni di molte delle fonti fondamentali. Un indispensabile complemento al compendio di Moore, in particolare per i paralleli greco-romani alle concezioni rabbiniche, è il lavoro di S. Lieberman, *Some Aspects of Afterlife in Early Rabbinic Literature*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume* (English Section), II, Jerusalem 1965. Per altri aspetti particolari dell'escatologia rabbinica, cfr. i due saggi sull'aldilà di A. Marmorstein nel suo *Studies in Jewish Theology*, London 1950; e Martha Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1983.

A proposito delle concezioni filosofiche medievali, l'unico testo che dia una visione d'insieme è J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* München 1933 (trad. ingl. *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York 1964, di cui cfr. l'indice *s.v. Afterlife*). Il *Trattato sulla resurrezione* di Mosè Maimonide è stato tradotto in inglese da F. Rosner (New York 1982), e saggi selezionati sull'escatologia di Maimonide e sulle sue ripercussioni sono stati utilmente raccolti e pubblicati in J. Dienstag (cur.), *Eschatology in Maimonidean Thought. Messianism, Resurrection, and the World to Come*, New York 1983, che contiene anche una bibliografia.

Sulle concezioni qabbalistiche dell'aldilà, le discussioni più importanti sono quelle di G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1961 (3ª ed.) (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986, Torino 1993); e *Kabbalah*, New York 1973 (trad. it. *La cabala*, Roma 1992). Per le credenze popolari riguardanti la vita dopo la morte, cfr. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 1939, rist. New York 1982, pp. 61-68.

DAVID STERN

ALFASI, YIṢḤAQ BEN YA'AQOV (1013-1103), conosciuto anche con l'acronimo RIF (Rabbi Yiṣḥaq al-Fasi); talmudista di origine ispano-nordafricana. Alfasi trascorse la maggior parte della sua vita in Africa settentrionale, dove fu a capo della scuola di Fez (Fas in arabo, da qui il suo nome). All'età di settantacinque an-

ni, in seguito a intrighi politici, fu costretto a emigrare in Spagna, dove divenne la guida della scuola di Lucena. Nonostante l'ostilità di alcuni studiosi locali, l'anziano Alfasi riuscì a guadagnarsi una vasta fama nel suo nuovo paese di adozione, attrasse molti discepoli (tra i quali il brillante Yosef ibn Migash, suo successore alla guida della scuola di Lucena), e venne descritto dallo storico del XII secolo Avraham ibn Daud come lo studioso più illustre del suo tempo. Alfasi entrò in contatto con l'ambiente ebraico spagnolo al termine della sua lunga vita; non fu attratto dalla filosofia e dalla letteratura che caratterizzavano la Spagna di quel tempo, ma rimase un solido talmudista.

L'opera principale di Alfasi è un compendio della Legge talmudica, il *Sefer ha-halakhot* (Libro delle Leggi; Jerusalem 1969), che comprende tutti gli argomenti di rilevanza per la pratica ebraica dell'epoca, ed esclude invece il materiale riferito al Tempio e al suo sistema di doveri sacerdotali, ai sacrifici, e alle correlate regole di purità. Giunto alla fine del periodo gaonico, Alfasi perfezionò la forma del compendio che era stata introdotta in modo pionieristico nell'VIII secolo dalle *Halakhot gedolot* e da altri testi simili. Come queste, egli mantiene la struttura del Talmud e la riassume, invece di presentare una discussione per argomenti (della quale già esistevano alcuni precedenti) o un codice. Malgrado ciò, l'opera di Alfasi surclassò completamente quella dei suoi predecessori. In sostanza, egli riuscì a elaborare una struttura bilanciata tra la discussione talmudica prolissa e spesso senza soluzione e la sintesi breve e intellettualmente insoddisfacente dei suoi predecessori. Il suo compendio fornisce la decisione halakica dopo che il materiale è stato limato e riconfigurato, conservando, tuttavia, la base della discussione talmudica. In questo modo, la sua opera soddisfaceva le esigenze delle autorità e al contempo quelle degli allievi. Infatti, il testo di Alfasi veniva spesso studiato al posto del Talmud, in quanto presentava gli aspetti più significativi della discussione talmudica e guidava l'allievo verso una posizione conclusiva su un dato tema. Ibn Daud in modo appropriato definì il compendio un «Talmud in miniatura» e la definizione gli rimase.

Il grado e la natura dell'indipendenza di Alfasi erano già argomento di discussione in epoca tardo-medievale. Occasionalmente Alfasi adotta una posizione critica verso certi materiali talmudici, e questo metodo di valutazione è una componente del suo processo decisionale. Tale metodo di lavoro fu portato al massimo livello nei confronti di numerosi commenti talmudici, tecnica apparentemente usata in seguito anche da Maimonide. Alfasi è stato una figura centrale nell'affermare la superiorità del Talmud Babilonese su quello Palestinese: egli sosteneva (in chiusura della sintesi a *'Eruvin*) che il Talmud Babilonese, da lui considerato un lavoro tardivo, conosceva e incorporava tutto ciò che aveva valore nel Talmud Palestinese, e questa sua affermazione ebbe una vasta eco. Nonostante ciò, gli studiosi sono oggi divisi circa l'estensione del rifiuto da parte di Alfasi stesso nei confronti del Talmud Palestinese. La sua attitudine verso il materiale non legale (*aggadah*) del Talmud è altrettanto degna di considerazione: contrariamente ai suoi predecessori, infatti, egli incluse materiale di carattere morale e teologico che era in relazione con la pratica corrente.

Il compendio di Alfasi ebbe grande impatto nella fase successiva della formazione della legge ebraica. Maimonide si considerava erede della tradizione alfasiana, e affermava di essere in disaccordo con Alfasi solo su dieci argomenti. Yosef Caro definiva Alfasi una delle tre fonti medievali più autorevoli per il suo *Shulḥan 'arukh*, il codice fondamentale di legge ebraica che Caro compose nel XVI secolo.

[Vedi *HALAKHAH*].

BIBLIOGRAFIA

La migliore discussione completa dell'opera di Alfasi è la dettagliata analisi di I.H. Weiss, *Dor dor we-dorshaw*, Wien 1887, IV, pp. 281-90. Per una panoramica storica generale corredata da un'ampia bibliografia, cfr. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1958 (2ª ed. riv. e ampl.), VI, pp. 84-90, 367-70.

GERALD J. BLIDSTEIN

ALKALAI, YEHUDAH BEN SHELOMOH (1798-1878), rabbino e scrittore, uno dei precursori del Sionismo moderno. Nato a Sarajevo e cresciuto a Gerusalemme, Alkalai divenne, nel 1825, il rabbino della città di Semlin (odierna Zemun), capitale della Serbia. Il suo interesse verso il nazionalismo venne probabilmente sollecitato dal fermento nazionalistico in atto nei Balcani sulla scia della lotta per l'indipendenza greca. Egli subì anche l'influenza di Yehudah ben Shemu'el Bibas, rabbino di Corfù, che fu tra i primi, nel XIX secolo, a proporre uno stanziamento nazionale ebraico nella Terra di Israele.

Il primo testo di Alkalai a carattere nazionalistico fu il *pamphlet* del 1834 *Shema' Yisra'el* (Ascolta Israele), in cui esortava gli Ebrei a stabilire colonie nella Terra di Israele come primo passo verso la redenzione messianica. Alkalai si proclamava dunque favorevole all'iniziativa umana in un processo che la maggior parte degli Ebrei religiosi reputava di competenza divina.

Sviluppò ulteriormente questa idea in un trattato del

1839, redatto in giudeo-spagnolo, *Darkhe no'am* (Sentieri di Pace). Interpretando la parola *teshuvah* («pentimento») nel significato – legato al suo senso letterale – di «ritorno», modificò la dottrina tradizionale secondo cui il pentimento era il presupposto indispensabile alla redenzione messianica nell'esigenza che gli Ebrei facessero prima «ritorno» nella Terra di Israele.

Il pensiero nazionalistico di Alkalai assunse carattere di maggiore urgenza in seguito all'Affare di Damasco (1840), quando gli Ebrei di questa città vennero accusati di utilizzare il sangue dei non ebrei per scopi rituali. Alkalai considerò l'evento una prova evidente della necessità che gli Ebrei facessero ritorno alla loro terra d'origine. La sua prima replica all'Affare di Damasco fu l'opera in giudeo-spagnolo *Shelom Yerushalayim* (La pace di Gerusalemme); essa fu seguita, nel 1843, dal suo primo lavoro in ebraico, *Minḥat Yehudah* (L'Oblazione di Giuda), in cui sviluppò il suo pensiero nazionalistico in modo più sistematico.

Viaggiando attraverso l'Europa, Alkalai dedicò il resto della sua vita al tentativo di costituire società che favorissero lo stanziamento in Palestina. Gli sforzi in questo senso diedero scarsi risultati. Egli sostenne anche la creazione di un'organizzazione internazionale ebraica, che alla fine si concretizzò, nel 1860, con la fondazione dell'Alliance Israélite Universelle. Alkalai, tuttavia, non ebbe praticamente alcun ruolo negli sviluppi che, tra gli anni '60 e '70, prepararono il terreno per il Sionismo. Morì a Gerusalemme, ormai dimenticato, nel 1878. Solo successivamente alla nascita del movimento sionista, alla fine del XIX secolo, Alkalai venne ricordato come un precursore religioso del moderno nazionalismo ebraico.

[Vedi anche *SIONISMO*].

BIBLIOGRAFIA

In aggiunta all'articolo di G. Kressel, *Alkalai, Judah Ben Solomon Hai*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, ulteriori informazioni biografiche e un saggio degli scritti di Alkalai si possono trovare in A. Hertzberg (cur.), *The Zionist Idea*, Philadelphia 1959 (rist. Jerusalem 1997), pp. 102-107.

DAVID BIALE

ALLEANZA. Vedi *PATTO*.

AMOREI. La parola aramaica *amora'im* (sing. *amora'*), che significa «relatori», si riferisce generalmente a quei maestri che, nella spiegazione e nell'applicazione degli antichi insegnamenti dei tannaiti palestinesi (circa 70-200 d.C.) contenuti nella Mishnah (e nelle raccolte ad essa collegate, come la Tosefta), trasformarono il Giudaismo rabbinico in un più vasto movimento sociale. Occasionalmente il termine può indicare la persona che ripete il pronunciamento di un rabbi. L'importanza degli amorei risiede in ciò che essi realizzarono nella loro epoca e nell'influenza che i loro insegnamenti, raccolti nella *gemara'* (che unita alla Mishnah costituisce il Talmud) e nel *midrash*, ebbero sulle generazioni successive.

Gli amorei vengono per convenzione divisi in generazioni, distinte sulla base dell'arco di vita di numerosi e importanti maestri: si individuano da tre a cinque generazioni di maestri babilonesi e palestinesi (circa 220-375) e due o tre ulteriori generazioni babilonesi (375-460/500). Recentemente gli studiosi hanno avanzato l'ipotesi che Ashi (375-424/7) debba essere considerato l'ultimo degli amorei propriamente detti, dopo il quale (sino al 500) furono attive quelle autorità che in linea di massima diffusero i loro insegnamenti in forma anonima. Secondo l'enumerazione di Moshe Beer (*Amora'e Bavel*, Ramat Gan 1974), gli amorei citati nei due Talmud ammontano a 773 maestri: 371 in Palestina e 402 a Babilonia, il che equivale a 74 maestri per generazione in Palestina e a 57 a Babilonia, con una generazione della durata approssimativa da trentuno a trentacinque anni. Difficilmente equiparabili ad un movimento di massa, essi formarono un gruppo elitario che influenzò la comunità giudaica su vasta scala.

Secondo Jacob Neusner (1966-1970) e David M. Goodblatt (1975), gli amorei, coadiuvati da un gruppo di studenti, alla fine trasformarono la società giudaica proponendo l'idea che tutti dovessero divenire rabbini, maestri nella Torah divina, che contiene la chiave per ottenere salute e felicità. La dedizione allo studio della Torah guadagnò loro grande rispetto, e dal momento che si credeva fossero in grado di aiutare la comunità e di intercedere presso Dio vennero considerati dei santi. La loro influenza venne accentuata dal loro ruolo di giudici e amministratori della comunità, in particolare a Babilonia, di collettori di elemosine e di maestri che erano sensibili, per esempio, alle crisi sociali ed economiche che colpirono, nel III secolo, il mondo romano del Mediterraneo orientale. [Vedi *GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ*].

Gli amorei sussistettero come gruppo più a lungo a Babilonia che in Palestina, ampliando e redigendo la *gemara'* babilonese fino al V secolo, quando i loro colleghi rabbinici in Palestina, dove il Talmud di Gerusalemme era già concluso, erano apparentemente impegnati soprattutto nella trasmissione e nella redazione degli insegnamenti midrashici e forse nello sviluppo di

guide pratiche di contenuto halakico. Gli amorei applicarono quindi in maniera creativa la tradizione scritturale e tannaitica ai differenti contesti babilonese e palestinese postmishnici — l'uno persiano e pagano, l'altro romano, pagano e poi cristiano, l'uno nella Diaspora e l'altro in Terra Santa. Pur attribuendo ancora importanza alle teorie sul culto, in entrambi i paesi gli amorei riuscirono a staccare idee e istituzioni dal Tempio: per esempio, distinguendo le caratteristiche della celebrazione della sera di Pasqua dall'originario valore di pranzo rituale sacrificale, essi enfatizzarono il valore simbolico del protocollo soprattutto in termini di libertà e liberazione. Un simile cambiamento si riscontra nei tentativi di sostenere la pratica di pronunciare benedizioni prima del pasto, argomentando che dimenticarsene è un peccato. Mentre i tannaiti, sostenendo l'idea di trasgressione del culto templare, suggerirono che il singolo avrebbe commesso peccato di sacrilegio verso Dio, gli amorei prima definirono i termini, in modo da poter risultare comprensibili a coloro che non avevano avuto esperienza del culto del Tempio, e poi modificarono le metafore, parlando di furto ai danni del Santo e della comunità di Israele (T.B., *Ber.* 35a-b). Sensibili alla situazione politica del paese, gli amorei ampliarono i tradizionali motivi di redenzione, pur ritenendo che queste speranze di un intervento divino dipendessero dalle azioni umane. Essi affermarono quindi che la redenzione divina celebrata durante la Pasqua si verificava perché la gente l'aveva meritata e insegnarono perciò agli Ebrei che attendevano una redenzione finale che essi avrebbero anche dovuto diventarne degni.

L'enfasi posta sullo studio della Torah, sull'importanza dell'azione personale e sull'adempimento dei comandamenti portò gli amorei ad accentuare l'amore verso il proprio prossimo e il valore della legge, dell'ordine e della giustizia. Allo stesso modo, nel replicare alle sfide intellettuali della contemporaneità, essi continuarono a far uso, dopo averle trasformate, di molte idee ellenistiche, come quelle riguardanti l'astrologia e la nozione di una vita dopo la morte, e di tradizioni, come nelle modalità popolari di giurare o pronunciare voti. Senza dubbio, i rabbi si distinsero su problemi di piccola e talora più grande portata, ma dato che gli insegnamenti rabbinici erano continuamente sottoposti a revisione nel corso del processo di trasmissione, in modo da indirizzarli in maniera più diretta alla questione che in quel momento sembrava più urgente, le loro originarie sfumature vennero spesso offuscate. Poiché gli insegnamenti furono dotati di una struttura letteraria quando confluirono nella Mishnah e si organizzarono nel più vasto complesso della *gemara'*, essi sembrarono formare parte di uno sforzo collettivo.

Le recenti proposte nel campo della critica talmudica per chiarire che cosa accadde agli insegnamenti nel corso del processo di trasmissione e redazione (per esempio quelle avanzate da David Weiss Halivni), dovrebbero permetterci di riconoscere con maggiore precisione la forma fondamentale di un insegnamento e i significati che esso acquisì nelle generazioni successive. Questo dovrebbe altresì consentire agli studiosi di analizzare i differenti approcci amoraici e quindi di superare l'importante ma eccessivamente selettiva opera pionieristica degli studiosi, da Wilhelm Bacher a E.E. Urbach.

L'eredità amoraica venne tràdita attraverso il Talmud: dato che il Talmud divenne il precipuo testo di studio per l'Ebraismo successivo, le sue caratteristiche letterarie e metodologiche rivaleggiano in importanza con il suo contenuto essenziale. Il processo di ricerca del Talmud inculca un approccio intellettuale critico che si serve della mente per valutare l'importanza e l'appropriatezza delle idee. Questa prospettiva caratterizza lo studio della Torah come un incontro con il divino – un atto di progressiva rivelazione – cosicché la ragione, la riflessione e la dissertazione razionale sono i mezzi sia per accostarsi alla vita sia per imitare Dio, dunque per diventare santi. Anche l'esposizione amoraica della Bibbia, o *midrash*, che si serve della facoltà immaginativa, inculca queste caratteristiche, dato che persino le interpretazioni e le omelie sono basate sulla Bibbia e devono spesso sostenere un processo di interrogazione e di sfida. Sia il Talmud sia la letteratura midrashica inculcarono alle generazioni successive il valore dello studio e del pensiero critico, integrando gli essenziali insegnamenti rabbinici sull'agire umano, sull'ordine sociale, la compassione e la giustizia.

[Vedi anche *TALMUD*; *MIDRASH E AGGADAH*; e le biografie dei seguenti amorei: *Abbahu*, *Abbaye*, *Ashi*, *El'azar ben Pedat*, *Huna'*, *Rabbah bar Naḥmani*, *Rav*, *Rava'*, *Shemu'el l'Amoreo*, *Shim'on ben Laqish*, *Yehoshu'a ben Levi*, *Yehudah bar Yeḥezqe'l*, e *Yoḥanan bar Nappaḥa'*].

BIBLIOGRAFIA

Informazioni bibliografiche analitiche si possono trovare nel mio articolo *An Annotated Bibliographical Guide to the Palestinian Talmud* e in quello di D.M. Goodblatt, *The Babylonian Talmud*, entrambi in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 19, 2, Berlin e New York 1979, pp. 139-256, 257-336, in seguito ristampati in J. Neusner (cur.), *The Study of Ancient Judaism*, II, *The Palestinian and Babilonian Talmuds*, New York 1981. Cfr. in particolare S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1965 (2ª ed.), Jerusalem 1994; e *Texts and studies*, New York 1974; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*,

I-V, Leiden 1966-1970, che tratta le fonti rabbiniche nel loro complesso dal punto di vista del loro antico contesto sociale, religioso e storico; E.E. Urbach, *Tha Sages*, I-II, Jerusalem 1979 (2ª ed.) che resta utile nonostante l'insufficiente diversificazione tra le fonti; D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, uno studio esemplare sulle istituzioni deputate all'insegnamento. Cfr. inoltre J. Neusner, *Judaism in Society*, Chicago 1984, uno studio sui ritratti degli amorei palestinesi; il mio *The Origins of the Seder*, Berkeley 1984; e D.W. Halivni, *Midrash, Mishnah and Gemara*, Cambridge/Mass. 1986.

BARUCH M. BOKSER

AMOS (attivo intorno all'VIII secolo a.C.) è considerato il primo profeta classico, il primo le cui parole sono conservate per iscritto nel *Libro di Amos* biblico. Mentre altri libri della Bibbia ebraica, come *Samuele* e *1 Re*, contengono in prosa numerosi riferimenti indiretti alle attività dei profeti precedenti, i libri dei profeti classici, a cominciare da Amos, si concentrano sulle parole del profeta, riportate di solito in forma poetica.

Di regola gli antichi profeti si rivolgevano a una persona specifica, spesso al re stesso, mentre i profeti classici si rivolgono a un pubblico vasto. Essi quindi non erano unicamente messaggeri di Dio, ma anche oratori. I loro discorsi contengono appelli alla giustizia; ciò che precedentemente veniva indirizzato in primo luogo al re (da Natan a Davide, da Elia a Acab), ora è indirizzato ai sovrani e all'*élite* sociale, assumendo la forma di un discorso pubblico. Probabilmente lo sviluppo di questo stile oratorio avvenne in relazione all'uso assiro della propaganda (cfr. il discorso del gran coppiere in 2 Re 18,28-35).

Contesto storico. Come rivela l'intestazione del *Libro di Amos* (1,1), Amos profetizzò durante il regno di Geroboamo II (787/6-747/6 a.C.). Secondo l'intestazione, la sua attività ebbe luogo «due anni prima del terremoto» (cfr. anche Zc 14,5), datato verso il 760 a.C. tramite le testimonianze archeologiche rinvenute presso Hazor. I quarant'anni di regno di Geroboamo furono un periodo di stabilità politica, di successi militari e di prosperità economica. Gli storici biblici (2 Re 14,23-29; cfr. 2 Re 13,24-25) riportano le espansioni territoriali e la potenza del suo regno.

Tuttavia questo periodo di prosperità aveva creato violente tensioni sociali. Mentre l'*élite* sociale prosperava ed era soddisfatta, i ceti rurali, i piccoli agricoltori, soffrivano assai a causa della corsa al lusso delle classi più alte (per la struttura sociale cfr. 2 Re 24,14). Probabilmente l'aumento improvviso del livello di vita si risolse in tassazioni più pesanti che gravarono ulteriormente sui poveri, che divennero ancora più poveri (cfr. Am 1,6-7a; 3,9; 4,1-2; 5,11; 6,4-6; 8,4-6).

L'ambiente e il messaggio di Amos. Le diseguaglianze sociali e l'oppressione accelerarono la protesta e il grido di giustizia di Amos. L'interesse del profeta, comunque, non era unicamente concentrato sull'ingiustizia sociale, ma anche sulla pratica religiosa. Secondo Amos le pratiche religiose dell'*élite* rispecchiavano la continuazione dell'ingiustizia in campo sociale, come indicato in 2,7-8, mentre il comportamento religioso dei capi si rivelava privo di significato (4,4ss.; 5,4-6.21-27; 8,10).

Ma cosa significa l'aspra critica del culto e del rituale da parte di Amos? Forse egli intende negare l'efficacia dell'adorazione cultuale? Si oppone al culto di specifici santuari, come quelli di Betel e di Galgala? Richiede un altro tipo di adorazione (cfr. 5,16)? Nel rispondere a queste domande gli studiosi hanno esaminato più approfonditamente l'ambiente sociale di Amos. Chi era Amos? L'intestazione parla di lui come di uno dei *noqdim,* «pastori» (sing. *noqed*) e questa osservazione è ripresa (anche se con un altro termine, *boqer*) in 7,14. Ma nella Bibbia *noqed* non si riferisce a un semplice pastore; Mesa, re di Moab, portava lo stesso titolo (2 Re 3,4). In un testo ugaritico il termine *nqd* è parallelo a *khn*, «sacerdote»: secondo questa ipotesi Amos stesso proveniva da una famiglia sacerdotale.

Amos non ripudia in modo definitivo il culto, ma chiede al suo pubblico di avvicinarsi a Dio. Nella visione contenuta in 9,1, Amos riferisce: «Vidi il Signore che stava presso l'altare». Dio rivela se stesso al profeta nel centro cultuale che è la casa di Dio. Il rimprovero reiterato di Dio: «e non siete ritornati a me» (Am 4,6.8.10.11), e l'invocazione: «cercate me» (5,4.14), che hanno una connotazione cultuale (cfr. 1 Sam 9,9), possono essere compresi come una richiesta di purificazione del culto. Probabilmente, secondo Amos, i centri cultuali di Betel e di Galgala non avevano più la funzione di templi di Dio, perché i fedeli, rincorrendo il lusso e il piacere, dimostravano nell'adorazione la loro insincerità. Amos non richiede un'adorazione totalmente astratta e non si oppone per principio al culto; egli critica aspramente i santuari che legittimano l'oppressione sociale, criticando con ciò l'esistenza dell'ipocrisia religiosa.

I capi verso cui Amos dirige la sua critica sembrano essere adoratori devoti (8,5). Possiamo supporre che il successo politico ed economico dello Stato era considerato dalla classe governante come un segno della protezione di Israele da parte di Dio. Il culto, che assicurava agli adoratori la stabilità del loro modo di vita, serviva all'*élite* sociale come protezione religiosa. Amos attacca questo principio facendo notare che le azioni quotidiane e la giustizia sociale sono inseparabili dal culto e, di fatto, sono la prima richiesta che Dio fa ai suoi fedeli.

Amos attacca anche la credenza comune secondo cui la funzione di Dio è unicamente quella di salvare e di proteggere il suo popolo. Secondo un'attesa abbastanza diffusa, ci sarebbe stato un segno, una rivelazione della vittoria di Dio sui nemici di Israele. Amos rifiuta ciò: «Che sarà per voi il giorno del Signore? Sarà tenebre e non luce» (Am 5,18-20); il giorno sarà un giorno di punizione e non di salvezza. Introducendo l'idea della punizione di Dio, egli l'associa ai crimini sociali e alla corruzione del rito. Amos è radicato nelle tradizioni sacre di Israele (per es. Am 2,9-10; 3,1; 4,10.11; 5,25; 9,7) e le menziona come prova del passato e permanente coinvolgimento di Dio con Israele; ma, per Amos, questo rapporto si sviluppa solo in reazione al comportamento sociale e morale di Israele.

Nel suo racconto autobiografico, Amos menziona la propria occupazione di raccoglitore di sicomori (7,14). Questo è un mestiere che richiedeva continui spostamenti, in particolare perché Tekoa, la città natale di Amos (localizzata a circa 13 km a sud di Gerusalemme), si trovava in un'area in cui i sicomori non crescevano (cfr. 1 Re 10,27). I viaggi di Amos possono chiarire la sua ampia cultura, la profonda conoscenza riguardo al mondo degli affari (cfr. 1,2-2,16) e i contatti con il regno settentrionale di Israele. Si è anche ipotizzato che la città natale di Amos fosse da localizzare in qualche parte nel nord, la qual cosa potrebbe spiegare la sua attività profetica in questa zona; ma nel settentrione non è stata trovata alcuna traccia di una città denominata Tekoa.

Dal punto di vista sociologico dobbiamo considerare che molti profeti (per es. Amos, Michea, Geremia) venivano dalla periferia per predicare contro i centri urbani. I villaggi e le piccole città conservavano una visione chiara e tradizionale del mondo. Città come Samaria erano centri di prosperità (specialmente durante l'età di Amos), di nuovi sviluppi e di cambiamenti sociali. Secondo la ricerca sociologica, non è insolito che un forestiero proveniente da un'area tradizionale sia irritato dalla rottura delle convenzioni che la città propone. Per questo motivo i cambiamenti che sfidarono la visione tradizionalista di Amos provocarono in lui il fuoco della critica e il desiderio di punire i malvagi.

Stile e struttura letteraria. Vi sono state molte discussioni riguardanti la lingua di Amos. Egli fu il primo profeta letterario, ma il suo stile è già ben sviluppato. Ciò significa forse che Amos seguì una tradizione letteraria specifica; se è così, quale? La questione non dovrebbe essere di grande interesse per il lettore moderno, poiché nell'antichità non vi era una differenza significativa tra discorso orale e discorso scritto. Entrambi i generi venivano progettati stilisticamente per essere ascoltati, non per essere letti in silenzio da un singolo lettore. Amos non iniziò una tradizione scritta nuova, bensì continuò una tradizione oratoria già sviluppata.

L'analisi dello stile di Amos rivela importanti variazioni letterarie. Amos impiega i modelli convenzionali del discorso profetico, quali: «così dice il Signore» (per es. 1,3.6.9.11; ecc.), le formule profetiche per la conclusione: «dice il Signore» (2,3.16) e il verdetto profetico: «perciò» (3,2). Usa convenzioni specifiche della letteratura sapienziale, ad esempio la formula 3 x 4 (ripetuta nei capp. 1 e 2), i paragoni e le domande retoriche (3,3-8), e questi due ultimi modi riprendono il linguaggio profano. Utilizza anche il linguaggio rituale, come l'inno (4,13; 5,8-9; 9,5-6) e il lamento (per es. 5,2; cfr. anche 5,16-18 e 6,1). Amos si rivela grande poeta e maestro del linguaggio, con particolari abilità creative, capace di utilizzare le varie forme del discorso in modo efficace. L'obiettivo è piacere al suo pubblico. In 3,3-6 e 3,8, ad esempio, impiega una serie di domande retoriche, che sono il mezzo stilistico più efficace poiché mettono in risalto un concetto con maggior vigore di quanto faccia una affermazione diretta. L'uso del linguaggio figurato rende capace Amos di descrivere in termini concreti le calamità con cui viene in contatto; cfr. per esempio l'uso della similitudine in 2,13 e 3,12.

Il *Libro di Amos* si divide in quattro parti principali: 1) l'intestazione, con la serie di oracoli contro le nazioni, incluse Giuda e Israele (1,1-2,16); 2) una serie di discorsi (capp. 3-6); 3) i racconti delle visioni (7,1-3.4-6.7-9; 8,1ss.; 9,1ss.); e 4) la profezia di salvezza (9,11-15). Secondo alcune ipotesi, le prime tre visioni sono appelli da parte di Amos e dovrebbero essere poste all'inizio del libro. Nella visione in 8,1ss., riguardante il cesto di frutti estivi (*keluv qayiṣ*), la parola «estivi» (*qayiṣ*) riflette un gioco di parole intorno al termine «distruzione» (*qeṣ*), che simboleggia la fine di Israele. Questo gioco di parole può chiarire la psicologia della rivelazione profetica, in cui la considerazione di un oggetto di vita quotidiana viene interpretata in una visione-o in un sogno come un simbolo. La serie dei racconti delle visioni è interrotta da un racconto autobiografico (7,10-17), che narra il conflitto tra Amasia, sacerdote di Betel, e Amos, in cui il sacerdote chiede ad Amos di recarsi a Giuda. Riguardo alla questione dell'inserimento di questo racconto tra le visioni, alcuni studiosi hanno suggerito che la conclusione dell'attacco di Amos ad Amasia: «Israele sarà deportato in esilio lontano dalla sua terra» (7,17) corrisponde alla visione in 8,2: «È maturata la fine per il mio popolo, Israele». Forse per questo motivo un redattore, testimone circa quarant'anni più tardi dell'esilio del sacerdote di Betel e del suo popolo da parte degli Assiri, inserì il racconto di questo evento come segno di adempimento profetico.

Gli studiosi del XIX secolo attribuirono la maggior parte del materiale del *Libro di Amos* ad Amos stesso (eccetto, forse, la profezia del benessere alla fine del libro). La scienza odierna, invece, è più scettica e suggerisce una storia redazionale lunga e complessa. È stato ipotizzato a lungo che la conclusione del libro (9,11-15), una profezia di benessere incentrata sulla casa di Davide (e non sul regno settentrionale o sui suoi sovrani), appartenga ad un periodo posteriore. Anche la profezia contro Giuda in 2,4-5, estranea al contesto, viene considerata posteriore.

Studi recenti hanno tentato di organizzare gli strati redazionali secondo la successione degli sviluppi politici. Secondo Wolff, vi furono sei livelli redazionali, i primi tre nell'VIII secolo: gli oracoli dei capitoli 3-6 (le parole di Amos stesso); gli oracoli diretti contro le nazioni all'inizio del libro e le visioni alla fine; l'inserzione del racconto in prosa riguardante l'episodio di Betel. Nel quarto stadio, nell'età di Giosia, furono aggiunte le dossologie (inni) e l'elaborazione della critica di Amos nei confronti di Betel e del culto locale, che corrisponde alla riforma di Giosia (cfr. 2 Re 23,15). Più tardi vi fu una quinta redazione, deuteronomistica, che ebbe luogo nel periodo dell'esilio; essa aggiunse gli oracoli contro Tiro (1,9-10), Edom (1,11-12) e Giuda (2,4-5). Infine vi fu una redazione dopo l'esilio, che aggiunse i temi riguardanti la salvezza e i temi escatologici, per concludere il libro con una nota positiva. Secondo Coote, il *Libro di Amos* è il prodotto di tre livelli redazionali: 1) le parole di giudizio da parte di Amos indirizzate contro la classe governante; 2) il periodo della riforma di Giuda, che aggiunse gli oracoli di reinterpretazione riguardanti la possibilità di pentimento; 3) un'altra serie di reinterpretazioni per gli abitanti di Giuda in esilio o tornati in patria.

Queste teorie di storia redazionale sono, in ogni caso, speculative, poiché considerano alcuni sviluppi tematici o i cambiamenti nel genere del discorso profetico quali indicazioni di aggiunte posteriori. Esse presuppongono che le condizioni storiche mutate conducano necessariamente a nuove interpretazioni teologiche. Questa nozione di cambiamento sistematico e di reinterpretazione può, invece, essere messa in dubbio alla luce dell'intenzione di Amos di piacere al suo pubblico, e ciò richiedeva varietà stilistica ed enfatica come pure sensibilità nei confronti dell'umore degli uditori. Egli talvolta può aver invocato il pentimento o forse profetizzato un oracolo di salvezza basato sulla sua visione globalmente religiosa del mondo. Tuttavia ciò non significa che Amos fu l'unico autore di tutto il libro. Vi possono essere state inserzioni specifiche (per es. 5,13) che, comunque, non implicano un processo redazionale sistematico.

BIBLIOGRAFIA

S.P. Carbone e G. Rizzi (curr.), *Il libro di Amos*, Bologna 1993.
P. Bovati, *Il libro del profeta Amos*, Roma 1995.
R.B. Coote, *Amos among the Prophets*, Philadelphia 1981.
A.S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos*, Oslo 1961 (2ª ed.).
J.L. Mays, *Amos. A Commentary*, Philadelphia 1969.
H.W. Wolff, *Joel and Amos*, a cura di D. McBride, Philadelphia 1977.

YEHOSHUA GITAY

'ANAN BEN DAVID (attivo a Baghdad nella seconda metà dell'VIII secolo d.C.), fondatore della setta ebraica dei caraiti. Secondo la tradizione rabbanita, citata per la prima volta dall'autore caraita Eliyyahu ben Avraham (XII secolo), 'Anan fu rimosso dalla carica di esilarca (capo laico della comunità ebraica in Iraq e rappresentante alla corte del califfo musulmano) per via di tendenze considerate eretiche. Quando la carica passò a suo fratello minore, Ḥananiyah, i seguaci di 'Anan (chiamati ananiti o in arabo *'ānānīyah*) dichiararono quest'ultimo loro esilarca. Poiché quest'azione equivaleva a una sfida aperta al diritto usuale del califfo di confermare il neoeletto esilarca, 'Anan fu messo in prigione e condannato alla pena capitale. Un compagno di prigionia musulmano (secondo le fonti ebraiche si tratterebbe di Abū Ḥanīfah, il fondatore della scuola giuridica musulmana ḥanafita) gli consigliò di farsi strada, attraverso la corruzione, fino a giungere al califfo e quindi di discolparsi sostenendo che gli ananiti erano una denominazione religiosa distinta dai rabbaniti e che per questo avevano il diritto di avere il proprio esilarca. 'Anan seguì il consiglio, fu discolpato e venne liberato.

La storicità di questo aneddoto resta difficilmente verificabile. L'opposizione alla tradizione post-biblica, o talmudica (la cosidetta legge orale, distinta dalla legge scritta nell'Antico Testamento) e il grido «Torniamo alla Bibbia!» sono anteriori di parecchi secoli a 'Anan, e si conoscono i nomi dei capi di tali movimenti antitradizionalisti attivi nel periodo immediatamente precedente a 'Anan. Questi movimenti erano presenti soprattutto nelle remote province dell'impero musulmano, tra le comunità ebraiche che dovevano essere composte in certa misura da emigranti dalle metropoli irachene; questi ultimi, appartenenti alle classi meno abbienti di artigiani e contadini, si sentivano oppressi dalla burocrazia rabbinica laica e religiosa, che li caricava oltre misura di tasse speciali imposte per il proprio mantenimento.

Di sicuro 'Anan apparteneva alla classe aristocrati-

ca rabbanita e possedeva una grande erudizione: la prima figura, alla guida della setta, che presentasse contemporaneamente queste due prestigiose qualifiche. Inoltre sembra che sia stato il primo a comporre un codice completo per studiosi delle leggi (non rabbiniche) della setta, basato formalmente solo sulla Bibbia. Il codice fu scritto in aramaico, la lingua della maggior parte dei talmudisti, ma è conosciuto con il titolo ebraico di *Sefer ha-miṣwot* (Libro dei precetti). Dell'opera fino ad ora sono stati scoperti solo dei frammenti. Il codice comprende concise formulazioni di leggi, ma nessuna polemica contro i dogmi o le leggi rabbiniche, e mostra 'Anan come un rigoroso e ascetico maestro piuttosto che come un ambizioso cacciatore di potere laico.

'Anan è stato sicuramente influenzato, per certi aspetti, da precedenti insegnamenti antitradizionalisti, anche se questa influenza non deve essere esagerata. È stato un pensatore deciso e indipendente. Studiosi caraiti successivi furono in disaccordo con lui circa la formulazione di molte questioni legali e lo accusarono di aver copiato troppo dalla legge rabbinica. Il fatto, poi, che prediligesse il metodo analogico nella deduzione di nuove regole dai testi biblici può indicare una certa influenza della giurisprudenza musulmana.

Tradizioni successive attribuiscono a 'Anan un'opera sulla trasmigrazione delle anime e affermano che egli considerava Gesù e Muḥammad dei profeti ispirati inviati alle loro rispettive nazioni, ma queste tradizioni non sono sostenute da nessuna prova evidente.

Gli ananiti, che non furono mai numerosi, vennero infine assorbiti dai caraiti. I diretti discendenti maschi di 'Anan ebbero il privilegio di portare il titolo onorifico di principe (*nasi'*) e tali erano considerati dai caraiti, anche se in realtà il loro potere era molto limitato e, tranne una o due eccezioni, in generale non si distinsero come studiosi.

[Vedi *CARAITI*].

BIBLIOGRAFIA

L. Nemoy, *Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity*, in «Hebrew Union College Annual», 7 (1930), pp. 317-97. Per il compendio redatto da Qirqisānī degli insegnamenti ananiti, cfr. pp. 383-86.

L. Nemoy, *Anan ben David. A Reappraisal of the Historical Data*, in A. Scheiber (cur.), *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw*, Budapest 1947, pp. 239-48, rist. in Ph. Birnbaum (cur.), *Karaite Studies*, New York 1971.

L. Nemoy, *Karaite Anthology*, New Haven 1952. Cfr. in modo particolare le pp. 3-20, 51-52 e 395. Include una lista di frammenti pubblicati del *Libro dei precetti*. Il frammento pubblicato da Sokolov è stato riedito da Z. Harkavy in «Jewish Quarterly Review», 66 (1975), pp. 109-19 (con traduzione inglese di L. Nemoy).

S. Poznanski, *Anan et ses écrits*, in «Revue des études juives», 44/45 (1902).

LEON NEMOY

ANIMA (Concezioni ebraiche). A differenza dei termini egizi e accadici tradotti con «anima» (per es., *ba*, *ka*, *khu*, *shimtu*, *shedu*, *ishtaru*), le più importanti parole ebraiche che esprimono questo concetto (*nefesh*, *neshamah* o *nishmah* e *ruaḥ*) in origine non si riferivano all'aspetto, al destino, al potere o a influssi soprannaturali, ma alla respirazione – l'elemento intimo, animatore della vita. La Bibbia ebraica opera una distinzione fra spirito e carne, ma non accetta il tipo di dualismo tra corpo e anima caratteristico del pensiero greco. I termini ebraici che indicano l'anima si richiamano di solito a un'attività o a una caratteristica del corpo o ad un intero essere vivente. «Affliggere l'anima» significa praticare la mortificazione fisica (Lv 16,29ss.).

L'ebraico *nefesh*, solitamente tradotto come «anima», indica il respiro, così come il termine *neshamah* (o *nishmah*), divenuto il più comune per indicare l'anima nell'ebraico postbiblico. I verbi formati dalle radici di queste parole (*nafash* e *nasham*) significano «respirare». Le due parole si trovano congiunte in *Genesi* 2,7, che narra come il primo uomo (*adam*) ricevette il respiro della vita (*nishmat ḥayyim*) da Dio e divenne un'anima vivente (*nefesh ḥayyah*). Un altro significato di *nefesh* è «vita», in particolare vita animale. In questo caso l'anima è una sorta di principio materiale vitale, separabile dalla sostanza inerte (*basar*) del corpo. *Neshamah*, invece, indica a volte specificatamente la vita cosciente o l'intelligenza. Anche *nefesh* può indicare stati mentali, in particolare forti emozioni o desideri fisici. Talvolta *nefesh* esprime capacità umane, come l'eloquenza.

Il termine *ruaḥ*, che viene spesso reso con «spirito», indica poteri o atti esterni al corpo e ha spesso il significato di «vento». *Ruaḥ* è la misteriosa vitalità insita nel corpo materiale, considerata un dono divino. *Ruaḥ* designa a volte forze esterne al corpo operanti al suo interno, per mezzo suo o delle facoltà mentali. Queste forze sono degli stati di esaltazione e di depressione al di là dell'esperienza ordinaria, che vanno e vengono «come il vento» (l'esempio più chiaro dei vari significati di *ruaḥ* in un solo passo è Ez 37,1-14, la visione della valle delle ossa inaridite).

Secondo la Bibbia ebraica, un essere umano morto resta in possesso dell'anima finché entra nello She'ol, un luogo ombroso, a volte sinonimo di sepolcro, dove la vitalità e l'energia associate alla vita terrena subisco-

no una drastica diminuzione. Poiché sia l'anima che il corpo entrano nello She'ol, la successiva dottrina della resurrezione (espressa in Is 24-27 e Dn 12) indica un ritorno alla vita sotto i due aspetti. La prima chiara traccia nel pensiero ebraico di una dottrina della sopravvivenza personale alla morte, nell'ambito di una resurrezione universale, appare negli scritti intorno alla rivolta degli Asmonei (166-164 a.C.). Da quest'epoca tale dottrina vede accresciuta la sua importanza, fino a diventare un dogma centrale, che, in seguito, farà parte della dottrina fondamentale del Cristianesimo.

L'opera del canone ebraico che esprime più esplicitamente l'idea della resurrezione è il *Libro di Daniele.* Il capitolo finale di questo testo ebraico-aramaico del II secolo a.C. spiega alcuni dettagli del divino giudizio delle nazioni con una rivelazione «segreta», in cui si rende noto che in un tempo futuro molti tra i morti si leveranno a vita eterna, mentre alcuni si leveranno soltanto a perpetua sofferenza. Riferimenti al concetto di resurrezione si trovano anche in Is 26, che gli studiosi moderni considerano parte di un rimaneggiamento tardivo del testo. Il passo allude alla resurrezione personale, che, si afferma, sarà limitata a determinate categorie di defunti e alle ombre o *refa'im.* L'originaria natura dei *refa'im* nella mitologia cananea è oggetto di continua discussione, ma nei contesti biblici essi vengono in genere descritti come spiriti impotenti.

La «rugiada di luce» menzionata in Is 26, come anche negli apocrifi (per es. *1 Bar.* 29,7; 73,2; *1 Enoch* 60, [illegible] suggerisce idee di fertilità ripristinata e nella tradizione ebraica appare associata alla resurrezione individuale e alla resurrezione universale. Tuttavia, i passi di *Daniele* e di *Isaia* relativi al ruolo dell'anima nella resurrezione sono ambigui e hanno determinato molte speculazioni, spesso contraddittorie. I sadducei, nel I secolo d.C., seguirono un'interpretazione letterale delle Scritture accettate e negarono che contenessero l'idea di resurrezione universale. Ma i farisei e i loro successori, i tannaiti (I e II secolo d.C.) e gli amorei (dal III al V secolo d.C.), erano convinti che le Scritture, correttamente interpretate alla luce di un insegnamento orale tramandato da Mosè e dai successivi profeti, fossero colme di segni e di allusioni relativi al mondo a venire.

Visioni rabbiniche. Una sintesi delle concezioni dell'anima nella letteratura rabbinica può fornire un'immagine troppo uniforme di questo materiale, che venne elaborato nel corso di molte generazioni. Le affermazioni sparse in questa vasta letteratura possono sembrare, se citate isolatamente, pura speculazione o affermazioni dogmatiche, ma nel loro contesto hanno spesso carattere essenzialmente polemico. Date le contraddizioni, esplicite e implicite, così abbondanti nel Talmud, è impossibile individuare un sistema, o più sistemi, compiutamente articolati; è però possibile tentare un compendio delle visioni maggioritarie e delle posizioni più influenti.

La stretta connessione tra anima e corpo, caratteristica della visione biblica del mondo, viene mantenuta nella letteratura rabbinica. Il Talmud Palestineste (T.P., *Kil.* 8,4,31c) attribuisce l'origine delle diverse parti del corpo fisico ai genitori umani, mentre lo spirito, la vita e l'anima sono attribuiti a Dio. Così è istituita una dualità più netta di quella riconosciuta nella Bibbia ebraica, ma l'anima viene considerata come l'elemento attivo e perciò responsabile del peccato, mentre il corpo ne è solo il veicolo. Una simile posizione si rivela contraria alle visioni greche note nel Giudaismo ellenistico, nelle quali il corpo viene visto come una trappola che avvilisce od ostacola l'anima. Secondo Kaufmann Kohler ed Ephraim Urbach (rispettivamente in *Jewish Theology* e *The Sages*), questa visione del corpo come fonte di peccato e di impurità non è presente nell'Ebraismo rabbinico. Urbach concludeva, inoltre, che né il concetto di immortalità dell'anima, separata dal corpo, né l'idea della sua trasmigrazione in altri corpi sono rabbinici. L'assenza di antiche e autorevoli dichiarazioni su tali problemi consentì speculazioni assai differenti nell'ambito del pensiero ortodosso ed eterodosso. L'Ebraismo talmudico, come mostra Urbach, scoprì la dualità morale esistente all'interno dell'anima, che contiene impulsi buoni e cattivi. Fra questi ultimi: le tendenze proprie degli esseri umani all'ambizione, all'egocentrismo e all'invidia, tendenze che vanno controllate piuttosto che estirpate. Il Talmud presenta l'anima come entità soprannaturale creata e donata da Dio e congiunta ad un corpo terrestre (T.B., *Ber.* 60a). Dio riprende l'anima al momento della morte, per restituirla in seguito al corpo morto.

Visioni analoghe dell'anima vengono elaborate altrove nel Talmud e negli antichi *midrashim*, tuttavia non senza voci contrastanti. Tra queste, il concetto di preesistenza dell'anima, che, sostiene Urbach, compare nei detti rabbinici solo dopo il III secolo d.C. Secondo alcuni, tutte le anime umane vennero generate durante la creazione come parti del «vento di Dio», inteso qui come «spirito» (T.B., *'A.Z.* 5a, *Yev.* 62a; *Gn. Rab.* 8,1; 24,4). Le anime nate dimorano in un *guf* («corpo»; i commentatori suggeriscono «deposito») fra i tesori dell'*'aravot*, il settimo cielo, dove si trovano anche le anime dei giusti e la «rugiada di luce» con cui Dio resusciterà i morti (T.B., *Ḥag.* 12b; *Yev.* 62a; *Shab.* 152b). Il Messia verrà quando Dio avrà creato quelle anime che fin dal principio aveva intenzione di creare (T.B., *'A.Z.* 5a; *Yev.* 62a; *Nid.* 136; *Gn. Rab.* 24,4; cfr. anche *Apocalisse di Ezra* 4,35).

Secondo alcuni, Dio costringe le anime, scelte o ap-

pena create, a entrare nel ventre al momento del concepimento. Anche dopo che l'anima è entrata in questo mondo, non è completamente dimentica delle sue origini e non è priva della protezione divina. È accompagnata dagli angeli (T.B., *Ber.* 60b, fine; T.B., *Shab.* 119a), e di notte, mentre il corpo dorme, ascende al cielo, dal quale ritorna con una vita rinnovata per il corpo (*Gn. Rab.* 14,9; probabilmente implicito in T.B., *Ber.* 60a). Durante il Sabato il corpo gode del possesso di un'«anima supplementare», che proviene da Dio e a Dio ritorna, come Shim'on ben Laqish scoprì grazie a un'ingegnosa traduzione della parola *wa-yinafash* in *Esodo* 31,17 (T.B., *Beiṣ.* 16a, *Ta'an.* 27b).

Sebbene l'anima abbia protestato all'atto della sua incarnazione e della sua nascita nel mondo, protesta anche all'atto della morte del corpo. Essa aleggia intorno al corpo morto per tre giorni, sperando nel ritorno della vita (*Tanḥuma'*, Miqeṣ 4, Pequde 3; cfr. T.B., *Shab.* 152a). Infine l'anima lascia il corpo e attende la resurrezione, quando l'una e l'altro saranno riuniti e giudicati insieme (T.B., *San.* 91). Per quanto riguarda il destino dell'anima nel frattempo, secondo alcuni le anime dei giusti resteranno con Dio, quelle dei malvagi vagheranno nell'aria o saranno scagliate dagli angeli da un capo all'altro del mondo (T.B., *Shab.* 152b).

Non tutti risorgeranno. La generazione distrutta nel Diluvio, gli uomini di Sodoma (*San.* 10,3) che furono puniti con il totale annientamento, e, con appropriata ironia, coloro che negarono la dottrina della resurrezione non ritorneranno in vita. Sono stati fatti tentativi di collegare la dottrina dell'anima e quella della resurrezione ai concetti ebraici di dovere e di pietà religiosa (per es. T.B., *Ket.* 111b), problema che verrà lungamente trattato da filosofi e mistici dei secoli successivi.

Visioni filosofiche. La speculazione filosofica nell'Ebraismo sorse per il desiderio di riconciliare la tradizione ebraica con il dibattito intellettuale contemporaneo. Nella filosofia ebraica medievale, lo sforzo di riconciliazione guardava a due forme opposte di pensiero, il Platonismo e l'Aristotelismo, letti entrambi sotto l'influsso dei commenti neoplatonici e di testi di falsa attribuzione, come gli estratti di Plotino che circolavano come *Teologia di Aristotele*. Isaac Husik osservò (1916) che in generale i filosofi ebrei esitavano tra 1) la nozione platonica di anima come entità distinta che entra nel corpo da un mondo spirituale e che agisce usando il corpo come strumento e 2) la nozione aristotelica secondo la quale, per quanto riguarda le facoltà minori, quali il senso, la memoria e l'immaginazione, l'anima costituisce semplicemente una forma del corpo fisico e perisce con esso. I filosofi ebrei trovarono riferimenti biblici a supporto di entrambe le visioni, nonostante la seconda presentasse una divisione più netta tra l'umano e il divino.

Filone di Alessandria (morto intorno al 45/50 d.C.) tentò di riconciliare la filosofia greca, soprattutto la platonica e la stoica, con la Scrittura, in particolare il Pentateuco. Operò questa riconciliazione con un accorgimento mutuato dai Greci, il metodo interpretativo allegorico, che gli stoici avevano adottato per l'epica omerica. Filone accettava gran parte della distinzione greca fra anima e corpo, compresa la credenza che il corpo e i suoi desideri fossero la causa della contaminazione dell'anima, essendo il corpo una prigione da cui l'anima deve fuggire. L'uomo è in relazione con il mondo dei sensi attraverso il corpo e le parti (o funzioni) inferiori dell'anima, ma attraverso la ragione è in relazione con il regno soprasensibile, divino, al quale la parte superiore dell'anima aspira a ricongiungersi. Per Filone, il dovere religioso è quello di conseguire l'unione dell'anima individuale con il Logos divino, trascendendo sia il mondo materiale che i limiti dell'anima razionale.

Nell'adattamento filoniano della dottrina platonica, c'è un Logos trascendente, preesistente, incorporeo, proiezione diretta delle idee della mente di Dio, e c'è anche un Logos immanente, la totalità del potere di Dio presente nel mondo materiale. Il mondo intelligibile del Logos trascendente costituisce il modello per il nostro mondo, in cui tutte le cose, comprese le anime individuali, o intelligenze, sono riflessi delle idee, o immagini, quali vengono mediate attraverso il Logos immanente. Subito al di sotto del Logos immanente, discendendo da Dio, si trovano le anime razionali, incorporee, che possiedono la natura degli esseri viventi. Alcune di queste erano, o saranno, incarnate in corpi umani; altre non sono mai state e mai saranno incarnate. Questi ultimi esseri vengono classificati in base al loro livello intrinseco di somiglianza con il divino. Si trovano nei cieli e nell'aria, e sono noti ai Greci come *daimones*, ovvero (secondo l'etimologia fornita da Platone in *Cratilo* 398b) «conoscitori», ma in ebraico sono chiamati *mal'akhim*, «messaggeri», poiché sono messaggeri di Dio nei suoi rapporti con il mondo creato. I traduttori delle Scritture li hanno chiamati «angeli», vale a dire «messaggeri».

L'anima razionale umana, frammento del Logos in forma umana, può ottenere un'esistenza separata a un nuovo livello, mentre gli angeli non ne sono in grado. Senza il sostegno di Dio, tuttavia, l'anima razionale perirebbe, dissolvendosi e scomparendo nel suo originario stato indistinto. La distruzione personale è il destino dei malvagi. Le anime dei giusti, dei saggi e dei virtuosi saranno condotte più o meno vicino a Dio secondo i loro meriti. Alcuni possono raggiungere il livello degli angeli più elevati al di sotto del Logos immanen-

te, come Elia, altri possono arrivare al livello delle idee del mondo intelligibile, come Enoc. Mosè, l'uomo più perfetto, che consegnò la legge più perfetta con cui le anime si regolano e si perfezionano, sta al di sopra di tutte le specie e di tutti i generi creati, al cospetto di Dio stesso. Filone tenta così di collegare l'ascesa platonica dell'anima con le idee platoniche, valendosi del concetto biblico di profezia e di elezione. Non c'è spazio per una resurrezione del corpo ricongiunto con l'anima.

Gli scritti di filosofia e di teologia sistematica tra le fonti ebraiche ricompaiono più tardi, nel IX e nel X secolo, in risposta alle scuole filosofiche dell'Islamismo. L'opera di Yiṣḥaq Yisra'eli (circa 850-950) rivela un'origine in gran parte platonica. Yisra'eli credeva nella sostanzialità e nell'immortalità dell'anima, della quale distingueva tre tipi in ogni essere umano. La prima è l'anima razionale, che riceve la sapienza, distingue il bene dal male ed è soggetta a punizione per il peccato. La seconda è l'anima animale, che gli uomini hanno in comune con le bestie e che presiede alla percezione sensoriale e controlla il movimento, ma non ha rapporti con la realtà e può giudicare solo in base alle apparenze. La terza è l'anima vegetativa, responsabile della nutrizione, della crescita e della riproduzione; non possiede percezione sensoriale né capacità di movimento. Queste distinzioni, con maggiori o minori varianti, sarebbero diventate comuni negli scritti ebraici, come in quelli musulmani e cristiani.

Contemporaneo più giovane di Yiṣḥaq Yisra'eli, Sa'adyah ben Yosef, o Sa'adyah Gaon (circa 882-942), sintetizzò le proprie idee sull'anima nel sesto trattato del suo *Libro delle credenze e delle opinioni* (versione araba, *Kitāb al-amānāt wa-al-I'tiqādāt*, terminato circa nel 933; parafrasi e traduzione completa in ebraico come *Sefer ha-emunot we-hade'ot*). Sa'adyah segue la meno diffusa e accettata delle dottrine talmudiche e midrashiche, secondo la quale l'anima si formerebbe al completamento del corpo e la creazione di anime sarebbe continua. Egli accetta, tuttavia, il limite predeterminato del numero complessivo di anime. Sostiene la localizzazione dell'anima nel cuore, dimostrandola mediante i sintomi dei termini biblici, oltre che con categorie fisiologiche medievali che collocavano la coscienza nel cuore. Come le sfere celesti, l'anima è perfettamente trasparente, di modo che, anche se permea il corpo attraverso vasi che partono dal cuore, è troppo tenue per essere vista. Allorché l'anima lascia il corpo, viene custodita fino al momento del Giudizio Finale, quando è restituita al suo corpo per affrontare il giudizio di Dio. Grazie alla loro pura natura celestiale, le anime dei saggi e dei giusti salgono alle sfere celesti. Le anime dei malvagi, al contrario, intorbidite dalle impurità della loro vita terrena, dopo la morte vagano senza scopo tra gli elementi inferiori. Non appena l'anima lascia il corpo, è turbata al pensiero della disintegrazione di quella che era la sua dimora. Le anime dei malvagi, attaccate alle cose terrene, ne sono gravemente afflitte; lo sono assai meno le anime pure che iniziano presto la loro ascesa.

Sa'adyah impiegò i metodi delle dottrine filosofiche arabe per strutturare un'esposizione razionalizzata di alcune teorie talmudiche dell'anima. Per la maggior parte i suoi successori si accontentarono di somiglianze più generiche, preferendo concentrarsi sulla certezza di immortalità e di ricompensa personale. Shelomoh ibn Gabirol (circa 1021-1058), uno dei grandi poeti liturgici ebrei della Spagna medievale, mise in relazione l'anima con la natura dell'universo. Per Ibn Gabirol, neoplatonico, l'anima umana individuale è parte dell'anima del mondo ed è dotata di una facoltà superiore rispetto all'anima razionale: l'immediata intuizione intellettuale. L'anima comprende tutte le forme di esistenza nella sua essenza ed è in grado di intuirle. Ibn Gabirol separa l'anima da Dio attraverso un'intricata serie di emanazioni, ma a molti sembrò che questa concezione attribuisse all'anima umana qualità eccessivamente divine.

Un'elaborazione del concetto di anima secondo il pensiero ebraico fu tentata da un altro poeta-filosofo spagnolo, Yehudah ha-Lewi (circa 1058-1141), nel suo dialogo arabo *Al-Khazari* o *Kuzari* (Libro dei Khazari o Libro della confutazione e in difesa della fede disprezzata). Ha-Lewi sostiene che il Neoplatonismo eclettico non erra affatto quando insegna agli uomini a ricercare la comunione col divino mediante la sottomissione al razionale degli elementi organici ed emozionali, o vegetativi ed animali, dell'anima. Egli afferma che esiste un'altra facoltà dell'anima, la facoltà religiosa, capace di cogliere le verità e le esperienze al di là della portata della sola ragione, così che la sostanza immateriale delle facoltà superiori dell'anima diventa indistruttibile e immortale, assimilando concetti universali ed eterni. Secondo ha-Lewi, soltanto il Giudaismo rabbinico è capace di alimentare questa facoltà superiore, religiosa dell'anima. Conducendo una vita moderata e morale, l'anima consegue l'immortalità e l'intimità con Dio.

L'approccio neoplatonico di Shelomoh ibn Gabirol fu ripreso, nei decenni seguenti, da un altro poeta spagnolo, Mosheh ibn Ezra (1070-1138), il cui pensiero si ritiene sia stato influenzato dai ṣūfī. Ibn Ezra credeva nella preesistenza dell'anima individuale e nella trasmigrazione delle anime fino a che non acquisissero sapienza sufficiente per ricongiungersi con la loro fonte nell'anima del mondo. Chiaramente aristotelica è invece l'opera di Avraham ibn Daud (1100-1180), storico

ed astronomo spagnolo, il quale sosteneva che l'anima è la forma del corpo, che sa cogliere idee universali, sa distinguere fra bene e male e che sopravvive al corpo. Ibn Daud criticava l'idea della preesistenza dell'anima come illogica, sostenendo che se un'anima preesistente moriva con il corpo, la loro unione era priva di scopo, mentre se sopravviveva al corpo, la loro temporanea unione era del pari inutile.

Tuttavia, nel XII secolo l'influsso prevalente non fu quello di Ibn Daud, ma quello di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204). Nella sua principale opera filosofica, *La guida dei perplessi* (circa 1190), fonda la sua teoria dell'anima sul pensiero aristotelico, conosciuto attraverso i grandi commentari arabi di Ibn Sīnā (Avicenna) e di al-Fārābī e su testi biblici interpretati attraverso una complessa teoria del significato del linguaggio scritturale. Per Maimonide, l'anima completa, o *nefesh*, ha la stessa estensione del corpo fisico e non ne è separabile. Ha cinque funzioni, vale a dire: 1) la nutritiva, 2) la sensibile, che consiste nei cinque sensi, 3) l'immaginativa, 4) l'appetitiva, che si manifesta in desideri ed emozioni, e 5) la razionale. La funzione razionale consta a sua volta di 1) un aspetto riflessivo, che acquisisce conoscenza e formula giudizi etici 2) un aspetto pratico e 3) un aspetto teoretico, che riguarda la conoscenza delle realtà immutabili.

La facoltà razionale è duplice. L'intelletto materiale, latente in tutti gli esseri umani, può essere sviluppato nell'intelletto acquisito tramite l'uso appropriato della mente. L'intelletto acquisito è una facoltà dell'anima e perisce con il corpo; può elaborare correttamente concetti generali sul mondo e, una volta che questi siano stati elaborati, l'anima razionale assimila i corrispondenti pensieri dell'intelletto attivo, emanazione attraverso la quale Dio governa il mondo materiale. In tal modo elementi di divinità entrano nell'intelletto acquisito. Se l'anima è stata indirizzata alla contemplazione della natura di Dio e del mondo, l'intelletto acquisito viene sostituito dall'intelletto attualizzato, che consiste nei concetti generali ricevuti dall'intelletto attivo. Quando il corpo muore, le facoltà inferiori dell'anima vengono distrutte, ma l'intelletto attualizzato, essendo di origine divina, si ricongiunge con Dio tramite l'intello attivo. Grazie alla contemplazione razionale, queste anime vengono ricompensate con l'immortalità. L'anima di coloro che si abbandonarono ai sensi e alle emozioni perirà insieme col corpo. Nonostante credesse nella resurrezione, Maimonide la considerava una condizione temporanea, in cui le anime dei giusti si trovano prima di staccarsi completamente dal mondo fisico (cfr. il suo *Trattato sulla resurrezione*).

La minaccia alle fedi religiose tradizionali rappresentata dall'intellettualismo maimonideo non fu affrontata con successo fin verso la fine del XIV secolo, nel *Or Adonai* (Luce del Signore) di Ḥasdai Crescas. Crescas attaccò la teoria dell'anima come forma coestensiva del corpo fisico. Egli rifiutò anche il postulato che la ragione costituisca il tratto distintivo dell'anima umana. Sosteneva che la volontà e le emozioni sono parti fondamentali della natura umana e non semplici turbamenti del corpo che, insieme alla carne, vanno scartati; sopravvivono alla morte del corpo e rivestono un ruolo determinante per la condizione ultima e il destino dell'anima. Affermava che l'istruzione e la pratica religiose sono corrette se rivolte alla formazione della volontà e delle emozioni, piuttosto che della ragione.

Visioni qabbalistiche. Secondo la Qabbalah, l'uomo è un essere spirituale il cui corpo è un semplice involucro esterno. Sono essenzialmente tre le differenti parti dell'anima nel pensiero qabbalistico, designate con i termini ebraici *nefesh*, *ruaḥ* e *neshamah*. *Nefesh* è l'elemento vitale ed entra nel corpo all'atto della nascita; governa l'aspetto fisico e quello psicologico dell'io. Di contro, *ruaḥ* e *neshamah* vanno sviluppate attraverso la disciplina spirituale. *Ruaḥ* si attua quando un individuo sa dominare il corpo e i suoi desideri ed è pertanto connessa con gli aspetti etici della vita. *Neshamah* è la parte più alta dell'anima e si genera attraverso lo studio della Torah e l'osservanza dei comandamenti. Lo studio della Torah risveglia i centri superiori, grazie ai quali l'individuo raggiunge la capacità di conoscere Dio e i segreti della creazione.

Secondo Gershom Scholem, la Qabbalah trasse questa suddivisione dell'anima principalmente dal Neoplatonismo ebraico, introducendovi elaborazioni teosofiche e mitiche. Nella Qabbalah, *neshamah* è quella parte dell'anima che è scintilla del divino ed è unicamente interessata alla conoscenza di Dio. Secondo il testo fondamentale della letteratura qabbalistica del XIII secolo, lo *Zohar*, ogni parte dell'anima ha origine nel mondo delle *sefirot* (le emanazioni di Dio). *Nefesh* ha origine nella *sefirah* Malkhut («regno»), l'emazione inferiore, corrispondente alla Comunità di Israele. *Ruaḥ* ha origine in Tif'eret («magnificenza»), la *sefirah* centrale, nota anche come Rahamim («misericordia»). *Neshamah* scaturisce della terza *sefirah*, Binah («comprensione»). Alle *sefirot* vengono assegnati aspetti femminili e maschili e l'anima ha origine dall'unione di questi archetipi maschili e femminili, assumendo la forma degli uni o degli altri solo nelle sue emanazioni verso il basso.

Dopo la compilazione dello *Zohar*, furono introdotte due parti supplementari dell'anima, *ḥayyah* e *yeḥidah* («vita» e «uno solo»; cfr. Sal 22,21), collocate a un livello superiore rispetto alla *neshamah* e raggiungibili solo da individui spiritualmente evoluti. L'anima del Messia, che si trovava a livello di *yeḥidah*, ebbe origine

della *sefirah* Keter («corona»), la più alta delle emanazioni.

Secondo la Qabbalah, *nefesh*, *ruaḥ* e *neshamah* hanno diversi destini dopo la morte. *Nefesh* aleggia sopra il corpo per un certo periodo; *ruaḥ* va in un regno terreno assegnatole in base alla sua virtù e *neshamah* ritorna alla sua dimora con il divino. Solo *nefesh* e *ruaḥ* sono soggette a punizione.

Nel pensiero di Isaac Luria (1534-1572) e dei suoi discepoli, la dottrina della metempsicosi venne incorporata nei concetti della natura e del destino della creazione e della missione del popolo ebraico. Il compito del *tiqqun*, ossia la restaurazione o reintegrazione dell'universo materiale contaminato nel modello divino di esistenza, è affidato all'anima umana, che cerca e redime le scintille di divinità sparse per il mondo. Alla maggior parte delle anime vengono date numerose occasioni di adempiere questo compito, ciò che costituisce una sorta di reincarnazione, considerata dagli antichi mistici ebraici una forma di punizione o di espiazione dei peccati. Nel sistema lurianico, i precetti rituali sono importanti per ottenere il *tiqqun*, sia per l'anima individuale sia per il mondo intero.

BIBLIOGRAFIA

Per le teorie ebraiche dell'anima, cfr. L. Jacob, *A Jewish Theology*, New York 1973. Per le visioni antiche della personalità umana e del problema della morte, cfr. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I-III, Leipzig 1933-1939. Sul periodo postbiblico, cfr. L. Ginzberg, *The Legend of the Jews*, I-VII, 1909-1935, Philadelphia 1937-1966 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-, Milano 1995-2003). La sua indagine comprende la letteratura intertestamentaria e gli scritti dei Padri della Chiesa sugli eventi biblici, come anche fonti ebraiche fino al XIX secolo.

Anche se ormai superato, G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-III, 1927-1930, Cambridge/Mass. 1970, resta una trattazione classica della letteratura settaria postbiblica, in particolare degli apocrifi e dell'antica letteratura talmudica e midrashica. Sui concetti di anima, cfr. I, pp. 368-71, 404 e 486-89; II, pp. 279-322 («Ricompensa dopo la morte»), 353 e 377-95 («Escatologia»); III, pp. 148 (nota 206), 196 e 204. Lavoro più aggiornato e dettagliato e che abbraccia un periodo più ampio è E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I-II, 1969, Jerusalem 1975. Il capitolo intitolato «Uomo», nel vol. I, tratta in modo circostanziato le visioni talmudiche e midrashiche dell'infusione dell'anima, della preesistenza e della coscienza embrionale, come anche i concetti a questi correlati, e cerca di dedurre dalle fonti l'attribuzione e la cronologia relativa ed assoluta delle enunciazioni. Le note alle pp. 754-800 nel vol. II e la bibliografia, alle pp. 1061-62, citano molti studi secondari precedenti. Un'opera specifica è S. Spiegel, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice. The Akedah*, 1950, Philadelphia 1967, che contiene un capitolo sul distacco dell'anima dal corpo e sulla rugiada della resurrezione nella letteratura midrashica.

Una recente, ampia indagine in prospettiva filosofica è J. Guttman, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, 1933, New York 1964. Articoli sul concetto ebraico di anima tratti dall'*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, sono stati raccolti, insieme a nuovo materiale, in un unico volme: S.T. Katz (cur.), *Jewish Philosophers*, New York 1975. Sulla filosofia di Filone, cfr. H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Cambridge/Mass. 1947, specialmente il cap. VII, «Souls, Angels, Immortality», nel vol. I. I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 1916, New York 1969, è uno studio dettagliato delle filosofie ebraiche del Medioevo. Per la concezione medievale di anima è utile, benché piuttosto circoscritto, P.D. Bookstaber, *The Idea of Development of the Soul in Medieval Jewish Philosophy*, Philadelphia 1950.

Articoli di G. Scholem scritti per l'*Encyclopaedia Judaica* sono stati raccolti in *Kabbalah*, New York 1974, specialmente *Man and His Soul (Psychology and Anthropology of the Kabbalah)* e *Gilgul*, sulla trasmigrazione delle anime.

JACK BEMPORAD

ANNO EBRAICO. Il termine ebraico *ḥodesh*, impiegato nella Bibbia con il valore di «mese», significa «ciò che viene rinnovato» e fa riferimento al periodo di luna nuova. Quindi il calendario ebraico segue le fasi lunari, dal momento che il primo giorno di ogni mese è chiamato Ro'sh Ḥodesh («nascita della luna»). Alcuni mesi comprendono ventinove giorni, altri trenta. Quando il mese precedente conta ventinove giorni, Ro'sh Ḥodesh viene celebrato per due giorni come una festività minore, se invece i giorni sono trenta la celebrazione della festa ne occupa uno solo. Nel Pentateuco (Es 12,2) il mese in cui il popolo di Israele fuggì dall'Egitto viene contato come il primo dell'anno, quindi quando la Bibbia fa riferimento al terzo mese, al settimo e così via, inizia il computo dal mese dell'esodo. Ma la festività della Pasqua, che celebra l'esodo, in *Deuteronomio* 16,1 viene fatta cadere nel mese di Abib ('Av, «maturazione»). Si ipotizza che questo particolare esprima l'esigenza che la Pasqua cada sempre in primavera, e che quindi il calendario lunare ebraico presupponga un calendario solare naturale, analogo a quelli utilizzati in gran parte delle società antiche. Di conseguenza venne introdotto un sistema di intercalazione che consentisse all'anno lunare di mantenere il passo di quello solare. Il metodo consisteva nell'inserimento di un ulteriore mese a sette su diciannove anni lunari. Durante il periodo della cattività babilonese, dopo la distruzione del Primo Tempio, per i mesi vennero adottate, e sono utilizzate tuttora, le denominazioni babilonesi. I nomi sono Nisan, 'Iyyar, Siwan, Tammuz (la sua derivazione dal nome di

una divinità babilonese era sconosciuta o ignorata), 'Av, 'Elul, Tishri, Marḥeshwan, Kislew, Ṭevet, Shevaṭ, 'Adar. Quando alla fine di un anno bisestile viene intercalato un mese aggiuntivo, questo è chiamato 'Adar Sheni, o «secondo 'Adar».

L'evoluzione del calendario. Nel computo degli anni non è stato applicato un sistema uniforme fino al periodo medievale, quando si è optato per il metodo, ancora oggi utilizzato, che si basa sulla data (biblica) della creazione del mondo. I commenti francesi del Talmud (*tosafot* al T.B., *Giṭṭin* 80b) rilevano che, nella Francia del XII secolo, la datazione dei documenti a partire dalla creazione era una pratica ormai consolidata. Nella letteratura talmudica è oggetto di discussione l'ipotesi che la creazione abbia avuto luogo nel mese di Nisan (il primo mese) o di Tishri (il settimo), ma ai fini della datazione si segue la seconda eventualità, cosicché il nuovo anno inizia il primo giorno del mese di Tishri. In questa data si celebra la festività di Ro'sh ha-Shanah (anno nuovo). Quindi l'anno 1240 d.C. corrisponde all'anno 5000 dalla creazione. Allo stesso modo il 1986 d.C. dal 1° gennaio al 3 ottobre corrisponde all'anno 5746 dalla creazione; dal 4 ottobre (la data di Ro'sh ha-Shanah) è il 5747. Questo sistema di datazione è impiegato nei documenti legali, nelle lettere e nei giornali, ma non ha valore dottrinale, cosicché normalmente non crea disagio ai tradizionalisti, che preferiscono un'interpretazione non letterale della testimonianza biblica, tale da dare spazio alle convenzioni scientifiche che attribuiscono alla terra un'età di gran lunga maggiore.

Nell'ambito degli studi critici incentrati sulla Bibbia è comunemente riconosciuta l'ipotesi che la formula più volte ricorrente nel primo capitolo del *Genesi* – «e fu sera e fu mattina» – significasse che quando la luce del giorno si trasfigurava nella sera e la notte svaniva nel mattino era trascorso un giorno intero. Ma secondo l'interpretazione fornita dalla tradizione talmudica questi versetti significano che la notte viene prima del giorno. Per questa ragione il giorno, ai fini religiosi, inizia al calar della notte e dura fino al tramonto successivo. Il Sabato inizia al tramonto del venerdì e si protrae fino alla sera del sabato. Lo stesso criterio viene seguito per le festività. Il periodo del crepuscolo è legittimamente incerto, e vige inoltre l'obbligo di anticipare l'inizio del Sabato e delle celebrazioni di festività e posticiparne la conclusione. Di conseguenza i calendari ebraici fissano l'apertura del Sabato poco prima del tramonto e il termine a notte fonda. Gli Ebrei osservanti, in assenza di un calendario, proseguiranno il Sabato finché l'oscurità non sarà tale da poter distinguere nel cielo notturno tre stelle di medie dimensioni in stretta vicinanza tra loro.

Prima dell'istituzione del calendario attualmente fissato (metà del IV secolo d.C.), il giorno di luna nuova veniva ricostruito in base all'osservazione. Se dei testimoni vedevano la luna nuova il ventinovesimo giorno del mese, presentavano la propria testimonianza di fronte all'alta corte e quel giorno veniva dichiarato Ro'sh Ḥodesh, l'inizio del nuovo mese. Se la luna nuova non veniva avvistata il ventinovesimo giorno, il trentesimo diveniva automaticamente Ro'sh Ḥodesh. Poiché le festività che cadevano all'interno del mese erano stabilite in base a Ro'sh Ḥodesh, permaneva una certa incertezza nella scelta di un giorno o di un altro per le celebrazioni. Fatta eccezione per Ro'sh ha-Shanah, che si celebra proprio nel giorno di luna nuova, speciali messaggeri erano deputati a fornire agli Ebrei della Palestina informazioni sulla corretta data di una festività. Ma per gli Ebrei della Diaspora, che vivevano in terre troppo distanti per poter essere informati in tempo, divenne un'abitudine protrarre le celebrazioni per entrambi i giorni, ed evitare così ogni possibile errore. Anche dopo l'istituzione del calendario, stando a quanto affermano le fonti talmudiche, le autorità palestinesi raccomandarono agli Ebrei della Diaspora la continuazione delle tradizioni dei loro avi e l'osservanza dei «due giorni della Diaspora». Una spiegazione razionale di epoca successiva alla compilazione del Talmud per i due giorni della Diaspora chiarisce che al di fuori della Terra Santa il giorno di festa supplementare compensa l'assenza di un territorio sacro. Nello Stato di Israele si ha quindi l'abitudine di osservare un solo giorno di celebrazioni (tranne che per Ro'sh ha-Shanah), mentre gli Ebrei stanziati altrove ne osservano due. Nelle fonti giuridiche si assiste a una intensa discussione riguardo alla pratica che un ebreo che vive al di fuori di Israele deve adottare in caso di visita in Israele durante una festività, e viceversa. Gli Ebrei riformisti preferiscono seguire soltanto le prescrizioni bibliche, e non praticano l'osservanza dei due giorni della Diaspora. Anche alcuni Ebrei conservatori hanno caldeggiato l'abolizione del secondo giorno, in considerazione dell'anomalia insita nel fatto di considerare festivo un giorno che non viene celebrato come tale in Israele.

I giorni festivi. Ricorrenze analoghe presenti nel Vicino Oriente antico inducono a pensare che le festività bibliche fossero in origine feste agricole trasformate poi in celebrazioni di avvenimenti storici. L'aspetto più straordinario del calendario religioso ebraico consiste in questo passaggio dal ciclo delle stagioni al riconoscimento dell'azione di Dio nella storia dell'uomo – nel passaggio, per così dire, dallo spazio al tempo.

I giorni festivi dell'anno ebraico si possono distinguere in due categorie: festività bibliche e postbibliche, o maggiori e minori (Purim, benché affondi le sue radi-

ci in *Ester*, un testo del periodo biblico, viene considerata da questo punto di vista una festività postbiblica e quindi minore). Il primo e l'ultimo giorno di Pasqua e di Sukkot, Shavu'ot, Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur sono festività maggiori, e in queste occasioni il lavoro (tranne quello richiesto per la preparazione del cibo, e durante Yom Kippur persino quello) è proibito. Nei giorni di Pasqua e di Sukkot compresi tra il primo e l'ultimo sono permesse solo le attività strettamente necessarie. Durante le festività minori come Purim e Ḥanukkah è permessa ogni occupazione.

Ogni festività ha il suo specifico rituale e la sua peculiare liturgia. Tutte le festività, tranne Ro'sh ha-Shanah, Yom Kippur e Purim, prevedono la recitazione dello *Hallel* («lode»), composto dai salmi 113-118, nella sinagoga. Una parte soltanto dello *Hallel* viene ripetuta durante Ro'sh Ḥodesh, quando il lavoro è permesso, e negli ultimi sei giorni della Pasqua, poiché è considerato disdicevole rallegrarsi cantando le lodi di Dio per intero dal momento che gli Egizi, che sono anch'essi creature di Dio, sono stati annientati. I banchetti sono all'ordine del giorno in occasione delle festività (tranne, ovviamente, durante Yom Kippur), e la giornata è caratterizzata dall'impiego delle proprie vesti migliori. Lo studio dei passi significativi delle fonti ebraiche durante ciascuna festività è considerato un'azione meritoria. Durante i giorni di digiuno non vengono assunti né cibo né bevande dall'alba al tramonto (in occasione di Yom Kippur e di Tish'ah be-Av dal tramonto del giorno precedente).

Nel seguente elenco sono illustrate tutte le festività maggiori dell'anno religioso, mese per mese:

- 15-22 di Nisan (15-23 per le comunità della Diaspora): Pasqua (ebr. *Pesaḥ*), che celebra l'esodo dall'Egitto.
- 6 di Siwan (6-7 per le comunità della Diaspora): Shavu'ot, anniversario della teofania al Sinai.
- 17 di Tammuz: il digiuno di Tammuz, che ricorda lo squarcio apertosi nelle mura di Gerusalemme al tempo della distruzione del Primo Tempio (587/6 a.C.) e del Secondo Tempio (70 d.C.).
- 9 di 'Av: Tish'ah be-Av (nono giorno di 'Av), giorno di digiuno che commemora la distruzione del Primo e del Secondo Tempio e altre calamità nazionali.
- 1-2 di Tishri: Ro'sh ha-Shanah, la festività del nuovo anno.
- 3 di Tishri: Ṣom Gedalyah (digiuno di Godolia), che rievoca l'assassinio di Godolia descritto in *Geremia* 41,1-2 e *2 Re* 25,25, un evento che caratterizzò la fine della prima confederazione.
- 10 di Tishri: Yom Kippur (giorno dell'espiazione), il grande giorno di digiuno.
- 15-23 di Tishri (15-24 per le comunità della Diaspora): Sukkot (festa delle capanne), che rievoca il tempo in cui il popolo di Israele dormiva in capanne durante il suo viaggio nel deserto dopo l'esodo.
- 25 di Kislew: primo giorno di Ḥanukkah (festa della riconsacrazione), che celebra la vittoria sui Maccabei e la riconsacrazione del tempio. Ḥanukkah dura otto giorni.
- 10 di Ṭevet: 'Asarah be-Ṭevet (digiuno del decimo giorno di Ṭevet), che commemora l'assedio di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor prima della distruzione del Primo Tempio nel 587/6 a.C.
- 15 di Shevaṭ: Ro'sh ha-Shanah le-Ilanot (nuovo anno degli alberi), una festività minore, reminiscenza delle leggi sulle decime in uso nei tempi antichi. Al giorno d'oggi, questa festività è una celebrazione della generosità di Dio, un rendimento di grazie per i frutti della terra.
- 13 di 'Adar: Ta'anit Ester (digiuno di Ester), che riprende la narrazione di *Ester* (4,16).
- 14 di 'Adar: Purim (sorti), la festività che celebra la vittoria su Aman, che gettò le sorti per annientare gli Ebrei, secondo quanto riferito in *Ester* (3,7).
- 15 di 'Adar: Shushan Purim (Purim di Susa), che ha la le sue radici nel passo di *Ester* (9,18) che descrive come gli Ebrei celebrarono in questo giorno nella capitale Susa la propria liberazione.

Festività e giorni di digiuno maggiori. Le tre festività di Pasqua, di Shavu'ot e di Sukkot formano un nucleo unico, dal momento che, all'epoca del Tempio, erano feste di pellegrinaggio, durante le quali i fedeli venivano in adorazione per offrire sacrifici nel Tempio. La connessione fra queste tre festività si mantiene nella liturgia, in cui sono presenti riferimenti alla posizione occupata da ciascuna festività nel ciclo annuale. Così nella liturgia della Pasqua si fa riferimento al «tempo della nostra liberazione», in quella di Shavu'ot al «tempo della concessione della nostra Torah» e in quella di Sukkot al «tempo della nostra gioia», poiché Sukkot, in quanto culmine del ciclo, è il tempo caratteristico della gioia. Le tre festività maggiori del mese di Tishri sono considerate un gruppo omogeneo di diverso tipo. Ro'sh ha-Shanah, la prima delle tre, è reputata una festa della ragione, in cui l'uomo riflette sul proprio destino e decide di condurre una vita migliore nell'anno successivo. Yom Kippur, il giorno in cui vengono suscitate le emozioni, è considerato una festa del cuore, perché è il giorno del perdono e della riconciliazione con Dio. Sukkot, la terza di questa triade, implica una partecipazione attiva ai preparativi per le capanne e i banchetti che vi si svolgeranno, ed è quindi interpretata come la festa della mano. In que-

sto modo ragione, cuore e mano sono richiesti nel servizio di Dio.

I giorni compresi tra Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur, estremi inclusi, sono conosciuti come i dieci giorni di penitenza. Questo è un solenne periodo di riflessione sul significato della vita e di sincero pentimento. Allo stesso modo l'intero mese di 'Elul, l'ultimo dell'anno vecchio, è una fase di penitenza in vista del periodo solenne all'inizio dell'anno nuovo. Di conseguenza Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur sono noti come Yamim Nora'im, giorni del timore riverente.

Festività e giorni di digiuno minori. Nel ciclo annuale vi sono due periodi di lutto durante i quali non si celebrano matrimoni e i segni di cordoglio vengono rispettati. Il primo di questi è il periodo di tre settimane che va dal diciassettesimo giorno di Tammuz a Tish'ah be-Av, il periodo di lutto in ricordo della distruzione del Tempio e della sofferenza della comunità nelle epoche successive. In molti luoghi questo periodo diviene più sentito dal primo giorno di 'Av, in quanto viene bandito il consumo di carne e vino. Il secondo periodo di lutto, di minore importanza, è conosciuto come periodo di 'Omer, e dura quarantanove giorni a partire dal secondo giorno della Pasqua fino alla festività di Shavu'ot (benché ovviamente non si osservi il lutto durante la Pasqua stessa). Lo *'omer* era una misura di farina da portare in offerta all'epoca del Tempio, e una prescrizione biblica impone il computo di questi quarantanove giorni (Lv 23,9-16; noto come «conteggio dello 'Omer»). Si è ipotizzato che il costume del lutto durante lo 'Omer abbia le sue origini nell'antica credenza, condivisa da molti, che portasse sfortuna unirsi in matrimonio durante il mese di maggio. Le fonti tradizionali affermano che il lutto commemora i molti discepoli di 'Aqiva' ben Yosef morti di peste nel II secolo d.C. I mistici introducono una visione differente. Esistono nella natura divina sette poteri o facoltà inferiori, le *sefirot*, che si incrinano in conseguenza dei peccati degli uomini. Ognuno di questi contiene anche gli altri, cosicché ognuno dei quarantanove giorni di 'Omer invita al pentimento allo scopo di ricomporre queste fenditure. I mistici di Safed nel XVI secolo sostenevano che il diciottesimo giorno di 'Iyyar, il trentatreesimo dello 'Omer – Lag ba-'Omer – fosse l'anniversario della morte del grande mistico Shim'on bar Yoḥ'ai, un discepolo di 'Aqiva' e presunto autore dello *Zohar*. La credenza che descrive il ricongiungimento in cielo dell'anima del santo con la sua fonte al momento della morte viene definita «il matrimonio di Shim'on bar Yoḥ'ai». Di conseguenza questo giorno divenne una festività minore e nel corso della giornata vengono celebrati matrimoni.

Il giorno di luna nuova, Ro'sh Ḥodesh, è anch'esso una festività minore. In base all'accostamento di Ro'sh Ḥodesh con il Sabato in una serie di passi della Bibbia, molti studiosi biblici presumono che nei tempi antichi Ro'sh Ḥodesh fosse una festività maggiore al pari del Sabato. In ogni modo, attualmente questo giorno è contraddistinto solamente da celebrazioni in tono minore e da appendici liturgiche. Un'antica tradizione dispensa le donne dall'obbligo di lavorare durante Ro'sh Ḥodesh, e questo particolare potrebbe essere un residuo dell'antica sacralità di cui godeva questo giorno. La spiegazione ufficiale chiarisce che le donne rifiutarono di partecipare alla realizzazione del vitello d'oro, e che per questo motivo fu loro concesso un giorno di festa supplementare. Nella tradizione mistica la luna simboleggia la Shekhinah, l'elemento femminile nella divinità, controparte celeste della comunità di Israele, che attende la redenzione del popolo ebraico e di tutta l'umanità con l'armonia restaurata in tutta la creazione. La crescita e il declino della luna divengono quindi un potente simbolo mitologico. I mistici di Safed introdussero di conseguenza un nuovo rituale per la vigilia di Ro'sh Ḥodesh. Questo giorno è conosciuto come Yom Kippur Qaṭan (Yom Kippur minore). Come è implicito nel nome, è un tempo di pentimento e, per alcuni, di digiuno.

Esistono numerose altre feste e giorni di digiuno di minore importanza. Il Digiuno del Primogenito ha origine nel primo Medioevo. Nell'*Esodo* (13,1-16) si riferisce che i primogeniti degli Israeliti sono particolarmente santificati perché Dio li risparmiò quando sterminò i primogeniti degli Egizi. Così si affermò l'abitudine di digiunare alla vigilia della Pasqua, il 14 di Nisan. Oggigiorno generalmente i primogeniti, invece di digiunare, prendono parte a una seduta di studio durante la quale viene analizzato interamente un trattato del Talmud. La partecipazione ad un banchetto in questa occasione è considerata una prescrizione religiosa che prevale sull'obbligo del digiuno. Alcuni Ebrei osservanti digiunano il lunedì, il giovedì e il lunedì successivo alle festività della Pasqua e di Sukkot – Bet He' Bet («due, cinque, due», in riferimento ai giorni della settimana). Questo comportamento si fonda sull'esigenza di espiare ogni frivolezza disdicevole compiuta durante il lungo periodo di festa.

In molte comunità ebraiche la sepoltura dei morti è deputata ad una organizzazione volontaria, l'appartenenza alla quale è concessa solo ai candidati più insigni. Questa organizzazione è nota come *ḥevrah' qaddisha'* («santa fratellanza»). I membri della *ḥevrah' qaddisha'* osservano il digiuno nel settimo giorno di 'Adar, anniversario della morte di Mosè, per riparare ad ogni mancanza di rispetto che possono aver dimostrato nei confronti dei morti. Ma durante la notte successiva al digiuno tengono uno speciale banchetto per celebrare la loro posizione privilegiata.

Ci sono anche festività minori celebrate da gruppi particolari. Ad esempio, sulla falsariga di Purim, molte comunità scampate miracolosamente alla distruzione celebrano da allora in poi il giorno della loro liberazione come un «Purim». Per esempio, il maestro hasidico Shne'ur Zalman di Lyady (1745-1813), fondatore della scuola hasidica Habad, fu liberato dalla prigionia in Russia il diciannovesimo giorno di Kislew, dopo il suo arresto con l'accusa di tradimento, e i suoi seguaci celebrano questo giorno come una festività.

Due festività introdotte in epoca moderna sono Yom ha-Sho'ah (giorno dell'olocausto), celebrato il 27 di Nisan, che commemora lo sterminio di sei milioni di Ebrei durante il periodo nazista, e Yom ha-Aṣma'ut (giorno dell'indipendenza), il 5 di 'Iyyar, che è la celebrazione, specialmente nello Stato di Israele, della dichiarazione d'indipendenza di Israele avvenuta in quella data. In molti circoli religiosi questo giorno è considerato un vero e proprio *yom ṭov*, e vi si recita lo *Hallel.*

[Per un'analisi più dettagliata di specifiche festività ebraiche, vedi *SABATO*; *RO'SH HA-SHANAH E YOM KIPPUR*; *PASQUA EBRAICA*; *SHAVU'OT*; *SUKKOT*; *PURIM* e *ḤANUKKAH*. Per le tradizioni ebraiche non occidentali, vedi *EBRAISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Le voci *Calendar, History of* e *Calendar*, in *Jewish Encyclopedia*, New York 1906, sono ancora le migliori trattazioni generali. La voce *Calendar*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, è più dettagliata, ma è così tecnica da essere comprensibile soltanto per gli esperti, che non ne avranno alcuna necessità. L'opera di H. Schauss, *Dos yom-ṭov-bukh*, New York 1933, tradotta in inglese da S. Jaffe con il titolo *Guide to the Jewish Holy Days*, New York 1962, è un saggio di impostazione razionalistica corredato di note critiche e storiche. Più attenti alla tradizione sono A.P. Bloch, *The Biblical and Historical Background of the Jewish Holy Days*, New York 1978, e A. Chill, *The Minhagim. The Customs and Ceremonies of Judaism, Their Origins and Rationale*, New York 1979. Una utile introduzione alla linea di pensiero tradizionalista in merito all'importanza delle festività è N. Walpin (cur.), *Seasons of the Soul. Religious, Historical and Philosophical Perspectives on the Jewish Year and Its Milestones*, New York 1981. Analoghe riflessioni sull'anno del calendario ebraico formulate da un noto teologo ortodosso del XIX secolo si possono trovare in *Judaism Eternal. Selected Essays from the Writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, London 1956, I, pp. 3-152, tradotto dall'originale in tedesco da I. Grunfeld. L'opera di S.Y. Zevin, *Hamo'adim ba-halakhah*, Jerusalem 1980, è una trattazione particolarmente accurata e popolare dei princìpi normativi sottesi all'osservanza delle festività e dei giorni di digiuno. Una parte di essa è stata pubblicata in traduzione inglese da M. Fox-Ashrei (trad.) e U. Kaploon (cur.) con il titolo *The Festivals in Halachah*, New York 1981. L'opera di S. Ganzfield, *Qitsur Shulḥan 'arukh*, [illegible] New York 1948-1952, tradotta in inglese dall'originale in ebraico da H.E. Goldin con il titolo *Code of Jewish Law (Qiṣur Shulḥan 'arukh). A Compilation of Jewish Laws and Customs*, ed. riv. e annotata New York 1961, III, è esaustiva e comprensibile, ma molto banale.

LOUIS JACOBS

ANTISEMITISMO. Vedi vol. 3.

APOCALITTICA EBRAICA. [Questa voce comprende due articoli:

Apocalittica ebraica fino al periodo rabbinico;
La letteratura apocalittica ebraica medievale.

Apocalittica ebraica fino al periodo rabbinico

Benché gli studiosi abbiano trovato estrema difficoltà nel raggiungere un accordo in merito all'impiego di una linea di pensiero che desse una definizione chiara ed esauriente del termine *apocalittica*, si è liberi di affermare con sicurezza che tale termine può essere applicato ad un gruppo di scritti attinenti alle rivelazioni (il termine greco *apokalypsis* significa «rivelazione») di misteri divini cosmologici e storici. Questi scritti furono compilati a partire dalla fine dell'era della profezia classica, vale a dire dal IV secolo a.C. in poi. L'evoluzione dell'apocalittica si può suddividere nelle seguenti fasi: 1) apocalittica ebraica fino all'istituzionalizzazione del Giudaismo rabbinico (circa 100 d.C.); 2) apocalittica ebraica nel periodo midrashico e talmudico fino all'affermazione islamica e alla conquista dell'Oriente (dal 100 circa fino al 600 d.C.); 3) apocalittica cristiana e gnostica nei primi secoli dell'era volgare; 4) apocalittica ebraica e cristiana medievale (dagli albori dell'Islam fino al XIII secolo); e 5) apocalittica dal XII secolo in poi. Per amore di brevità, la discussione in questa voce sarà focalizzata sul primo tipo di apocalittica. Proprio in questa fase infatti si sono formate le caratteristiche e le peculiarità dell'apocalittica, benché i successivi modelli di apocalittica abbiano sviluppato diverse nuove particolarità.

In questa analisi dell'apocalittica concentreremo la nostra attenzione sulle Scritture. Dal momento che le Scritture, nella loro varietà di testi e prospettive, hanno plasmato la mente e la visione del mondo ebraiche nell'antichità, qualunque *corpus* di scritti religiosi sia venuto alla ribalta nelle generazioni successive si è ricollegato ad esse e si è sforzato di raggiungere analoga autorevolezza. In questo modo non solo il senso di continuità organica – di così vitale importanza nella costituzione

di una tradizione religiosa – ha avuto libertà di affermarsi, ma anche l'esigenza di adattare antichi concetti e credenze a nuovi e mutati obiettivi è stata ben assecondata.

L'apocalittica si sta gradualmente affrancando dalla posizione di rincalzo che spesso era solita occupare nell'ambito degli studi per assumere un ruolo di primo piano. Gli studiosi sono diventati sempre più consapevoli dell'importanza dell'apocalittica per una maggiore comprensione di specifici concetti e posizioni religiose riportate nelle Scritture ebraiche, per una più approfondita valutazione di determinati processi storici e ideologici nel periodo cosiddetto intertestamentario, per un'analisi delle correnti religiose come la setta essena, la setta del Mar Morto (che con ogni probabilità costituisce un ramo della setta essena) e il misticismo della *merkavah*, e per una più profonda comprensione dell'affermazione del Cristianesimo e dello gnosticismo.

L'apocalittica consiste innanzitutto in una collezione di testi con peculiari caratteristiche letterarie, ma esprime anche una posizione religiosa. In anni recenti è divenuto usuale riferirsi all'apocalittica come ad un genere letterario. Tuttavia, particolare alquanto insolito, maggiore era l'attenzione dedicata dagli studiosi a questo tema, più difficile si rivelava per loro attingere una visione d'insieme e una caratterizzazione del fenomeno. A mio modo di vedere l'apocalittica può essere compresa e valutata nel modo più adeguato solo nel contesto della realtà delle Scritture, nel senso più ampio del termine. Questa opinione mantiene la sua validità anche se si concorda con quegli studiosi che sostengono che alcuni passi (*Isaia* 24-27, per esempio) e addirittura alcuni libri (*Daniele* e *Zaccaria*) delle Scritture abbiano di per sé carattere apocalittico.

Il legame tra apocalittica e Scritture si è creato seguendo diverse strade. Il particolare più evidente è rappresentato dal fatto che ai visionari della tradizione apocalittica vengono attribuiti i nomi di illustri personaggi le cui azioni e le cui idee sono note tramite le Scritture. Si pensa che alcune figure centrali delle Scritture, come Adamo, Enoc, Abramo, Mosè, Elia, Isaia, Baruc ed Esdra, abbiano dato il proprio nome ai visionari apocalittici. In realtà, tutte le apocalissi sono apocrife, sono cioè testi che letterariamente vengono attribuiti a personaggi vissuti in epoche precedenti a quelle in cui sono stati realmente composti. Così, a titolo di esempio, Enoc, che visse nel periodo precedente il diluvio, divenne protagonista di una serie di scritti apocalittici composti dopo la distruzione del Primo e del Secondo Tempio di Gerusalemme (587/86 a.C. e 70 d.C. rispettivamente). L'attribuzione fittizia degli scritti apocalittici è divenuta una delle loro caratteristiche principali, ma non è sicuramente l'unico argomento possibile per dimostrare collegamenti tra l'apocalittica e le Scritture.

Gli scritti apocalittici sono «inseriti» nelle narrazioni scritturali che descrivono le azioni dei personaggi il cui nome viene scelto per essere attribuito ai protagonisti dei testi apocalittici. In questo senso, ciascuna delle opere apocalittiche si dilunga su scene, avvenimenti e serie di profezie presenti all'interno delle Scritture. In altre parole, se analizzata a partire dalle Scritture, l'apocalittica mostra un marcato carattere esegetico.

Simili necessità esegetiche non dovrebbero essere considerate uno dei fattori principali dell'affermazione dell'apocalittica, tuttavia in un certo senso svolsero un ruolo nella formazione di alcuni aspetti letterari dell'apocalittica. La necessità di dilungarsi, di dilatare e di interpretare – persino di cambiare e rielaborare – le Scritture è già evidente nelle Scritture stesse (*Deuteronomio* e *Cronache*, ad esempio). Nell'apocalittica, si possono individuare nuclei scritturali rielaborati non da un osservatore letterario estraneo, ma, presumibilmente, proprio dai personaggi che interpretano un ruolo principale nelle vicende narrate. In questo modo, l'apocalittica – e per lo stesso motivo molti altri testi redatti all'epoca del Secondo Tempio (il cosiddetto periodo intertestamentario) – diviene l'opera di ipotetiche figure bibliche presentate nell'atto di ripetere, o riscrivere, le vicende della loro esistenza, che originariamente comparivano nelle Scritture. Nella maggioranza dei casi questa circostanza si prospetta come una rivelazione privilegiata rivolta ad un numero ristretto di ascoltatori o lettori. I contenuti e il significato della rivelazione sono di norma annunciati da un angelo che appare al visionario nel corso di alcune esperienze straordinarie, come l'ascesa al cielo.

In generale, l'apocalittica presenta un certo numero di affinità fenomenologiche essenziali con la profezia scritturale. Di fatto, l'apocalittica potrebbe essere intesa come un fenomeno paraprofetico. Tuttavia gli studiosi hanno riscontrato nell'apocalittica stretti punti di contatto con le cosiddette sezioni sapienziali delle Scritture, come i *Proverbi*, *Giobbe* e l'*Ecclesiaste*, ed è divenuta una questione spesso dibattuta se l'apocalittica sia più vicina nella forma e nello spirito alla profezia o alla sapienza. [Vedi *LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA*].

La fase «apocalittica» della religione ebraica. A mio giudizio l'apocalittica, nelle sue manifestazioni successive alle Scritture, ha caratterizzato una fase importante dello sviluppo della religione ebraica nell'antichità. I concetti di conoscenza e visione, che rivestono un ruolo particolarmente significativo, possono sintetizzare questo tipo di evoluzione. L'analisi di questi due concetti dovrebbe riscuotere particolare interesse da parte

degli storici delle religioni, dal momento che qui si verifica un caso, relativamente raro, in cui una nuova fase nella storia della religione ebraica si sviluppa, oltre al resto, attraverso un significativo approfondimento ed ampliamento della consapevolezza religiosa degli uomini, testimoniato da questi due concetti. Oppure, per impostare diversamente la questione, se presa in esame sulla base di questi due concetti, l'apocalittica apporta una sostanziale variazione delle funzioni cognitive legate all'esperienza religiosa di matrice ebraica; si aprono di conseguenza nuovi spazi per la consapevolezza religiosa del credente. Se si considera la religione una modalità di apprendimento che facilita la conoscenza di noi stessi e del mondo regolato da Dio, si potrebbe allora affermare che l'apocalittica apra nuovi orizzonti, pratici e concettuali, a coloro che hanno adottato un sistema idoneo e hanno colto il messaggio.

La più antica apocalisse classica di cui abbiamo notizia è l'etiopica *Apocalisse di Enoc*, di cui sono state rinvenute alcune parti, scritte in aramaico, a Qumran. L'opera è composta di almeno cinque parti, considerate come composizioni separate. Con l'eccezione dei capitoli 37-71, che non si riscontrano nei frammenti di Qumran, gran parte del materiale risale al III e anche al II secolo a.C. Non si sa con certezza se la versione etiopica sia stata ricavata da una traduzione greca del testo aramaico. In ogni caso frammenti di testo in lingua greca (non sempre concordanti con la versione etiopica) sono riportati da almeno due distinte fonti bizantine. Sebbene a stento si possano individuare motivi per mettere in dubbio le origini e l'ambientazione ebraica dell'apocalittica, si deve riconoscere che, effettivamente, non vi sono citazioni tratte dal *corpus* degli scritti apocalittici in nessuno dei molti testi rabbinici composti nel periodo mishnico e talmudico. Tuttavia un buon numero di tesi e concetti che traevano origine dall'apocalittica trovarono spazio negli scritti rabbinici di quel periodo. Ad esempio, la concezione messianica si sviluppò con ogni probabilità nelle cerchie apocalittiche, e in seguito si integrò, praticamente in blocco, nel Giudaismo rabbinico. Analogo è il discorso relativo alle credenze legate ai futuri giorni della redenzione. L'apocalittica può a buon diritto essere considerata il depositario originario di concetti e idee di questo tipo, che poi passarono nel Giudaismo rabbinico, che era all'oscuro delle loro origini oppure restio ad ammettere il suo debito.

I primi Padri della Chiesa, d'altro canto, interpretarono l'apocalittica come una fondamentale pietra angolare su cui poggiare le basi delle loro credenze messianiche ed escatologiche. Con la sua idea di ascesa al cielo – vale a dire le visioni in cui il protagonista immagina di salire in paradiso, imparare i segreti del mondo celeste e quindi ritornare sulla terra per raccontare la propria esperienza – l'apocalittica, a giudizio dei Padri della Chiesa, prefigurava la resurrezione di Cristo.

Le Chiese cristiane in cui si è conservata la tradizione apocalittica sono anche responsabili di un discreto numero di integrazioni, incluse nei testi originali per mettere in evidenza la loro presunta provenienza cristiana e la rilevanza che essi assumono in questo ambito. D'altra parte, il fatto che i traduttori e gli editori cristiani delle apocalissi ebraiche abbiano alterato i testi che si trovavano nelle loro mani suscita anche il sospetto che alcuni passi, che non si conformavano alle credenze e ai dogmi cristiani, siano stati tolti dai testi originali. Rimane una questione insoluta per gli studiosi la natura e lo scopo di queste interpolazioni cristiane, ma è altrettanto interessante cercare di scoprire fino a che punto i passi di natura controversa siano stati espunti dall'originale. Così, per esempio, è degno di nota il fatto che i temi della legge divina (sia scritta, sia orale) e dell'obbedienza ad essa da parte del popolo siano raramente presenti nel *corpus* degli scritti apocalittici. Solo il *Libro dei Giubilei*, che fa riferimento alla rivelazione apocalittica ricevuta da Mosè sul monte Sinai, contiene un considerevole numero di passi che affrontano questioni relative all'osservanza della legge. In ogni caso, i popoli dell'antichità non vedevano nulla di male nell'alterare i testi che copiavano o traducevano: immettevano glosse di natura esplicativa, inserivano passi il cui scopo era di aggiornare i testi o di armonizzare abitudini e tradizioni contrastanti; e si assumevano il ruolo di censori, cassando idee ed espressioni inadatte. Non ci si deve meravigliare che testi come le apocalissi ebraiche, che passavano di mano in mano, fossero soggetti ad una notevole quantità di alterazioni e adattamenti. Quindi chi legga questi testi con l'ausilio di traduzioni moderne deve sempre tenere a mente che esse si discostano notevolmente dagli originali antichi.

Per ritornare al punto precedente, Enoc, la cui breve biografia è un po' enigmaticamente esposta in *Genesi* 5,22-24, è il termine di paragone di una serie di testi apocalittici. Gli studiosi sono addirittura inclini a parlare di un ciclo di Enoc, che incorpora almeno tre testi compositi: la summenzionata *Apocalisse di Enoc* etiopica (*1 Enoc*), l'*Apocalisse di Enoc* slava (*2 Enoc*) e l'*Apocalisse di Enoc* ebraica (*3 Enoc*). La *Enoc* slava ci è pervenuta in due versioni, entrambe scritte in russo. Come avviene nel caso dei numerosi scritti che sono giunti fino a noi dal periodo romano e bizantino, due – o a volte più – versioni parallele rivaleggiano per priorità e originalità. L'*Apocalisse di Enoc* slava è stata con ogni probabilità scritta nell'ambiente della Diaspora ebraica di lingua greca durante il primissimo periodo cristiano. L'*Apocalisse di Enoc* ebraica, che è la più recente delle

tre, presenta una miscela di tradizioni mistiche ed apocalittiche. La tradizione mistica è improntata alla *merkavah* (carro divino), cioè a quel tipo di esperienza e speculazione mistica che si sviluppò nel periodo mishnico e talmudico, e che ci introduce in un universo di ascensioni al cielo e di congiure da parte degli angeli ed è esegeticamente legata alle visioni illustrate in *Ezechiele* (capp. 1-10). In realtà, *3 Enoc* è un nome errato, dal momento che la maggior parte dei manoscritti in ebraico contenenti il testo del libro non vi si riferiscono in questo modo. Esso viene più appropriatamente chiamato *Libro dei palazzi celesti* (ebr. *Sefer Hekhalot*). [Vedi *ENOC*].

Molte delle caratteristiche distintive del ciclo di Enoc si possono riscontrare anche in altri cicli apocalittici. A titolo di esempio si potrebbe citare il ciclo di Esdra, cioè una serie di scritti apocalittici apocrifi attribuiti ad Esdra lo scriba. Esistono anche un ciclo di Baruc e un ciclo di Adamo. A ragione ci si può chiedere se questi cicli rappresentino diverse scuole di pensiero, o semplicemente rispecchino una tendenza, abbastanza casuale, alla produzione di testi apocalittici organizzati in gruppi che portano lo stesso nome. La realtà potrebbe consistere in una combinazione delle due possibilità. Per esempio, il ciclo di Enoc si interessa delle rivelazioni che si presentano nel corso delle ascensioni al cielo. Nel ciclo di Baruc e in quello di Esdra si riscontra un'altra tradizione apocalittica, secondo la quale gli angeli scendono sulla terra per suscitare visioni e rivelare segreti. Tuttavia, nell'*Apocalisse di Baruc* greca, troviamo ancora una volta un'ascensione al cielo.

Il materiale rabbinico che in qualche modo si ricollega alla tradizione apocalittica o ne deriva è disseminato nell'intero *corpus* dei testi rabbinici, benché se ne rilevino estesi brani nelle sezioni conclusive dei trattati mishnici e talmudici del *Soṭah* e nel decimo capitolo (nell'undicesimo per il Talmud Babilonese; nel diciassettesimo per il Talmud Palestinese) del trattato *Sanhedrin*. Un famoso modello di testo apocalittico, composto verosimilmente in ambiente ebraico e quindi adattato alle finalità cristiane, è il neotestamentario *Libro della rivelazione*, conosciuto anche come *Apocalisse di Giovanni*. Stando alle informazioni attuali, questo è l'unico testo del suo genere che non sia attribuito ad un autore fittizio. Anche i Vangeli presentano ciascuno una sezione comunemente definita Apocalisse sinottica o piccola Apocalisse (Mt 24,4-36; Mc 13,5-37; Lc 21,8-36). L'idea centrale della piccola Apocalisse è che i dolori del parto e tribolazioni inaugureranno l'era messianica. Queste tribolazioni sono altrimenti note come «giorno di Dio», il giorno, o l'era, in cui ogni tipo di sciagura colpirà i malvagi. Anche coloro che sono destinati alla salvezza soffriranno. In altre parole, a voler generalizzare le idee predicate da Gesù nell'Apocalisse sinottica, la salvezza futura, i giorni messianici, nasceranno da una immane catastrofe. Questo è uno dei concetti chiave dell'apocalittica, e trae le sue origini dalle Scritture (cfr., per es., *Gioele* 2-3). Questa è anche l'origine dell'uso popolare del termine *apocalittico* nel senso di un concetto che implica una catastrofe di insolite dimensioni.

Principali caratteristiche dell'apocalittica. Benché l'ambito dei testi apocalittici non sia vasto, si tratta di un *corpus* di scritti profondamente complesso con alcune caratteristiche piuttosto peculiari. La principale difficoltà insita in ogni tentativo di tratteggiare le caratteristiche dell'apocalittica è la stretta affinità di quest'ultima con le Scritture. Ma, come ho già affermato in precedenza, l'unico modo per rendere giustizia all'apocalittica consiste nel riconoscere la novità delle posizioni assunte rispetto al punto di vista scritturale. Alcune componenti sono totalmente assenti nelle Scritture ma certamente presenti nell'apocalittica. È essenziale focalizzare l'attenzione su queste componenti per determinare le origini dell'apocalittica, non tanto a proposito di questioni come la più antica datazione e il reale luogo di composizione, bensì in merito all'ambiente spirituale in cui si concretizzò la formazione della visione apocalittica del mondo.

L'analisi sarà qui incentrata su tre temi specifici che contribuiranno a determinare le caratteristiche principali dell'apocalittica. Questi temi consistono nei due concetti di visione e di conoscenza e nelle nuove modalità di pensiero dualistico che si svilupparono nella struttura dell'apocalittica. Sebbene ci si possa in egual modo richiamare ad altre componenti dell'apocalittica che hanno svolto un ruolo attivo nel distinguerla dalle Scritture con cui era messa a confronto – come l'angelologia apocalittica e la periodizzazione della storia – i tre elementi a cui si fa riferimento sopra sembrano rivestire una maggiore importanza, e li riprenderò presto. Ma prima un accenno va dedicato all'angelologia e alla periodizzazione della storia.

In breve, l'angelologia in questo contesto affida agli angeli alcune funzioni importanti, di intermediari tra il regno celeste e quello terreno – una presenza attiva, in qualità di guide, nelle visioni apocalittiche e un ruolo importante nel controllo dei fenomeni naturali – una parte decisiva nell'indurre l'uomo in tentazione per farlo trasgredire ai decreti divini e una presenza attiva nella corte celeste. La periodizzazione della storia implica l'idea che Dio abbia diviso la storia in ere o epoche, al termine delle quali si prevede che per coloro che sono stati destinati alla redenzione avrà inizio l'era messianica.

Visione e conoscenza. Uno dei concetti fondamentali delle Scritture ebraiche è che «i cieli sono i cieli del

Signore, ma [Egli] ha dato la terra ai figli dell'uomo» (Sal 115,16). Sebbene verosimilmente questo versetto in prima istanza significhi che all'uomo è stato concesso «potere sulle opere delle tue mani» (Sal 8,7) sulla terra, esso potrebbe essere interpretato in base al versetto «chi è salito al cielo e ne è sceso?» (Prv 30,4), vale a dire che nessun essere umano è in grado di ascendere al cielo e tornare indietro sano e salvo. Come è ben testimoniato dal caso di Elia, il verificarsi di un'ascesa al cielo in realtà siglava la fine della vita di un individuo sulla terra (2 Re 2,1ss.). Poiché tutte le conoscenze necessarie ad un essere umano per venerare Dio in maniera appropriata si possono acquisire nell'ambito terrestre, non v'è necessità di salire al cielo per raggiungere qualunque tipo di conoscenza, anche concernente la Torah (Dt 30,11-12). Di conseguenza non ci sono ragioni che ci inducano a collocare, per esempio, la visione di *Isaia* 6 altrove che nel Tempio terreno di Gerusalemme. Lo stesso discorso si presenta nell'episodio della visione della divinità da parte di Daniele (Dn 7,9-10), in cui lo scenario avrebbe potuto essere a buon diritto celeste, nonostante il visionario non avesse abbandonato la propria residenza terrena.

Nell'apocalittica si riporta un tipo di esperienza completamente diverso. Alcuni scritti apocalittici ospitano le descrizioni di visioni sperimentate in cielo da visionari che erano stati tradotti in paradiso per attingere informazioni di prima mano sui domini celesti, e del ritorno sulla terra di questi visionari per raccontare le loro esperienze. Simili viaggi celesti o ultraterreni si riscontrano nei casi di visionari i cui nomi letterari sono «Abramo», «Isaia», «Sofonia», e nei «testamenti» attribuiti ad Abramo (*T. Ab.* 10-15; versione B: 8-12), Levi (*T. Lev.* 2-5) e Giacobbe; nelle apocalissi cristiane, l'*Apocalisse di Giovanni* e l'*Apocalisse di Paolo*; e in alcuni scritti gnostici, come la *Parafrasi di Sem* (la lista non è in alcun modo completa). Nell'ambito di questo confronto è importante notare che l'antica apocalittica ebraica non presenta visioni dell'oltretomba.

Un successivo sviluppo dell'apocalittica si può riscontrare nella letteratura delle *hekhalot* («palazzi celesti»), che incorpora i testi dei mistici ebraici del periodo talmudico e inoltre contiene descrizioni di ascensioni al cielo. Gli scritti delle *hekhalot* rivestono eccezionale importanza per gli studiosi di apocalittica, non soltanto perché riflettono il processo di evoluzione del fenomeno apocalittico, ma anche per un altro aspetto: essi contengono dettagliati resoconti delle pratiche – magiche (o teurgiche) e ascetiche – che i mistici devono eseguire come tecniche propedeutiche al conseguimento di un'ascensione al cielo. Inoltre questi testi illustrano le precauzioni che un individuo deve osservare durante queste ascensioni per proteggersi da tutti i pericoli latenti. In questo contesto si ipotizza principalmente che le persone che si sottopongono a simili esperienze siano esposte ad ogni tipo di rischio fisico e psichico, in veste di angeli ostili, voci sconvolgenti (supersoniche?) e collassi nervosi. Assumono quindi importanza fondamentale un'accurata preparazione a questi viaggi celesti e l'osservanza di tutte le regole e le prescrizioni durante il loro svolgimento. In questo caso l'idea essenziale è rappresentata dall'esigenza di una purificazione rituale dell'anima dell'uomo così come del suo corpo (sia internamente che esternamente) prima dell'ingresso nel regno celeste. La posizione centrale che questi riti preparatori e protettivi occupano negli scritti delle *hekhalot* attribuisce a questi testi il carattere di manuali di mistica.

Dal punto di vista fenomenologico-religioso assume estrema importanza il tipo di rivelazione che implica un viaggio celeste. Quello che ci si presenta in questo contesto è uno stadio completamente nuovo nello sviluppo della religione ebraica nell'antichità. L'aspetto dei cieli, o dello spazio esterno, il loro contenuto e la successione dei cambiamenti atmosferici, astronomici e meteorologici suscitano sempre un certo interesse. Nella visione del mondo caratteristica delle Scritture, l'uomo è considerato un osservatore estraneo di questi fenomeni. Poiché, come abbiamo visto, egli non poteva pensare di raggiungere il paradiso, doveva limitarsi ad esprimere la sua ammirazione per la mirabile perfezione ostentata dai meccanismi cosmici. In merito a questo aspetto la questione cambia radicalmente nell'ambito dell'apocalittica: ponendo l'ascensione al centro del suo nucleo di esperienze, l'apocalittica ha rivoluzionato la visione del mondo scritturale. La maggior parte delle ascensioni presenti nella letteratura apocalittica implicavano la visione di Dio seduto sul suo trono di gloria nella sala del trono celeste, circondato da schiere di angeli che gli rendono onore principalmente intonando per lui i loro inni di lode (cfr., per es. *1 Enoc* 14 e 71; *2 Enoc* 8-9; *Apocalisse di Abramo* 9-19; *Ascensione di Isaia* 6; e *Apocalisse* 4). Queste visioni della divina sala del trono potrebbero essere classificate come il nucleo mistico dell'apocalittica; esse introducono una nuova forma di manifestazione della rivelazione di Dio all'uomo. Mentre nelle Scritture Dio si manifesta in un ambiente terrestre, sotto forma di tromba d'aria, sulla cima di una montagna (Es 19; 1 Re 19; Ez 1,4), nel tabernacolo o nel tempio, nell'apocalittica il visionario si vede trasportato in cielo per avervi la visione di Dio. Un'ascensione intrapresa come iniziativa personale – anche quando dietro il mistico c'è una folla di entusiasti – è principalmente un'esperienza mistica. Nelle profezie inserite all'interno delle Scritture, tuttavia, l'esperienza del profeta non contempla un'ascen-

sione; di conseguenza si crede che Dio stesso discenda nel regno terrestre.

Sebbene siano state formulate svariate ipotesi a proposito delle cause che produssero questo cambiamento e sulle circostanze in cui esso si è verificato, la spiegazione di maggior interesse e rilevanza per la nostra discussione collega il tipo di esperienza testé illustrato con il tipo di conoscenza a cui i visionari apocalittici affermavano di aver avuto accesso. Ancora una volta, se preso in esame dal punto di vista delle Scritture, il tipo di conoscenza riscontrabile nell'apocalittica non ha precedenti per quanto riguarda la portata, la profondità e, particolare ancora più importante, le finalità. L'apocalittica, più che un epigono letterario della letteratura profetica e della letteratura sapienziale presenti nelle Scritture, mostra un carattere religioso che non solo presenta peculiari temi di interesse letterario, ma introduce forme originali di esperienza e pensiero religiosi che sfociano nel raggiungimento di nuove modalità conoscitive.

Il tipo di conoscenza prospettato nell'apocalittica è l'esatto contrario di quello presentato nelle Scritture. Intraprenderemo la nostra analisi a partire da *Giobbe* 38, che apre il sipario sull'ultimo atto del dramma di Giobbe e in cui Dio appare a Giobbe sotto forma di turbine e gli indirizza una lunga serie di domande, che hanno l'obiettivo finale di rendere Giobbe consapevole della sua incapacità di conoscere e comprendere i vari fenomeni della natura. La conclusione che Dio chiede a Giobbe di trarre da sé come risultato della sua incapacità è la seguente: dal momento che nessun uomo è in grado di eguagliare Dio per quanto riguarda la sua conoscenza e comprensione della natura e il controllo che su di essa esercita, nessuno si può permettere di discutere la moralità e la giustizia della sua provvidenza. Dio pone a Giobbe domande relative ad un ampio spettro di soggetti – che oggi potrebbero essere qualificati come scienze naturali, ossia fisica, astronomia, zoologia e biologia. Agli occhi dell'autore tutti questi temi afferiscono al regno della sapienza divina e sono per definizione fuori dalla portata della conoscenza e della comprensione umana. Tuttavia, se spostiamo l'attenzione, per esempio, sul ciclo di visioni racchiuso in *1 Enoc*, scopriamo che praticamente tutti gli argomenti che agli occhi di Giobbe appaiono come un'insuperabile prova intellettuale diventano un libro aperto nel caso dei visionari di «Enoc». In *1 Enoc* 17-18; 33-36; 41; 51 e 78 ci si imbatte in numerosi riferimenti a fenomeni naturali, i cui segreti vengono svelati ai visionari nel corso dei loro viaggi celesti. «Enoc» vide i serbatoi di tutti i venti e le fondamenta della terra (18,1), la pietra angolare della terra (18,2), i venti che fanno ruotare il cielo e causano il tramonto del disco solare e di tutte le stelle (18,4), i margini estremi della terra su cui poggia il cielo e i cancelli aperti del paradiso (33,2); vide come nascono le stelle (33,3), i tre cancelli del cielo attraverso i quali soffiano i venti del nord forieri di freddo, grandine, brina, neve, rugiada e pioggia (34,2), i cancelli da cui spirano i venti provenienti dalle altre direzioni, portatori anch'essi di rugiada e pioggia (36,3; 41,4-5), e acquisì molte altre conoscenze segrete riguardanti tutti i tipi di fenomeni della natura.

L'apocalittica è quasi per definizione orientata alla rivelazione della conoscenza occulta. Per «conoscenza occulta» si intendono tutti i tipi di conoscenza non accessibili alla gente comune, che in precedenza per il loro apprendimento dipendeva dalle Scritture e dalle modalità conoscitive che esse presupponevano, incluse le profezie e la sapienza ispirata. Sotto questo aspetto, i contenuti delle esperienze estatiche, o semiestatiche, godevano di rilevante credibilità. Quindi la conoscenza definitiva della natura, che una persona religiosa (come prescritto nell'impianto delle Scritture) doveva valutare in termini di contemplazione della provvidenza e della padronanza divina o di espressioni profetiche, raggiunge il suo più alto sviluppo nell'apocalittica, sotto forma di ascensioni celesti o di rivelazioni accordate ai visionari grazie all'intermediazione degli angeli.

Ma la conoscenza della natura non è l'unico ambito in cui l'apocalittica presumibilmente offriva una comprensione più approfondita rispetto alle Scritture. Un altro campo dalle analoghe caratteristiche era la conoscenza della storia e la consapevolezza dell'esistenza in essa di correnti sotterranee, che collegano gli eventi a partire dalla creazione del mondo fino agli interventi finali di redenzione, in modo tale da formare un'unità coerente in cui si manifesta il deciso controllo di Dio. Come viene affermato in un passo del commentario di Qumran ad *Abacuc* (col. 7), le misteriose vie del Signore e il suo piano definitivo a proposito della storia del suo popolo non sono esposti apertamente nei testi dei profeti delle Scritture. Al contrario, gli stessi profeti non erano pienamente a conoscenza di tutte le implicazioni nascoste nelle loro profezie. Solo grazie al fervore interpretativo della comunità di Qumran, le cui guide spirituali erano considerate ispirate da Dio, fu svelato il significato recondito dei testi profetici delle Scritture. Molti studiosi ipotizzano che la comunità di Qumran abbia avuto un orientamento apocalittico, e benché, per quanto ci è dato sapere, le ascensioni al cielo e le rivelazioni angeliche non fossero prese in considerazione presso di loro, il loro ardore spirituale nel suo complesso e il loro approccio alle Scritture li accostarono decisamente alla visione del mondo caratteristica dell'apocalittica. Ancora una volta, l'ambiente apocalittico agevola un nuova modalità di conoscenza. I temi che erano

stati volutamente nascosti all'interno delle Scritture, in particolare le questioni riguardanti la rivelazione del piano divino in merito alla storia, vennero alla luce grazie all'attività apocalittica. In altre parole, l'atteggiamento esoterico a cui si attenne l'apocalittica nei confronti delle Scritture comportava la speranza di poter usufruire di fasi aggiuntive della rivelazione, che presumibilmente erano state occultate persino dagli stessi autori delle Scritture.

Dualismo. Un altro aspetto essenziale della radicale rottura dei testi apocalittici rispetto alle Scritture è il concetto apocalittico di dualismo. In breve, bene e male sono concepiti nelle Scritture come due regole di vita (Dt 30,15). Essi fanno riferimento alle scelte morali che l'uomo deve affrontare nel suo comportamento quotidiano. Nelle Scritture, il male in quanto tale non è interpretato come un'entità metafisica indipendente. Persino Satana, nella concezione espressa a suo riguardo nelle Scritture, non impersona la mitica figura ribelle di cui assume il ruolo nell'apocalittica. Ontologicamente parlando, il mondo delle Scritture è monistico. Nell'apocalittica, al contrario, si coglie una prospettiva palesemente dualistica. In realtà all'interno dell'apocalittica esistono due specie distinte di dualismo. La prima ha un carattere più marcatamente mitologico e si può riscontrare, ad esempio, nel ciclo di Enoc (e più precisamente nella prima parte di *1 Enoc*), in cui una schiera di angeli ribelli capeggiata da Satana sfida la supremazia di Dio. In conseguenza della loro ribellione gli angeli vengono severamente puniti, non prima però di aver tentato di irretire le figlie degli uomini e di impartire al genere umano una serie di insegnamenti e di pratiche che sono interpretati come la fonte di ogni peccato e di ogni male. In altre parole, il male e il peccato traggono la loro origine da un atto di ribellione scatenato da un gruppo di angeli, spesso qualificati come «vigilanti». In questa interpretazione del male non è difficile riscontrare tracce di materiale mitologico a noi noto attraverso l'antica Mesopotamia (la rivolta di Tiamat contro Marduk) e la Grecia (Prometeo, i Titani).

Un altro tipo di dualismo è presente negli scritti di Qumran, in particolare nella *Regola della comunità* (col. 3). La teoria esposta in questo testo racconta che Dio spartì il dominio su questo mondo tra il principe della luce e l'angelo delle tenebre. Gli eletti figli della luce sottostanno al potere del primo, mentre il resto dell'umanità, e segnatamente i malvagi figli delle tenebre, sono sottoposti alla guida del secondo. Stando alla *Regola della comunità*, il ruolo dell'angelo delle tenebre consiste nell'indurre alla tentazione del male i figli delle tenebre e attirare così su di loro la rovina. Questa teoria schematica ha un carattere più marcatamente metafisico di quanto avvenga nel caso del primo tipo di dualismo. Tuttavia possiamo constatare in entrambi i casi come il dualismo che ci viene presentato sia di natura abbastanza moderata: Dio mantiene il controllo della situazione. In *1 Enoc* gli angeli ribelli vengono puniti e relegati in un luogo desolato fino ai giorni della redenzione finale, e nei testi di Qumran si prospetta la teoria di un annientamento dell'angelo delle tenebre e del suo seguito prima della salvezza finale dei figli della luce. Questo dualismo moderato dovrebbe essere confrontato con il dualismo caratteristico dello gnosticismo, nell'ambito del quale qualunque entità presente nei regni del cielo e della terra in seguito alla creazione è, per definizione ontologica, maligna e si contrappone alla benigna essenza del Padre della verità e della luce. Ogni cosa è male, e per questo motivo anche l'anima dell'uomo è malvagia. Solo lo spirito (*pneuma*) ha la possibilità di svegliarsi dal sonno della sua condizione materiale e di intraprendere la sua ascensione al Padre della luce. Questo dualismo gnostico è decisamente più radicale nelle sue prospettive di quanto lo sia il suo omologo nell'apocalittica. Se confrontato con le Scritture, il dualismo apocalittico assume una connotazione molto più esplicita e diretta rispetto alla dicotomia bene-male presente nelle Scritture.

[Per una trattazione dei molti testi di letteratura apocalittica citati, vedi *LETTERATURA BIBLICA EBRAICA*. Per una discussione sulla comunità di Qumran, vedi *MAR MORTO, MANOSCRITTI DEL*].

BIBLIOGRAFIA

La più completa raccolta in traduzione inglese di testi apocalittici è rappresentata da J.H. Charlesworth (cur.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, *Apocalyptic Literature and Testaments*, New York 1983 (trad. it. *Gli pseudoepigrafi dell'Antico Testamento e il Nuovo Testamento*, Brescia 1990). Tuttora utile risulta R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I-II, Oxford 1913. Questa raccolta presenta anche ampie introduzioni a ciascuno dei testi in essa inclusi, oltre che note e commenti sui testi stessi. I testi sono tradotti principalmente dal greco, dal latino e dall'etiope. Una raccolta di scritti apocalittici conservata in una chiesa armena è stata pubblicata in traduzione inglese da H. Isaverdentz (cur.), *The Uncanonical Writings of the Old Testament*, Venezia 1907. Un elenco completo delle varie edizioni e traduzioni di testi apocalitici si può trovare in J.H. Charlesworth, *A History of Pseudepigrapha Research. The Re-emerging Importance of Pseudepigrapha*, in W. Haase (cur.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, New York 1979, II, 19, 1. Una traduzione inglese di alcune apocalissi cristiane è stata realizzata da M.R. James, *The Apocryphal New Testament*, 1924, rist. Oxford 1963. Le apocalissi gnostiche sono contenute in J.M. Robinson (cur.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco 1977. Le apocalissi ebraiche del periodo persiano e islamico sono incluse in Y. Even-Shemu'el, *Midreshe ge'ulah*, Jerusalem 1954.

Due delle più esaurienti introduzioni all'apocalittica sono costituite da D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 B.C.-A.D. 100*, Philadelphia 1964 (trad. it. *L'apocalittica giudaica*, Brescia 1991), che contiene un'ampia bibliografia, e da E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen volkes in Zeitalter Jesu Christi*, I-IV, Leipzig 1901-1911, II, 32-34 (trad. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I, Brescia 1985, II, Brescia 1987). K. Koch, *Ratlos vor der Apocalyptik. Eine Streitschrift über eine Vernachlässigtes Gebiet der Bibelwiss*, Gütersloh 1970 (trad. it. *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su d'un settore trascurato della scienza biblica*, Brescia 1977), e C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, Hamden/Conn. 1963, chiariscono i problemi centrali nell'ambito degli studi sull'apocalittica e sulla sua letteratura. H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, ed. riv., London 1963, è uno «studio sulle apocalissi ebraiche e cristiane da Daniele alla Rivelazione». Un certo numero di articoli scritti da diversi autori in merito alle varie forme di apocalissi ebraiche, cristiane e gnostiche è stato pubblicato da J.J. Collins (cur.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, in «Semeia» (Missoula/Mont.), 14 (1979).

L'opera di R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha*, New York 1949, è ancora una delle migliori introduzioni alla letteratura apocrifa. Le radici storiche e sociologiche dell'escatologia apocalittica ebraica alla luce della teologia e della letteratura biblica sono analizzate in P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975. Nel mio volume *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980, ho preso in esame gli aspetti mistici dell'apocalittica, illustrando gli scritti apocalittico-mistici del periodo talmudico. I testi di Qumran sono inseriti in una matrice apocalittica nel lavoro di F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrān and Modern Biblical Studies*, ed. riv., Garden City/N. Y. 1961, e in J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997 (trad. it. *L'apocalittica nei rotoli del mar Morto*, Milano 1999). Benché sia incentrato sui problemi relativi agli albori della Chiesa e alla crisi dello gnosticismo, il volume di P. Perkins *The Gnostic Dialogue*, New York 1980, riporta informazioni sulle concezioni gnostiche di rivelazione divina e angelica. La questione del «messianismo rivoluzionario» nell'Europa del Medioevo e della Riforma e delle sue connessioni con i movimenti totalitari moderni è affrontata in N.R.C. Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London 1957, New York 1970 (3ª ed.) (trad. it. *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1965, 1976, 2ª ed.). Cohn fa ampio riferimento all'antica apocalittica e cita frequentemente testi apocalittici medievali.

Per maggiori informazioni cfr. l'esauriente bibliografia annotata realizzata da J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Chico/Calif. 1981.

ITHAMAR GRUENWALD

La letteratura apocalittica ebraica medievale

La letteratura talmudica e midrashica della tarda antichità, benché si sia impadronita di svariati elementi propri dell'apocalittica classica del periodo intertestamentario, ha osservato in questo processo modalità non sistematiche e frammentarie. Le tematiche apocalittiche richiamarono l'attenzione nel contesto di un ampio spettro di posizioni contrastanti su questioni escatologiche della letteratura rabbinica. Tuttavia i primi decenni del VII secolo furono testimoni della rinascita di una matura letteratura apocalittica in ebraico. Composti soprattutto tra il VII e il X secolo in Terra di Israele e nel Vicino Oriente, questi trattati, in genere brevi ma ricchi di suggestioni, presentano un complesso abbastanza chiaramente distinguibile di preoccupazioni e temi letterari messianici.

Tale genere di letteratura potrebbe essere delineato facendo riferimento ad uno dei suoi più importanti e autorevoli testi, il *Sefer Zerubbavel* (Libro di Zorobabele). Redatto in ebraico nella prima metà del VII secolo, probabilmente poco prima dell'affermazione dell'Islam, il *Libro di Zorobabele* potrebbe essere stato scritto nel contesto delle vittorie militari conseguite dall'imperatore bizantino Eraclio contro i Persiani nell'anno 629. Questi avvenimenti storici senza dubbio sollecitarono una riflessione a proposito delle condizioni in cui sarebbero state intraprese le battaglie messianiche finali e del loro risultato.

Come è tipico della letteratura apocalittica, l'opera è apocrifamente attribuita a un personaggio biblico, in questo caso a Zorobabele, l'ultimo signore della Giudea proveniente dalla stirpe di Davide, il cui nome è associato con i tentativi di ricostruzione del Tempio di Gerusalemme nel periodo successivo all'esilio babilonese. Egli viene presentato come il beneficiario di una serie di manifestazioni divine visive e uditive. L'angelo Michele (o Metatron, come pure viene chiamato in questo contesto) si manifesta a Zorobabele e lo conduce a Roma, dove questi incontra un «uomo coperto di lividi e disprezzato» nella piazza del mercato. Quest'ultimo si rivela essere il Messia, il figlio di Davide, qui chiamato Menaḥem ben ʿAmmi'el. Il Messia spiega a Zorobabele che si trova a Roma in attesa del tempo opportuno per manifestarsi. Quindi Michele prende ad illustrare a Zorobabele i segni premonitori della Fine dei Giorni.

A Zorobabele viene spiegato che il precursore del Messia figlio di Davide, vale a dire il Messia figlio di Giuseppe, identificato come Neḥemyah ben Ḥushi'el, riunirà tutti gli Ebrei a Gerusalemme, dove essi dimoreranno per quattro anni dedicandosi alle antiche pratiche di sacrificio. Nel corso del quinto anno il re di Persia assalirà Israele, ma una donna che accompagna Neḥemyah, Hephzibah, madre del Messia figlio di Davide, avrà la meglio sul nemico grazie ad una «bacchetta della salvezza» che è in suo possesso.

Dopo questa esposizione, a Zorobabele viene mo-

strata una statua di marmo presente a Roma, raffigurante una splendida donna: gli viene poi confidato che Satana si congiungerà con quella donna, che in seguito a quell'unione darà alla luce Armilo, un crudele tiranno che otterrà il dominio sul mondo intero. Armilo (il cui nome potrebbe essere derivato da Romolo, il fondatore di Roma) giungerà quindi a Gerusalemme insieme con altri nove re, sui quali eserciterà l'egemonia. Egli intraprenderà una guerra contro Israele, sconfiggendo Neḥemyah ben Ḥushi'el e relegando i superstiti di Israele nel deserto. Ma all'improvviso, alla vigilia della festività della Pasqua, il Messia figlio di Davide si manifesterà nel deserto per liberare il popolo ebraico. Adiratosi per il comportamento sprezzante e miscredente riservatogli dagli anziani della comunità, egli si libererà dei suoi indumenti laceri in cambio delle «vesti della vendetta» (Is 59,17), recandosi poi a Gerusalemme, dove proverà la sua identità sgominando Armilo e le forze del male. Come avviene per gran parte della letteratura di questo tipo, il libro non descrive l'era messianica vera e propria, ma concentra la sua attenzione sugli sviluppi che ad essa porteranno.

Il *Libro di Zorobabele* divenne estremamente popolare ed esercitò una fortissima influenza. I personaggi e gli eventi descritti in quest'opera crearono le basi per un nutrito numero di testi apocalittici dei secoli successivi, tra i quali la sezione finale del *Midrash Vayosha'*, i *Segreti del rabbino Shim'on bar Yoḥai* e la *Preghiera di Shim'on bar Yoḥai*, poemi apocalittici scritti da El'azar Kallir, e l'ottavo capitolo dell'importante trattato filosofico di Sa'adyah Gaon, il *Libro delle credenze e delle opinioni*.

La speculazione messianica riscontrabile in questi e in altri testi è contraddistinta da una serie di caratteristiche peculiari, che, considerate nel loro insieme, forniscono un modello alla letteratura apocalittica ebraica medievale. In essi, ad esempio, si manifesta una preoccupazione per le vicissitudini politiche dei grandi imperi; ai rivolgimenti storici è attribuito un significato messianico non trascurabile. Inoltre vi è un interesse per il percorso storico complessivo, del quale gli avvenimenti attuali non rappresentano che una piccola parte, che porta alle tribolazioni finali e alla giustificazione del popolo di Israele. Nella letteratura apocalittica, la redenzione non è il tema di una speculazione teoretica, ma un processo già avviato, del quale è relativamente imminente il momento culminante e di cui si possono determinare i tempi.

Una peculiarità di questo genere letterario è l'idea che le vicende storiche e messianiche vivano di vita propria, indipendentemente dai comportamenti umani. C'è un'ineluttabilità degli eventi, scarsamente vincolata dalle scelte che il popolo di Israele può fare, come il pentimento e l'ottenimento del favore di Dio. Certamente gli autori di questi testi non si soffermano a riflettere sui motivi per i quali gli eventi si svolgono in un certo modo, a parte l'ovvia convinzione che la giustizia è destinata a vincere sul male.

Dal punto di vista letterario, i trattati apocalittici sono, alla stregua dei temi in essi discussi, stravaganti. In questi testi ci si abbandona a descrizioni fantastiche dei protagonisti e degli antagonisti, che narrano con dovizia di particolari gli avvenimenti oggetto della rivelazione, e spesso i personaggi principali simboleggiano le forze cosmiche del bene e del male. Un'altra peculiarità della letteratura apocalittica è il suo carattere rivelatorio; la conoscenza di segreti e misteri celesti, che non si può conseguire con gli strumenti consueti, viene rivelata, solitamente da angeli che assumono il ruolo di messaggeri celesti.

Nei secoli successivi svariati autori operarono sotto l'influenza di questi testi apocalittici del primo Medioevo. Il XVI secolo, in particolare, fu testimone nelle regioni del Mediterraneo di una fioritura di scritti messianici, che avevano profonde connotazioni apocalittiche. Come conseguenza della disastrosa espulsione degli Ebrei da Spagna e Portogallo nell'ultimo decennio del XV secolo, la speculazione messianica e il fermento escatologico assunsero una vasta diffusione, in particolar modo tra le comunità ebraiche del Mediterraneo. Gli scritti di orientamento apocalittico di questo periodo annoverano, fra gli altri, le approfondite e autorevoli opere di Isaac Abravanel (1437-1508), che in base alla sua esegesi del *Libro di Daniele* identificò nell'anno 1503 l'inizio dell'era messianica; il testo di autore anonimo *Kaf ha-Qeṭoret* (Cucchiaiata d'incenso; circa 1500), che attribuisce ai salmi il valore di peana per la guerra apocalittica finale; i trattati di un rabbino e qabbalista di Gerusalemme, Avraham ben Eli'ezer ha-Levi (circa 1460 – morto dopo il 1528); e l'opera di Shelomoh Molkho (circa 1501-1532).

La letteratura apocalittica medievale comportò almeno due importanti conseguenze storiche. In primo luogo, svolse un ruolo altamente significativo nel plasmare la concezione ebraica in merito agli eventi che avrebbero portato alla Fine dei Giorni. La maggioranza dei pensatori razionalisti, ben esemplificati da Mosè Maimonide (1135/8-1204), contestava la concezione apocalittica che associava la fine del mondo a eventi catastrofici e immaginava l'era messianica come uno stravolgimento radicale dell'ordine naturale precostituito. Ma, nonostante le riserve manifestate dai filosofi razionalisti, le visioni e le tematiche apocalittiche occuparono un posto essenziale nell'immaginario ebraico medievale. In secondo luogo, la letteratura apocalittica si sviluppò in un clima religioso da cui ebbero origine anche

diversi effimeri movimenti messianici. La connessione con l'apocalittica potrebbe essere vista nell'attivismo militante, nella tendenza all'identificazione di segni premonitori dell'era messianica e nell'ansioso interesse per gli avvenimenti mondiali che caratterizzava in particolare questi movimenti. Soprattutto tra il VII e il XII secolo, specialmente durante il dominio musulmano nel Vicino Oriente e in Spagna, fiorì un gran numero di movimenti.

Nel XVII secolo vide la luce il più significativo movimento messianico dell'Ebraismo dalla nascita del Cristianesimo – il Sabbatianesimo. Incentrato sulla figura di un ebreo turco, Shabbetai Ṣevi (1626-1676), il movimento, che suscitò un intenso fermento messianico per tutta l'Europa e il Vicino Oriente, incorporava al suo interno elementi apocalittici. Furono scritte diverse apocalissi sabbatiane (alcune delle quali contenevano versioni rivedute e ampliate del *Sefer Zerubbavel*) volte a suffragare il ruolo di Messia di Shabbetai Ṣevi e a giustificare la sua condotta antinomica. [Per ulteriori delucidazioni, vedi *MESSIANISMO EBRAICO*].

BIBLIOGRAFIA

La più importante raccolta di fonti dirette per la letteratura apocalittica ebraica medievale è Y. Even-Shemu'el, *Midreshe ge'ulah*, Jerusalem 1954 (in ebraico). Questo volume contiene anche un'accurata bibliografia. Una panoramica, un po' datata ma ancora valida, in lingua inglese su questa letteratura è A.H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel from the First through the Seventeenth Centuries*, New York 1927, soprattutto parte 1, cap. 2. In merito alle tendenze apocalittiche del movimento sabbatiano, cfr. G. Scholem, *Shabtai Tsevi*, Tel Aviv 1956-57 (trad. it. *Sabbetay Sevi. Il messia mistico. 1626-1676*, Torino 2001).

LAWRENCE FINE

'AQIVA' BEN YOSEF (circa 50-circa 135 d.C.), tannaita palestinese. 'Aqiva' visse nel periodo che vide la trasformazione del Giudaismo palestinese da religione che aveva il suo centro nel Tempio di Gerusalemme a religione focalizzata sullo studio della Torah, la totalità della rivelazione divina a Mosè e al popolo ebraico. 'Aqiva' nacque poco tempo prima che il Tempio venisse distrutto (70 d.C.) e morì durante la rivolta di Bar Kokhba (132-135), ultimo tentativo da parte ebraica di ottenere la libertà dai Romani. Descritto come un povero pastore, 'Aqiva', incoraggiato dalla moglie, intraprese presumibilmente gli studi rabbinici all'età di quarant'anni e imparò l'alfabeto insieme a suo figlio (*Avot de-Rabbi Natan* 6; T.B., *Ket.* 62b-63a; *Ned.* 50a).

L'influenza di 'Aqiva' toccò tutti gli ambiti del pensiero rabbinico e ogni livello del sapere rabbinico. Il Talmud riferisce che:

> i pronunciamenti anonimi contenuti nella Mishnah [la più antica raccolta di insegnamenti rabbinici] dovrebbero essere attribuiti a Me'ir, i pronunciamenti anonimi contenuti nella Tosefta [un testo parallelo alla Mishnah, che non raggiunse però il valore ufficiale di quest'ultima] dovrebbero essere attribuiti a Neḥemiyah, i pronunciamenti anonimi presenti nel *Sifra'* [un'antica raccolta di asserzioni esegetiche sul *Levitico*] dovrebbero essere attribuiti a Yehudah, i pronunciamenti anonimi presenti nel *Sifre* [un'antica raccolta di commenti esegetici a *Numeri* e *Deuteronomio*] dovrebbe essere attribuita a Shim'on, e tutti questi testi si accordano all'opinione di 'Aqiva'.
>
> (T.B., *San.* 86a).

I maggiori saggi successivi ad 'Aqiva' fecero risalire a lui la loro eredità intellettuale. Anche il patriarca Gamali'el di Yavneh si adeguò al sapere di 'Aqiva' (T.B., *Ber.* 27b-28a) e il più grande dei patriarchi, Yehudah ha-Nasi', studiò con i cinque principali allievi di 'Aqiva' (T.B., *Meg.* 20a). Si dice che persino Mosè abbia domandato a Dio perché avesse rivelato la Torah attraverso di lui se aveva a disposizione un uomo come 'Aqiva' (T.B., *Men.* 29b).

Studiosi come Jacob Brull, Jacob Zuri e Zacharias Frankel assegnano ad 'Aqiva' un ruolo fondamentale nella codificazione della Mishnah; tuttavia, Jacob Neusner e i suoi allievi hanno sollevato seri dubbi sull'opinione tradizionale riguardante la formazione della Mishnah e il ruolo di 'Aqiva' in questo processo. Anche la stesura degli antichi *midrashim* (raccolte di pronunciamenti esegetici) da parte di 'Aqiva' è stata oggetto del dibattito scientifico a partire da David Hoffmann (scorcio del XIX secolo) e Chanoch Albeck.

Il tradizionale ritratto di 'Aqiva' come esegeta biblico va oltre l'attribuzione a lui di particolari raccolte antiche di pronunciamenti esegetici. Si sostiene comunemente che 'Aqiva' rappresenti l'orientamento principale nell'antica opera di commento biblico condotta dai rabbi (Heschel, 1962). Si dice che egli abbia seguito una forma di esegesi biblica fantasiosa e creativa e che abbia attinto i suoi commenti da ogni aspetto del testo biblico, comprese le forme delle lettere (T.B., *Men.* 29b) e le caratteristiche peculiari dell'ebraico biblico, come la ripetizione di parole e frasi e la comparsa di determinate preposizioni, congiunzioni e avverbi (T.B., *Ḥag.* 12a; *Shav.* 26a; *Gn. Rab.* 1,14; 22,2; 53,20). L'attività esegetica di 'Aqiva' è spesso contrapposta a quella di Yishma'e'l ben Elisha', che sembra aver adottato un approccio più razionale al testo biblico. Ad esempio, la ripetizione di «un uomo, un uomo» in *Levitico* 22,4 condusse 'Aqiva' alla conclusione che anche agli incirconcisi fosse proibito mangiare il sacrificio pasquale,

mentre Yishma'e'l dimostrò questo punto attraverso la citazione di *Levitico* 22,10 e *Esodo* 12,45 (*Sifra'*, Emor 4,18). Tuttavia, un recente lavoro sulle tradizioni esegetiche di Yishma'e'l e di 'Aqiva' (Porton, 1976-1982) ha dimostrato che i metodi utilizzati dai due rabbi erano più simili di quanto molti studiosi avessero pensato.

La tradizione rabbinica ha assegnato un posto di rilievo ad 'Aqiva' nella stesura di raccolte legali ed esegetiche, così come gli ha attribuito un ruolo fondamentale nella formazione dei testi mistici del Giudaismo. Egli è inserito, con Ben 'Azz'ai, Elisha' ben Avuyah e Ben Zoma', tra coloro che «fecero ingresso nel giardino», cosa che è interpretata come riferimento agli insegnamenti mistici, e si dice che lui solo abbia «riposato in pace» (T.B., *Ḥag.* 14b e passi paralleli). La sua importanza all'interno della tradizione mistica si rileva dal fatto che gli vengano attribuite delle dichiarazioni nella letteratura delle Hekhalot (raccolte di visioni avute da coloro che hanno attraversato il palazzo di Dio) e che si ascriva a lui l'*Hekhalot zuṭratti*.

'Aqiva' non fu solo un intellettuale. Egli viene descritto come attivamente coinvolto nella rivolta di Bar Kokhba. Infatti, si dice che 'Aqiva' abbia affermato che Bar Kokhba fosse il Messia e che egli sia stato il più fervente sostenitore rabbinico della sollevazione (T.P., *Ta'an.* 68d). I testi rabbinici sostengono che egli sia morto per il martirio inflittogli dai Romani durante la rivolta (T.B., *Ber.* 61b). Tuttavia, Peter Schäfer ha sollevato serie obiezioni al consenso degli studiosi riguardo alla rivolta e al ruolo svoltovi da 'Aqiva'.

Anche se la dottrina recente ha modificato molti dei particolari riguardanti 'Aqiva' che si riscontrano nei testi rabbinici, ciò non toglie alcunché all'impatto che egli ebbe sui suoi contemporanei e sulle generazioni successive. Il ritratto che troviamo nei documenti del Giudaismo antico è quello di un uomo di straordinario talento. Egli viene descritto come persona in grado di influenzare ogni aspetto del pensiero rabbinico – legale, esegetico, mistico e persino filosofico. «La volontà dell'uomo è libera», si tramanda che 'Aqiva' abbia detto, «ma tutto è previsto da Dio» (*Avot* 3,16). La sua ascesa dalla povertà alla grandezza deve essere stata per molti fonte di ispirazione – al punto che egli venne collocato al centro di importanti eventi storici e culturali della sua epoca.

[Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Per le opinioni tradizionali di 'Aqiva', cfr. M. Margalioth (cur.), *Encyclopedia of Talmudic and Gaonic Literature*, Tel Aviv 1945, II, pp. 725-31; A. Hyman, *Toledot tanna'im we-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964, III, pp. 988-1008; H. Freedman, *Akiva*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, II, coll. 488-92; e lo studio, completamente acritico, di L. Finkelstein, *Akiba. Scholar, Saint and Martyr*, Philadelphia 1934, New York 1962. C. Primus, *Aqiva's Contributions to the Law of Zera'im*, Leiden 1977, tratta una piccola parte del *corpus* attribuito ad 'Aqiva', e nel mio studio *The Traditions of Rabbi Ishmael*, I-IV, Leiden 1976-1982, ho esaminato le tradizioni di 'Aqiva' che concordano con quelle di Yishma'e'l ben Elisha'. A.J. Heschel, *Theology of Ancient Judaism*, I-II, New York 1962, discute, nell'introduzione, le tradizionali distinzioni tra Yishma'e'l e 'Aqiva' come esegeti biblici, mentre la mia analisi in *op. cit.*, IV su Yishma'e'l modifica la descrizione tradizionale. Sul problema della «biografia» rabbinica cfr. W.S. Green, *What's in a Name? The problematic of Rabbinic Biography*, in *Approaches to Ancient Judaism*, Missoula/Mont. 1978, I, pp. 77-96.

GARY G. PORTON

ARONNE o, in ebraico, *Aharon*; capo israelita e sacerdote che visse, secondo la tradizione, nel XIII secolo a.C. Nella sua forma compiuta, il Pentateuco fornisce una biografia abbastanza completa di Aronne, il primo sacerdote della tradizione biblica. Nato da Amram e Iochebed della tribù levita quando gli Israeliti erano schiavi in Egitto, Aronne era il fratello maggiore di tre anni del grande capo e profeta Mosè; egli aiutò il fratello a liberare gli Israeliti e a condurli attraverso il deserto del Sinai verso la terra promessa di Israele. Il Dio di Israele, YHWH, diede ordine a Mosè di nominare Aronne e i suoi figli sacerdoti esclusivi del popolo israelita e Aronne compì il suo ministero come sommo sacerdote fino alla morte, avvenuta nell'ultimo anno del viaggio.

Numerosi studiosi biblici considerano questa visione della vita e del ruolo di Aronne come un'invenzione relativamente tarda della scuola cosiddetta Sacerdotale (fonte P). Le tradizioni bibliche riguardanti Aronne presentano diversi punti di vista. In aggiunta alla funzione sacerdotale, in cui i compiti di Aronne e dei suoi figli stabiliscono dei precedenti per i sacerdoti ufficiali di tutte le generazioni seguenti (cfr., per esempio, *Esodo* 30,10; 40,15 e *Levitico* 6,11), Aronne è ricordato come *leader* politico e militare che agisce come luogotenente di Mosè nella battaglia degli Israeliti contro gli Amaleciti (Es 17,12) e che funge da giudice in assenza di Mosè (Es 24,14). Aronne viene citato come guida dell'esodo in *Michea* 6,4 e in *Salmi* 77,21.

Aronne ricopre anche un ruolo chiaramente profetico. Egli ha la funzione di portavoce di Mosè nei confronti degli Israeliti e alla presenza del faraone d'Egitto, compiendo azioni miracolose con il potere di YHWH. In *Numeri* 12, Aronne e sua sorella Maria sfidano l'unicità della posizione profetica di Mosè re-

clamandola anche per se stessi e suscitando il rimprovero di YHWH.

Due racconti del Pentateuco ruotano attorno alla legittimità del sacerdozio di Aronne. In *Numeri* 17,16ss. Mosè appoggia Aronne: egli scrive i nomi delle tribù su dodici bastoni, ma solo il bastone della tribù di Levi, che porta il nome di Aronne, produce germogli. In *Esodo* 32 Aronne cede al popolo che reclama la costruzione di un'immagine di Dio e forgia un vitello d'oro. Il Pentateuco (Es 32,35; Dt 9,20) condanna Aronne per questa apostasia e sembra favorire i leviti associati a Mosè rispetto ai sacerdoti rappresentati da Aronne.

Il vitello d'oro di Aronne è associato generalmente ai vitelli innalzati secoli più tardi dal re Geroboamo I (il quale governò dal 928 al 907 a.C.) nella lontana città settentrionale di Dan e nella città centrale di Betel, dopo che le tribù settentrionali di Israele si erano separate dall'impero israelita attorno al 920 a.C. Sulla base di ciò e della connessione dei sacerdoti aronniti con Betel in *Giudici* 20,26-28, alcuni studiosi hanno concluso che fu Aronne il fondatore del sacerdozio settentrionale, più tardi assimilato al sacerdozio di Gerusalemme. Altri credono che gli aronniti ebbero origine nel sud e vennero nominati ad alte cariche nel culto settentrionale a causa della loro tradizionale legittimità.

Dal momento in cui numerose tradizioni si combinarono nel Pentateuco, Aronne divenne il paradigma del sacerdote e Mosè quello del profeta, anche se il ruolo di Aronne rimase chiaramente subordinato a quello del fratello minore.

[Vedi anche *LEVITI*, *MOSÈ*, e *SACERDOZIO EBRAICO*].

BIBLIOGRAFIA

Una ricostruzione tradizionale della storia del sacerdozio israelita e del ruolo in esso di Aronne e degli aronniti è contenuta in A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma 1969, che contiene anche un'ampia bibliografia. Un'importante revisione della teoria comune a questo proposito è in F. Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge/Mass. 1973, pp. 195-215. Per quel che riguarda il ruolo di Aronne come fondatore del sacerdozio settentrionale israelita, cfr. T.J. Meek, *Hebrew Origins*, 1936, rist. New York 1960, pp. 31-33, 119-47. Per un'ampia analisi sui passaggi del Pentateuco riferiti ad Aronne cfr. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-sagen*, Göttingen 1913, pp. 199-218, 264-83, 338-44. La storia più completa del dibattito tra gli studiosi, con una dettagliata analisi storico-letteraria dei passaggi biblici in questione, è quella di H. Valentin, *Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung*, Göttingen 1978.

EDWARD L. GREENSTEIN

ASHER BEN YEḤI'EL (circa 1250-1327), conosciuto come Rabbenu («nostro maestro») Asher o come R'oSH, l'acronimo di questo epiteto; talmudista e autorità rabbinica in materia legale. Nato ed educato in Germania, Asher fu il discepolo principale del massimo studioso tedesco in campo rabbinico del suo tempo, Me'ir ben Barukh di Rothenburg. Le turbolenze che rendevano precaria la vita degli Ebrei tedeschi lo costrinsero a emigrare nel 1303. Infine si stabilì a Toledo; il fatto che una persona proveniente da un ambiente così diverso potesse essere accettata come guida del tribunale rabbinico di Toledo dimostra chiaramente il potere della sua sapienza e della sua personalità.

In Spagna, Asher fu immediatamente coinvolto in un *Kulturkampf* riguardante lo studio della filosofia. Prodotto di un percorso di studi centrato esclusivamente sul Talmud, egli non capì completamente tutti i problemi implicati (rifiutò di rispondere a una questione legale sull'astrolabio perché, diceva, «si tratta di uno strumento che non mi è familiare»). Asher esitò a sostenere il bando emesso da Shelomoh ben Avraham Adret che proibiva lo studio della filosofia greca fino all'età di venticinque anni, per il fatto che questo implicava che tale studio sarebbe stato permesso in seguito, mentre egli pensava che dovesse essere proibito per tutta la vita. Infine appoggiò il bando perché, se non l'avesse fatto, ciò avrebbe significato implicitamente il suo sostegno alla filosofia. La sua era la posizione più conservatrice fra tutte quelle dei protagonisti principali nel conflitto.

I lavori giuridici di Asher, frutto di un profondo studio del Talmud, sono di tre tipi: 1) commenti a due ordini della Mishnah e a numerosi trattati del Talmud; 2) *tosafot*, brevi trattazioni di problemi specifici del testo talmudico che erano prodotti da una visione congiunta ispano-tedesca; e 3) un codice chiamato *Pisqe ha-R'osh*. Seguendo l'ordine del Talmud e riferendosi alla maggior parte dei suoi trattati, il *Pisqe ha-R'osh* integrava le argomentazioni talmudiche con le decisioni delle autorità post-talmudiche, al fine di arrivare a una legge funzionale. Asher condannava la pratica di prendere delle decisioni legali basandosi sul *Mishneh Torah* di Maimonide, da parte di persone non esperte nelle fonti talmudiche.

I *responsa* di Asher, o repliche a questioni legali, sono tra i più importanti e influenti di questo genere. Egli era chiamato molto spesso a dare un'interpretazione dei decreti comunitari e del loro rapporto con la legge ebraica classica, e a decidere quale costume spagnolo locale dovesse essere seguito (per es. l'uso della punizione capitale o corporale in caso di blasfemia o di delazione) e quale dovesse essere rifiutato. Il *responsum* 55 prende avvio da un problema specifico, che riguarda il diritto della moglie di disporre in un testamento dei suoi beni secondo i suoi desideri, per giungere a una approfondita di-

scussione circa i principi generali della giurisprudenza. Asher rifiutava l'uso della filologia, della logica filosofica e dell'argomentazione comune per difendere l'integrità del processo decisionale halakico, sostendendo che la filosofia e la Torah sono «due opposti, inconciliabili, che non abiteranno mai insieme».

Ponte tra i grandi centri rabbinici di Germania e Spagna, Asher e i suoi figli produssero un impatto duraturo sullo sviluppo della legge ebraica. Uno dei figli, Yehudah, gli successe come rabbi a Toledo; un altro, Ya'aqov, usò l'opera giuridica di suo padre come base per il proprio *magnum opus*, l'*Arba'ah ṭurim*, un codice di leggi ebraiche elaborate secondo una nuova struttura indipendente dal Talmud e dai codici anteriori, che divenne la base del *Shulḥan 'arukh* di Yosef Caro.

BIBLIOGRAFIA

La monografia biobibliografica più dettagliata su Asher, i suoi discepoli e i suoi discendenti è quella di A. Freimann, *Ascher b. Jechiel, Sein Leben und Wirken*, in «Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft», 12 (1918), pp. 237-317, e *Die Ascheriden, 1267-1391*, in «Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft», 13 (1920), pp. 142-254. Lo studio di Y.F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia 1961, Jerusalem 1992, I, pp. 316-25, colloca in un contesto storico la figura di Asher come guida della comunità di Toledo. Un'analisi provocatoria delle conseguenze legali del *responsum* 55 è fornita dallo studio di J.L. Teicher, *Laws of Reason and Laws of Religion. A Conflict in Toledo Jewry in the Fourteenth Century*, in D. Winton Thomas (cur.), *Essays and Studies Presented to Stanley Arthur Cook*, London 1950, pp. 83-94. Studi più tecnici riguardanti gli scritti talmudici sono reperibili in ebraico, cfr. H. Chernowitz, *Toledot ha-posqim*, New York 1947, II, pp. 144-60; E.E. Urbach, *Ba'ale ha-tosafot*, Jerusalem 1980 (4ª ed.), II, pp. 586-99. L'opera di M. Elon, *Mafteaḥ ha-she'elot we-ha-teshuvot. Shu"t ha-R'osh*, Jerusalem 1965, contiene un eccellente indice dei soggetti e delle fonti dei *responsa*.

MARC SAPERSTEIN

ASHI (circa 352-424/7), principale rappresentante della sesta generazione degli amorei babilonesi. Studente di Kahana, Ashi risiedette presumibilmente nella città di Mata Meḥasya per sessant'anni. Prestò servizio come giudice nel locale tribunale ebraico e come amministratore della comunità, posizioni che gli permisero di rendere effettiva la legge rabbinica in molti ambiti; egli interpretava la Scrittura e insegnava la legge orale sia ai discepoli, che formava nel suo tribunale, sia, su scala più vasta, agli altri Ebrei, che tentava di persuadere a seguire le norme rabbiniche. La notoria capacità di far rispettare il Sabato e altre leggi che in precedenza altri rabbi non erano riusciti a far rispettare induce a credere che egli ebbe sulla comunità ebraica un ascendente maggiore dei suoi predecessori. I discepoli e i colleghi in particolare lo veneravano e credevano che godesse del rispetto dell'esilarca (l'autorità ebraica laica sostenuta dal governo persiano) e addirittura della corte del re di Persia.

Un racconto talmudico riporta che Ashi ordinò l'abbattimento di una sinagoga pericolante, ma che pose in essa il suo letto per essere certo che sarebbe stata completamente ricostruita (T.B., *B.B.* 3b). Questa storia indica non solo la fede nel suo potere ma anche i mezzi ai quali egli doveva ricorrere per attivare la comunità. L'affermazione che egli «combinò la Torah con la grandezza» illustra il punto di vista rabbinico secondo cui egli rilevò le prerogative proprie dell'esilarca, al quale impartì addirittura delle disposizioni. Questo è però incompatibile con le altre fonti che descrivono i rabbi come persone piene di premure nei confronti dello stato maggiore dell'esilarca. In realtà, l'esilarca può aver indotto la sua cerchia ad avvicinarsi ai rabbi ma, col tempo, se ne servì per sostenere il suo potere.

Ashi viene ricordato soprattutto come maestro. Egli estese la legge rabbinica fino a coprire problematiche più raffinate in svariati ambiti, dalla liturgia al diritto civile, e si applicò ad aspetti della morale personale quali l'importanza dell'umiltà. Come rilevato dalla sentenza «Ashi e Rabina' rappresentano la fine della *hora'ah* ["istruzione"]», Ashi segnò un punto di snodo nello sviluppo intellettuale. Questa affermazione è solitamente intesa nel senso che Ashi redasse il Talmud, per quanto curatori successivi possano aver dato nuova struttura alle discussioni. Nella dottrina recente, Ashi non viene considerato un redattore ma l'ultimo maestro noto che si sia servito di asserzioni categoriche, che successivi maestri anonimi (tra il 427 e il 500) ampliarono e intrecciarono in argomentazioni più elaborate e che alla fine curatori saborei riorganizzarono e ristrutturarono. Questa nuova valutazione attribuisce ad Ashi un'influenza considerevole, implicando che i rabbi a lui posteriori fossero convinti di non poter insegnare in maniera indipendente ma di poter unicamente rielaborare il pensiero precedente.

[Vedi anche *AMOREI* e *TALMUD*].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione e una bibliografia esaurienti su Ashi e sui suoi insegnamenti si possono trovare in J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, in particolare V. Il metodo d'insegnamento di Ashi viene affrontato in D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975. Il suo ruolo nella formazione della *gemara'* è trattato in D.M.

Goodblatt, *The Babylonian Talmud*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», II, 19, 2, Berlin e New York 1979, pp. 292, 308-18, rist. in J. Neusner (cur.), *The Study of Ancient Judaism*, II, *The Palestinian and Babylonian Talmuds*, New York 1981, e in D.W. Halivni, *Midrash, Mishnah and Gemara*, Cambridge/Mass. 1986.

BARUCH M. BOKSER

ATTRIBUTI DI DIO. Vedi vol. 1.

AVRAHAM BEN DAVID DI POSQUIÈRES (circa 1125-1198), conosciuto con l'acronimo Ra'ABaD (Rabbi Avraham ben David). Avraham ben David è noto soprattutto per il suo originale e versatile contributo alla letteratura della *halakhah*. Egli compose commenti a vari generi della letteratura talmudica: alla Mishnah (per es. *'Eduyyot* e *Qinnim*); al Talmud (per es. *'Avodah Zarah* e *Bava' Qamma'*); e a *midrashim* halakici (per es. *Sifra'*). Ulteriori opere includono *responsa* (ebr. *teshuvot*, decisioni che riguardano l'interpretazione di una applicazione della legge), che rivelano il suo carattere e il suo metodo; discorsi omiletici (per es. *Derashah le-Ro'sh ha-Shanah*); codici di leggi rabbiniche; e annotazioni critiche o glosse (*hassagot*) a lavori conosciuti della letteratura rabbinica.

Tra i codici ad opera di Avraham ben David ricordiamo: *Hilkhot lulav* (Leggi riguardanti il ramo di palma), *Ḥibbur harsha'ot* (Manuale sulle leggi dell'Ente), e *Perush yadayim*; ma il codice più importante e influente è il *Ba'ale ha-nefesh*, che tratta in modo accurato delle leggi di purità e di impurità. L'ultimo capitolo del suo *Sha'ar ha-qedushah* (Porta della santità) è una disquisizione etico-omiletica che formula e analizza le leggi morali e le attitudini religiose che permettono di raggiungere l'autocontrollo in materie sessuali e di conseguire la purezza del cuore e dell'azione.

Avraham ben David è conosciuto come il *ba'al hassagot* («autore delle glosse») a causa delle note critiche che compose verso la fine della sua vita alle *Halakhot* di Yiṣḥaq ben Ya'aqov Alfasi, al *Sefer ha-ma'or* di Zeraḥyah ha-Levi, e specialmente al *Mishneh Torah* di Maimonide. Queste glosse combinano critica e commento, non sono esclusivamente polemiche, e la loro enfasi polemica varia di intensità e di acutezza. Le *Hassagot* sono scritti che spaziano su numerosi argomenti, basati su solide premesse e condotti con fine abilità polemica, che Avraham ben David e i suoi contemporanei provenzali raffinano in una forma espressiva di critica acuta, precisa e convincente. Questa forma espressiva svolse un importante ruolo nella conservazione dello spirito critico e della libertà intellettuale, così importanti nella letteratura rabbinica.

Oltre alle creazioni letterarie, Avraham ben David contribuì in modo significativo allo sviluppo di un approccio critico-concettuale alla letteratura talmudica, che mirava a definire con rigore e precisione dei concetti complessi trattati in modo frammentario in varie sezioni non correlate del Talmud. Molte sue interpretazioni e innovazioni sono state approvate e trasmesse dalle successive generazioni di talmudisti e incorporate nei lavori canonici della legge ebraica.

Durante la vita di Avraham ben David, i centri di studio rabbinici nella Francia meridionale accolsero la transfuga letteratura filosofica, scientifica ed etica prodotta dagli Ebrei spagnoli. In questo periodo, una corrente sotterranea di speculazione mistica iniziò a emergere e ben presto trovò espressione nella letteratura medievale della Qabbalah. Avraham ben David partecipò a entrambi questi sviluppi. Egli appoggiò questa letteratura filosofica appena tradotta e ne trasse beneficio; i suoi stessi scritti, nella terminologia, nelle frasi, e nei concetti, riflettono alcune tracce della filosofia e della filologia di questo nuovo fenomeno letterario. Egli viene descritto da qabbalisti tardivi (per es. Yiṣḥaq d'Acro, Shem Ṭov ben Ga'on, Menaḥem Recanati, e altri della scuola di Mosè Nahmanide e di Shelomoh ben Avraham Adret) come uno dei padri della letteratura qabbalistica. Questo fatto è confermato da riferimenti presenti negli scritti di Yiṣḥaq il Cieco, figlio di Ra'abad, e del nipote di Yiṣḥaq, Asher. Essi lo definiscono come un mistico, degno di ricevere rivelazioni speciali, che effettivamente ricevette. Poiché le opere di Avraham ben David mancano di affermazioni di genere apertamente qabbalistico, per conoscere l'uso che lui fece di dottrine e simboli della Qabbalah dipendiamo da passi citati da altri autori e a lui attribuiti. Questi riguardano le meditazioni mistiche durante la preghiera (*kawwanot*) e la dottrina delle dieci *sefirot*, e rivelano una conoscenza dell'antica terminologia delle Hekhalot e la sua fusione con il vocabolario filosofico contemporaneo.

BIBLIOGRAFIA

Sh. Abramson, *Sifre halakhot shel ha-Ra'abad*, in «Tarbiz», 36 (1966), pp. 158-79.

H. Gross, *R. Abraham b. David aus Posquières*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», 22 (1873), pp. 337-44, 398-407, 446-59; 23 (1874), pp. 19-29, 76-85, 164-82, 275-76.

Isadore Twersky, *Rabad of Posquières. A Twelfth-Century Talmudist*, Philadelphia 1980 (ed. riv.), con una bibliografia completa.

ISADORE TWERSKY

B

BAECK, LEO (1873-1956), rabbino e teologo, eminente portavoce dell'Ebraismo tedesco durante il nazismo. Nato a Lissa, Posen (allora nella Prussia tedesca, ora in Polonia), figlio del rabbino locale, Baeck dapprima compì gli studi universitari a Breslavia e presso il seminario teologico ebraico, di tendenze liberali moderate; poi, per seguire i corsi del famoso studioso della religione Wilhelm Dilthey, si trasferì all'università di Berlino, dove ottenne il dottorato nel 1895. Due anni dopo fu ordinato rabbino alla Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, un'istituzione guida dell'Ebraismo liberale. Baeck svolse allora funzioni di predicatore a Oppeln (Slesia) e a Düsseldorf, e nel 1912 fu chiamato a Berlino dove rimase, con l'eccezione di un incarico come cappellano durante la prima guerra mondiale, fino alla deportazione in campo di concentramento da parte dei nazisti. Durante i suoi anni berlinesi Baeck assunse vari incarichi via via più importanti. Nel 1913 entrò nella Hochschule come docente di Midrash e di omiletica; nel 1922 divenne presidente dell'associazione dei rabbini tedeschi e nel 1925 fu eletto a capo della confraternita dei Bnai Brith in Germania.

Quando Hitler salì al cancellierato Baeck fu tanto preveggente da dichiarare che il «millenario» Ebraismo tedesco era al termine dei suoi giorni. Fu determinante il suo contributo alla fondazione della Reichsvertretung der deutschen Juden, un'organizzazione che tentò con successo di riunire gli Ebrei per la difesa di loro stessi, del loro benessere e della loro attività culturale su scala nazionale. Come presidente dell'associazione, si dedicò alla difesa dei diritti degli Ebrei in Germania, facilitando loro l'emigrazione e sollevando il morale di quelli ancora rimasti nel Reich di Hitler. Un esempio notevole di questi sforzi è la preghiera che egli compose appositamente per la recitazione pubblica nel Giorno dell'Espiazione (Yom Kippur) del 1935, che comprendeva un deciso rifiuto delle calunnie naziste: «Con indignazione e orrore esprimiamo il nostro disprezzo per le menzogne su di noi e per la diffamazione della nostra religione e dei suoi testimoni» (A. Friedlander [cur.], *Out of the Whirlwind. A Reader of Holocaust Literature*, New York 1968, p. 132). Arrestato più volte dai nazisti per le sue prese di posizione, Baeck persistette nel suo rifiuto di fuggire dalla Germania fino a quando tutti gli Ebrei non sarebbero stati salvi. Continuò a guidare l'Ebraismo tedesco anche dopo che quest'ultimo fu forzatamente obbligato a riorganizzarsi in una struttura che desse affidamento ai nazisti. Nel gennaio 1943 Baeck fu deportato, con altri anziani Ebrei tedeschi, nel campo di concentramento di Theresienstadt (ora nella Repubblica ceca). In quel «campo modello» servì come presidente onorario del consiglio ebraico che lo governava e dedicò il suo tempo a confortare e a istruire i suoi compagni di prigionia. Quando il campo fu liberato rifiutò di andarsene fino a quando non fu sicuro della salvezza del suo gregge.

Dopo la guerra Baeck emigrò a Londra e i suoi ultimi anni furono dedicati a lavorare per la World Union for Progressive Judaism, insegnando allo Hebrew Union College (la scuola rabbinica riformata di Cincinnati) e riorganizzando i resti sopravissuti dell'Ebraismo tedesco. In Inghilterra ricoprì la carica di presidente del consiglio degli Ebrei emigrati dalla Germania. Poco prima di morire, Baeck contribuì a fondare un istituto di ricerca internazionale per lo studio dell'Ebraismo centroeuropeo, che porta il suo nome (il Leo Baeck Institute).

Gli scritti di Baeck riflettono lo sforzo, durato tutta la vita, di difendere il suo popolo e la sua fede. Baeck ottenne fama precoce confutando le posizioni antiebraiche di Adolf von Harnack, teologo liberale protestante che aveva denigrato l'Ebraismo nel suo libro *Das Wesen des Christentums* (L'essenza del Cristianesimo). Baeck, nel suo primo libro, un'opera polemica intitolata *Vorlesungen über das Wesen des Judentums* (Lezioni sull'essenza dell'Ebraismo, 1905), continuò a difendere l'Ebraismo e ne proclamò con decisione la superiorità sul Cristianesimo, conquistandosi così la fama di campione dell'Ebraismo tedesco. Adottando il metodo di studio della religione del suo maestro Dilthey, Baeck tentò di penetrare la psicologia soggiacente all'Ebraismo e di comprendere la religione ebraica nella sua totalità (*Gestalt*).

In saggi successivi e rifacimenti del suo primo libro, Baeck rese ancor più netto il contrasto tra l'Ebraismo e il Cristianesimo: quest'ultimo, secondo lui, era una «religione romantica» che esaltava il sentimento, l'indulgenza verso se stessi, il dogma e la passività. L'Ebraismo, al contrario, era una «religione classica», pervasa da preoccupazioni etiche. Nell'Ebraismo Baeck vedeva una religione in cui il mistero di Dio e i comandamenti stavano in polarità. *Dieses Volk* (Questo popolo [Israele]), un libro scritto nella Berlino nazista e nel campo di concentramento di Theresienstadt, esplora il significato dell'esistenza ebraica. Scritto durante il più buio periodo della storia ebraica, è un libro ottimista che esprime la fede di Leo Baeck nell'eternità del popolo ebraico e nella sua continua missione. Reagendo energicamente alla barbarie nazista, Baeck affermò il ruolo messianico del popolo di Israele nel seguire l'etica comandata da Dio.

BIBLIOGRAFIA

Uno dei due più importanti libri di Baeck è stato tradotto in italiano: *L'essenza dell'ebraismo*, Genova 1988; di un altro esiste una versione inglese, *This People Israel. The Meaning of Jewish Existence*, trad. di A.H. Friedlander, New York 1965. Vari fra i suoi saggi più importanti sono pubblicati in *Judaism and Christianity. Essays by Leo Baeck*, trad. di W. Kaufmann, Philadelphia 1958. Due sono i libri dedicati a studiare la figura di Baeck: A.H. Friedlander, *Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt*, New York 1968, 1991, studia principalmente gli scritti di Baeck; L. Baker, *Days of Sorrow and Pain. Leo Baeck and the Berlin Jews*, New York 1978, è un resoconto più divulgativo che descrive, sulla base di ampie interviste, le attività di Baeck nella comunità ebraica e durante la guerra. Si veda anche W. Homolka, *Jewish Identity in Modern Times. Leo Baeck and German Protestantism*, Oxford 1995.

JACK WERTHEIMER

BAḤYE IBN PAQUDA (seconda metà dell'XI secolo), conosciuto anche come Baḥya; filosofo morale ebreo. Della vita di Baḥye quasi nulla è dato sapere, eccetto il fatto che probabilmente visse a Saragozza e fu un *dayyan*, giudice del tribunale ebraico. I suoi poemi in ebraico, di cui solo pochi esempi sono sopravvissuti, furono tenuti in grande considerazione, come almeno un critico medievale ci riporta. Tutti riguardano temi religiosi e la maggior parte sono stati composti per essere usati nella liturgia. I due poemi più conosciuti, composti per la devozione privata, sono ambedue messi in appendice al suo *magnum opus*, un trattato sull'etica scritto in arabo e intitolato *Al-hidāyah ilā fara'iḍ al-qulūb* (Retta guida per i doveri dei cuori). Composto tra il 1050 e il 1090, questo lavoro fu trasmesso in traduzione ebraica da Yehuda ibn Tibbon con il titolo *Ḥovot ha-levavot* (1161), e divenne uno dei più influenti trattati religiosi dell'Ebraismo.

Baḥye era erede di una tradizione religiosa giudeo-araba nella quale il Giudaismo rabbinico del Talmud e dei *geonim* era stato sintetizzato con la teologia islamica razionalista (*kalām*). Questa sintesi ricevette la sua formulazione definitiva negli scritti di Sa'adyah Gaon (882-942), l'autorità per la classe colta degli Ebrei dei paesi arabofoni, come la Spagna. Baḥye contribuì a questa sintesi con un nuovo apporto: le tradizioni ascetiche e mistiche dell'Islam. Anche se le sue fonti immediate nella letteratura islamica non sono state identificate – l'opinione tradizionale che abbia tratto spunto dagli scritti di Abū Ḥāmid al-Ghazālī (morto nel 1111) è ora generalmente rifiutata sulla base di dati cronologici – i suoi scritti sono pieni di detti, di *exempla* e di terminologia tecnica che derivano dagli scritti di mistici, asceti e moralizzatori musulmani anteriori; la struttura stessa del suo libro trova antecedenti nella letteratura islamica. Anche se numerosi passi della Bibbia, della letteratura rabbinica, e degli scritti dei *geonim* possono essere citati a sostegno della tesi che la vera funzione della pratica religiosa sia di far sviluppare la vita interiore dell'uomo verso la perfezione spirituale e l'amore per Dio, Baḥye fu il primo autore ebreo a sviluppare questi concetti in un programma spirituale completo.

Il trattato di Baḥye inizia con un'introduzione nella quale il concetto di «doveri del cuore» è definito e spiegato, e continua in dieci capitoli, ognuno incentrato su una virtù differente. La distinzione tra «doveri delle membra» e «doveri del cuore», tra pietà esteriore (*ẓahir*) e interiore (*bāṭin*) è tratta dai discepoli del primo mistico musulmano Ḥasan al-Baṣrī (morto nel 728). La ragione, la Torah e la tradizione rabbinica, tutto quanto insegna che la vera adorazione di Dio è mediante l'intenzione che accompagna l'osservanza

dei precetti della legge religiosa. Nonostante ciò, la maggior parte delle persone è sicura di compiere la volontà di Dio obbedendo in modo formale alla legge religiosa, e trascura lo sviluppo spirituale che invece è il fine del sistema.

In questo modo, molti Ebrei credono di esaurire l'obbligo di riconoscere l'esistenza di Dio e la sua unità solo con un passivo assenso e con la recitazione rituale dello Shema' nelle loro preghiere quotidiane. Questa sorta di condiscendenza formale a un dovere religioso (*taqlīd*) nell'opinione di Baḥye è adatta solo ai bambini, alle persone ignoranti e ai deboli di mente. Un adulto di normali capacità intellettuali è obbligato, in primo luogo, a capire il significato dell'unità di Dio nella sua essenza razionale e filosofica, per quanto è possibile alla mente umana di conoscere. In questo modo, Baḥye dedica il suo primo capitolo a una risistemazone delle definizioni e delle prove dell'esistenza e dell'unità di Dio che sono state formulate da Sa'adyah e da altri autori del *kalām*.

In secondo luogo, bisogna capire il significato che l'esistenza e l'unità di Dio assumono per le possibili relazioni con Dio e con gli altri uomini. Dal momento che Dio non è accessibile attraverso un'osservazione diretta, l'uomo può conoscere la relazione di Dio con il mondo solo attraverso lo studio della natura, nella quale le azioni di Dio sono evidenti, e attraverso lo studio dell'uomo, il microcosmo. In questo modo, lo studio della natura rende l'uomo consapevole dell'opera di Dio nel mondo e lo porta più vicino alla conoscenza di Dio. Inoltre fa nascere nell'uomo una profonda gratitudine, l'atteggiamento che rende possibile il perfetto compimento dei doveri del cuore.

Gli elementi che costituiscono l'uomo sono il corpo e l'anima; come insegnato dai neoplatonici, l'anima è estranea al corpo, per via della sua origine celeste. Essa è stata posta nel corpo dell'uomo dalla volontà divina, sia per mettere alla prova che per aiutare il corpo. Spinta dal desiderio di ritornare alla sua fonte, l'anima è in costante pericolo di essere distolta dalla sua missione a causa dell'amore per il piacere e dell'amore per il potere. Con l'aiuto della ragione e della rivelazione, comunque, l'anima può purificarsi e, dopo la morte del corpo, completare il suo viaggio.

Per raggiungere l'ambita meta dell'anima, è necessario praticare certe virtù, a ognuna delle quali Baḥye dedica un capitolo: adorazione, fiducia, sincerità, umiltà, pentimento, autoanalisi, ascetismo, e amore di Dio. Queste virtù sgorgano spontanee dalla gratitudine che prova il vero fedele nei confronti del suo Creatore. Anche se l'organizzazione di queste virtù in una serie di gradi di perfezione è derivata dagli scritti di mistici musulmani come Abū Ṭālib al-Makkī (morto nel 996), Baḥye non accetta il loro concetto di una progressiva ascensione mistica verso l'illuminazione.

In effetti, le richieste e le aspettative di Baḥye sono piuttosto moderate. In questo contesto «fiducia» non significa che una persona debba trascurare il suo lavoro e aspettarsi che Dio provveda al suo mantenimento, ma che deve perseguire il suo guadagno con modestia e consapevolezza, sapendo che non è il suo lavoro a mantenerla in vita, ma la volontà di Dio. Allo stesso modo, «ascetismo» non significa l'estrema abnegazione e mortificazione di sé, e non ha un valore intrinseco. I più vicini alla «moderazione della legge» sono coloro che non sono esteriormente distinguibili dagli altri uomini. Infine, il pensiero di Baḥye non concepisce l'unione mistica con Dio. L'amore di Dio risulta dal desiderio naturale dell'anima di tornare alla sua fonte, ma, se l'anima può perfezionarsi e purificarsi, non può però adempiere questo desiderio quando è ancora in unione col corpo. L'«amante» mantiene una rispettosa distanza dall'«amato». Il misticismo di Baḥye è in questo modo pienamente compatibile con il Giudaismo rabbinico.

[Per ulteriori discussioni sul pensiero di Baḥye, vedi *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

M. Mansoor, Sara Arenson e Shoshana Dannhauser (curr. e tradd.), Baḥya ben Yosef ibn Pakuda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, London 1973.

S. Bezalel, *Baḥya ibn Paquda's Attitude towards the Courtier Class*, in Isadore Twersky (cur.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge/Mass. 1979, pp. 154-97.

A. Sifroni, *Sefer ḥovot ha-levavot be-targumo shel R. Yehudah Ibn Tibbon*, Jerusalem 1927-1928.

G. Vajda, *La théologie ascétique de Baḥya Ibn Paquda*, Paris 1947.

A.S. Yehuda (cur.), *Al-hidāya 'ilā fara'iḍ al-qulūb des Bachja ibn Jōsēf ibn Paqūda, aus Andalusien*, Leiden 1912.

S.J. Sierra, *Baḥya Ibn Paquda. I doveri dei cuori*, Roma 1983, Cinisello Balsamo 1988.

RAYMOND P. SCHEINDLIN

BAR-ILAN, ME'IR (1880-1949), alla nascita Me'ir Berlin; uno dei principali capi del movimento religioso sionista Mizraḥi. Originario di Volozhin, in Russia, era figlio di Naftali Berlin, capo della famosa *yeshivah* (accademia rabbinica) di Volozhin. Bar-Ilan entrò a far parte del movimento religioso sionista e partecipò a numerosi congressi sionistici a partire dal 1905. Nel 1911 divenne segretario del movimento Mizraḥi e si trasferì a

Berlino. Nel 1915 emigrò negli Stati Uniti e nel 1925 si stabilì definitivamente a Gerusalemme, dove rimase sino alla morte.

In qualità di rappresentante del Mizraḥi, Bar-Ilan ricoprì diverse importanti cariche nel movimento sionista prima della creazione dello Stato di Israele. Dal 1910 al 1921 diresse il settimanale religioso sionista «Ha-'Ivri» e dal 1938 al 1949 fu redattore capo del quotidiano di Tel Aviv «Ha-tsofeh».

Tanto nell'attività politica quanto nei suoi scritti, Bar-Ilan cercò di ritagliare un ruolo centrale per gli Ebrei ortodossi nel nazionalismo ebraico. Rifiutò sia il concetto di separazione tra la sinagoga e lo Stato, sia le argomentazioni religiose più estremiste contro ogni tipo di cooperazione con i nazionalisti laici. Si pronunciò a favore di un sistema educativo che inculcasse i valori religiosi tradizionali. Era convinto che solo tramite l'istruzione, e non mediante la coercizione, gli ortodossi avrebbero potuto vincere lo scontro con i laici riguardo allo *status* definitivo della religione all'interno dello Stato ebraico. La sua posizione può essere riassunta dal motto del Mizraḥi che egli stesso coniò: «La Terra di Israele per il popolo di Israele secondo la Torah [la legge di Dio] di Israele».

La posizione di Bar-Ilan circa i rapporti tra religione e Stato in Israele rimane sostanzialmente quella dell'attuale partito sionista religioso, Mafdal (Partito nazionale religioso). L'Università Bar-Ilan, fondata nel 1955 nei pressi di Tel Aviv allo scopo di fondere la cultura tradizionale ebraica con il moderno sapere accademico, venne a lui intitolata.

[Per un'ulteriore discussione sui rapporti tra ortodossia e nazionalismo ebraici, vedi *SIONISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Oltre a Z. Kaplan, *Bar-Ilan*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, più approfondite informazion biografiche si possono trovare in M. Krone, *Ha-Rav Me'ir Bar-Ilan*, Jerusalem 1954, e in A. Hertzberg (cur.), *The Zionist Idea*, Philadelphia 1959, Jerusalem 1997, pp. 546-55.

DAVID BIALE

BERURYAH (II secolo d.C.), una delle poche donne famose nel Giudaismo rabbinico della tarda antichità. Secondo la tradizione rabbinica era figlia di Ḥananyah ben Teradyon e moglie di Me'ir.

Nelle fonti rabbiniche Beruryah compare svariate volte tra gli studiosi che ristabilirono il sinedrio a Usha, città della Galilea, dopo la rivolta di Bar Kokhba. È menzionata due volte nella Tosefta (in Tosefta, *Kelim*, Bava' Meṣi'a' 1,6 per nome e in Tosefta, *Kelim*, Bava' Qamma' 4,17 come figlia di Ḥananyah ben Teradyon) e sette volte nel Talmud Babilonese.

L'importanza che Beruryah ebbe nell'epoca in cui visse è dovuta al fatto che ella spicca come una delle poche studiose accettate in una cultura, quella rabbinica, dominata dall'uomo. David Goodblatt (1977) ritiene che Beruryah esemplifichi la possibilità, peraltro piuttosto inusuale, che una donna ricevesse un'istruzione formale all'interno della società rabbinica. Goodblatt asserisce, tuttavia, che le tradizioni che attribuiscono a Beruryah una cultura di tipo rabbinico sembrano essere resoconti tardivi che non rispecchiano la situazione nella Palestina romana, dove si dice che Beruryah sia vissuta, ma piuttosto la situazione della Babilonia sassanide, dove le tradizioni vennero formulate nel corso del processo di compilazione del Talmud.

Sia essa dotata di fondamento storico o meno, la tradizione rabbinica descrive Beruryah come una persona sensibile eppure determinata. Il Talmud riporta aneddoti che insistono sulla sua devozione, sulla sua compassione e la sua perspicacia. In una fonte ammonisce il marito Me'ir di non adirarsi con i suoi nemici e di non pregare per la loro morte. Al contrario, gli suggerisce che dovrebbe pregare perché i loro peccati abbiano fine e perché essi si redimano (T.B., *Ber.* 10a). Quando, un sabato, due dei suoi figli morirono, ella informò il marito solo alla sera, dopo che egli ebbe finito di osservare il Sabato in pace (*Midrash Mishle* riguardo a Prv 31,10).

Nel Talmud si fa cenno anche alla sua lingua tagliente. Quando Yose il Galileo le chiese informazioni sulla strada da prendere, ella lo derise perché stava parlando troppo a lungo con una donna (T.B., *'Eruv.* 53b).

La sua vita raggiunge il culmine drammatico nel cosiddetto «incidente di Beruryah». La storia riportata da Rashi, esegeta dell'XI secolo (nel commento a T.B., *'A.Z.* 18b), narra che Beruryah sbeffeggiava una tradizione rabbinica misogina che definiva volubili le donne. Per mettere alla prova la sua costanza, Me'ir inviò uno dei suoi studenti perché la tentasse a commettere adulterio. Secondo la leggenda, ella si suicidò dopo aver ceduto alle profferte dello studente.

BIBLIOGRAFIA

D.M. Goodblatt, *The Beruriah Traditions*, in W.S. Green (cur.), *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism*, Missoula/Mont. 1977, pp. 207-29, traduce e analizza tutti i materiali relativi a Beruryah nella letteratura rabbinica.

TZVEE ZAHAVY

BESHT, acronimo di Ba'al Shem Ṭov («Maestro del buon nome»), che identifica Yisra'el ben Eli'ezer (1700-1760), fondatore del movimento hasidico nell'Europa orientale. Esistono poche fonti storicamente autentiche che descrivono la vita del Besht; la maggior parte delle informazioni deve essere desunta dall'agiografia del XIX secolo, in particolare dalla raccolta, comprensiva di più di trecento racconti che lo riguardano, nota come *Shivḥe ha-Besht* (In lode del Besht; pubblicata per la prima volta nel 1815) e dai lavori dei successivi scrittori hasidici.

Si narra che Yisra'el ben Eli'ezer, nato nella piccola città di Okopy nell'Ucraina meridionale, abbia iniziato a predicare attorno al 1738, dopo un lungo periodo di isolamento trascorso con sua moglie nei Carpazi. Secondo altri resoconti, nel corso della sua vita prestò servizio come guaritore popolare, scrittore di amuleti ed esorcista di presenze demoniache dalle case e dai corpi, ruoli che tradizionalmente competevano ad un *ba'al shem* («maestro del nome») o *ba'al shem ṭov* («maestro del buon nome») — in altre parole, il maestro del nome che gli consentiva di realizzare ciò che desiderava.

Spostandosi fra numerose comunità ebraiche, il Besht entrò in contatto con varie cerchie di pietisti. In alcuni casi egli venne criticato dai rabbini, ma i suoi poteri come predicatore e mago attraevano discepoli, ivi compresi maestri della legge ebraica e della Qabbalah come Ya'aqov Yosef di Polonnoye (morto nel 1782) e Dov Ber di Mezhirich (morto nel 1772).

Come ha suggerito Gershom Scholem, il Besht dovrebbe essere considerato il fondatore del grande movimento hasidico che si sviluppò nell'Europa orientale, anche se la nostra conoscenza della sua opera organizzativa è esigua e anche se il primo centro hasidico venne stabilito solo dopo la sua morte da Dov Ber, che divenne la guida del movimento. [Vedi *DOV BER DI MEZHIRICH*].

Sebbene non fosse esperto della legge ebraica, il Besht era versato nella Qabbalah e nella tradizione morale ebraica popolare, su cui si basava nel pronunciare i suoi sermoni e nel formulare le sue teorie. Considerò scopo supremo della vita religiosa la *devequt* («adesione»), la comunione spirituale con Dio; questo stato può essere raggiunto non solo durante le preghiere ma anche nel corso delle attività quotidiane. Dal suo punto di vista, non sussistono barriere tra il sacro e il profano, e culto di Dio può essere il contenuto intimo di qualsiasi azione, anche della più mondana. Di fatto, il Besht non insistette nel seguire il complicato sistema qabbalistico delle *kawwanot* («intenzioni») nelle preghiere e nell'attuazione dei precetti religiosi ebraici, ma ad esso sostituì la devozione mistica della *devequt* come mezzo precipuo per innalzare l'anima al mondo divino. I suoi insegnamenti comprendevano anche la teoria secondo la quale il male poteva essere trasformato in bene attraverso un processo mistico che lo facesse ritornare alla sua fonte originaria nel mondo divino e lo convertisse in potenza spirituale positiva; questa idea fu ulteriormente sviluppata dai suoi seguaci.

Il Besht riteneva di essere in costante contatto con le potenze divine e considerava suo compito correggere e guidare la sua generazione. In una lettera conservata da Ya'aqov Yosef (i cui voluminosi lavori contengono il più importante materiale in nostro possesso relativo agli insegnamenti del Besht), il Besht afferma di praticare la *'aliyyat neshamah*, ossia l'innalzamento dell'anima. In questo modo, spiegava, egli comunicava con le potenze celesti che gli rivelavano i loro segreti. Secondo tale documento, tra queste vi era anche il Messia, che gli disse che la redenzione sarebbe giunta quando i suoi insegnamenti si fossero diffusi in tutto il mondo (espressione che il Besht interpretò come «dopo un tempo molto lungo»).

Il Besht era convinto che la sua preghiera avesse particolare autorità nel regno celeste e che potesse aprire i cancelli del cielo alle preghiere di tutto il popolo. Il suo insistere sul fatto che esistessero in ogni generazione persone giuste che, come lui, erano portatrici di speciali responsabilità mistiche per le loro comunità, gettò le basi per la successiva teoria hasidica del ruolo del *ṣaddiq*, o guida, teoria che generò un nuovo tipo di *leadership* carismatica nelle comunità ebraiche dell'Europa orientale.

[Vedi anche *HASIDISMO*].

BIBLIOGRAFIA

D. Ben-Amos e J.R. Mintz hanno tradotto e curato *Shivḥe ha-Besht* come *In Praise of the Ba'al Shem Tov. The Earliest Collection of Legends about the Founder of Hasidism*, Bloomington/Ind. 1970. Utili informazioni di base si possono trovare nella trattazione dello Hasidismo di S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, New York 1937, II, pp. 153-63. Cfr. anche G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, New York 1961 (3ª ed. riv.), pp. 330-34, 348-49 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986, Torino 1993, pp. 337-41, 343-45), e *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1972, pp. 176-250, nel quale sono contenuti tre saggi relativi al Besht e allo Hasidismo. Ulteriori riferimenti bibliografici accompagnano la voce *Israel ben Eliezer Ba'al Shem Tov*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971. Si vedano anche: Y. Agnon Shemuel, *Le storie del Baal Shem Tov*, Firenze 1994; D. Leoni (cur.), *I maestri del chassidismo. Insegnamento, vita, leggenda.* I: *Israel Baal Shem Tov, Dov Bär di Mesezitz*, Roma 1993; D. Leoni (cur.), *La comunità chassidica. Storie sul Baal Shem Tov*, Roma 1989.

JOSEPH DAN

BESTEMMIA. Vedi vol. 7.

BUBER, MARTIN. Vedi vol. 5.

BET HILLEL E BET SHAMMAI sono due antiche scuole di pensiero giudaiche, o «case» (*bet*, dall'ebraico *bayt*, che significa «casa di»). Il loro nome deriva da Hillel e Shammai, saggi della Gerusalemme della seconda metà del I sec. a.C. e dell'inizio del I sec. d.C. Le scuole in realtà rappresentavano due diversi approcci allo studio della legge orale che predominarono dal tempo di Hillel e Shammai fino al principio del II secolo. Anche se sono noti solo pochi nomi di aderenti all'una o all'altra scuola, pare che i seguaci di Shammai riuscirono a prevalere qualche tempo prima della distruzione del Tempio nel 70 d.C. Secondo alcuni studiosi le «diciotto questioni» che si dice Shammai abbia decretato nonostante le obiezioni della scuola di Hillel (T.P., *Shab.* 1,4; 3c; e paralleli), si riferiscono a misure prese durante la prima rivolta ebraica contro Roma (66-70 d.C.) per assicurare la separazione degli Ebrei dai gentili. In ogni caso, la scuola di Hillel risulta chiaramente essere quella di maggior peso a Yavneh, dove si radunarono i saggi di Gerusalemme dopo il 70 d.C. Il Talmud gerosolimitano (palestinese) racconta che a Yavneh si udì una «eco dal cielo», la quale stabilì che la *halakhah* («legge») sarebbe stata di lì in avanti quella stabilita dalla scuola di Hillel (*Ber.* 1,7, 3b). In realtà, le oltre 300 controversie tra le due scuole conservate nella letteratura talmudica, molte delle quali risalgono al periodo di Yavneh, testimoniano quella che dovette essere una prolungata lotta per il predominio prima che la scuola di Hillel avesse la meglio agli inizi del II secolo.

Anche se si racconta che i membri delle due scuole praticassero reciproco amore e amicizia e che persino si sposassero tra di loro nonostante la diversa interpretazione della legge matrimoniale (T.B., *Yev.* 14b), è chiaro che i rabbini consideravano queste scuole fazioni ben differenziate. Le molte controversie tra la scuola di Hillel e quella di Shammai sono quindi attribuite alla crescita numerica degli studenti che «non visitavano [i loro maestri]» abbastanza, ciò che a sua volta condusse alla creazione di due Torah (Tosefta, *Ḥag.* 2.9 [MS Vienna] e paralleli) o, secondo un'altra versione, di due «partiti» o *kittot* (T.P., *Ḥag.* 2,2, 77d). I tannaiti in genere considerano la scuola di Shammai quella dalle concezioni più rigorose e sottolineano quei casi in cui questo rigore veniva meno (*'Eduy.* 4,5).

Gli studiosi moderni hanno tentato di chiarificare ulteriormente le differenze tra le due scuole. La spiegazione usuale è che le due scuole assunsero le caratteristiche degli stessi Hillel e Shammai, con Hillel rappresentante degli ideali di gentilezza, pazienza e conciliazione e Shammai dei loro esatti opposti. Sfortunatamente sono giunte fino a noi troppo poche controversie dirette tra i due saggi per capire se queste caratteristiche ebbero davvero un ruolo importante.

Un'altra teoria è che ci fossero differenze socioeconomiche tra le due scuole, che cioè la scuola di Shammai fosse un'espressione delle classi superiori e quella di Hillel delle classi inferiori. Per esempio, la scuola di Shammai affermava che alla vigilia del Sabato o di una festa bisognasse prima recitare la benedizione per il giorno e poi quella per il vino, mentre la scuola di Hillel obiettava che bisognava benedire prima il vino (*Ber.* 8,8); questo fatto potrebbe essere spia delle differenze socioeconomiche tra le due scuole: i ricchi, infatti, usavano normalmente il vino a tavola e il suo uso non era quindi segno di festa; per i poveri, al contrario, la presenza del vino a tavola suggeriva la particolarità del giorno e quindi la scuola di Hillel decise che il vino andava benedetto per primo.

Alcuni autori hanno affermato che le due scuole avevano differenti approcci ermeneutici. La scuola di Shammai, per esempio, tendeva a un'esegesi più letterale e spiegava il verso «quando ti coricherai e quando ti alzerai» (Dt 6,7) intendendo che lo Shema' dovesse essere recitato alla sera coricandosi e al mattino alzandosi. La scuola di Hillel, invece, intese il verso nel senso che lo Shema' va recitato nell'ora in cui la gente è solita coricarsi o alzarsi (*Ber.* 1,3).

Altri ancora hanno suggerito che la scuola di Hillel affermasse che l'azione va accompagnata dall'intenzione, mentre la scuola di Shammai poneva l'accento sul fatto in sé. Un esempio comune riguarda la legge secondo cui i cibi consumati in un giorno di festa devono essere preparati il giorno prima. Sorse un problema riguardante la possibilità o meno di mangiare un uovo deposto in un giorno di festa (*Beṣ* 1,1). La scuola di Shammai permetteva che l'uovo venisse mangiato dato che riteneva che era stato preparato, seppure dalla gallina, il giorno prima; la scuola di Hillel, invece, considerava questa preparazione inadeguata poiché nessuno avrebbe potuto sapere in anticipo che l'uovo sarebbe stato effettivamente deposto nel giorno di festa.

Si è infine supposto che la scuola di Hillel analizzasse testi e concetti e, per comprenderli, li frantumasse in unità minori, mentre la scuola di Shammai poneva l'accento sul contesto e l'insieme. Questa ipotesi è in realtà un'elaborazione della spiegazione ermeneutica e di quella basata sul contrasto tra azione e intenzione.

Nessuna teoria dà conto di tutte, o della maggioranza delle dispute tra le due scuole e bisogna quindi concludere che, a parte la maggiore severità della scuola di

Shammai e la tolleranza di quella di Hillel, non è possibile distinguere alcun principio generale di base.
[Vedi anche *HILLEL*].

BIBLIOGRAFIA

Le dispute tra le due scuole sono presentate e valutate in J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I-III, Leiden 1971, II; cfr. anche le Bibliographical Reflections, III, pp. 320-68. Per la relazione tra Hillel e Shammai e le rispettive scuole e l'analisi dei differenti approcci delle due scuole, cfr. A. Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making. A Chapter in the History of the Halakhah from Ezra to Judah I*, Detroit 1970, pp. 59-124. La spiegazione socioeconomica delle controversie si trova in L. Ginzberg, *The Significance of the Halakhah for Jewish History*, in *On Jewish Law and Lore*, 1955, rist. New York 1979, pp. 77-124. Per quanto concerne la tendenza «atomizzante-nominalistica» di Hillel, cfr. I. Sonne, *The Schools of Shammai and Hillel Seen from Within*, in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, New York 1945, pp. 275-91. Le «diciotto questioni» sono discusse in S. Zeitlin, *Les dix-huit mesures*, rist. in *Studies in the Early History of Judaism*, New York 1978, IV, pp. 412-26. Si veda anche Mireille Hadas-Lebel, *Hillel. Maestro della legge al tempo di Gesù*, trad. it., Casale Monferrato 2002 (ed. or. Paris 1999).

STUART S. MILLER

CAINO E ABELE, i primi due figli concepiti da Adamo ed Eva, progenitori del genere umano secondo la Bibbia, dopo la loro cacciata dal giardino dell'Eden (Gn 4). Caino (ebr. *Qayin*), il maggiore, era un agricoltore; Abele (ebr. *Hevel*) era invece un pastore. Il testo biblico dalla narrazione della loro nascita si sposta direttamente ad un episodio successivo in cui entrambi dedicavano offerte (apparentemente di devozione) al Signore: Caino preparò un pasto offrendo parte della frutta e del grano da lui raccolti, mentre Abele sacrificò il primo agnello nato dal suo gregge. L'offerta di Caino fu scartata dal Signore, e quella di Abele fu invece gradita. Per questo episodio non viene fornita alcuna spiegazione, e generazioni di devoti hanno tentato di darne giustificazione contrapponendo le intenzioni degli offerenti e la natura e la qualità delle loro offerte. Lo sconforto di Caino spinse Dio ad invitarlo a resistere alla tentazione del peccato (Gn 4,6-7); presumibilmente in tale invito si fa riferimento ai moti d'invidia e alla rancorosa ostilità che Caino portava dentro di sé. Ma egli era al limite della sopportazione e uccise suo fratello minore nel campo. Questo gesto provocò la punizione di Caino: come suo padre non avrebbe coltivato una terra fertile; e, come lui, sarebbe stato cacciato «a oriente dell'Eden». Nel timore di un ulteriore castigo, a Caino fu dato un «simbolo» protettivo, il cui disegno accese la fantasia nelle leggende e nell'arte delle epoche seguenti. Nell'episodio successivo della tentazione e della punizione di Caino (Gn 4,1-17) assistiamo ad un deliberato reimpiego della terminologia della tentazione e della punizione di Adamo ed Eva (Gn 3).

L'assassinio di Abele da parte di Caino in *Genesi* 4,1-17 è il primo crimine sociale riportato nella Bibbia, e completa a livello esteriore l'intima tentazione e il cattivo uso del libero arbitrio descritti con analogo linguaggio in *Genesi* 3. La tradizione riguardante il delitto di Caino e la sua conseguente punizione è seguita da un elenco di suoi discendenti che lo presenta come il progenitore di alcuni eroi culturali. Suo figlio Enoch fondò la prima città (Gn 4,18); e altri due suoi discendenti, Iubal e Tubalkain, furono definiti rispettivamente progenitori di «tutti i suonatori di cetra e di flauto» (Gn 4,21) e di «quanti lavorano il rame e il ferro» (Gn 4,22). Si verifica così un'anacronistica commistione tra la figura di Caino, il cui nome significa «fabbro», e quella di un antico avo dedito all'agricoltura. In questa presentazione di Caino come il progenitore della tecnologia e della cultura, la tradizione mostra un atteggiamento pessimistico nei confronti di simili imprese (che funge da complemento al contegno tenuto nell'esposizione dell'episodio della Torre di Babele in *Genesi* 10,1-9) e mette in evidenza un profondo acume psicologico nell'analizzare le energie e le iniziative che sono alla base della civililtà. L'episodio di *Genesi* 4,1-17 potrebbe rispecchiare un vecchio motivo letterario di conflitti tra agricoltori e pastori come il tema assolutamente universale delle coppie di fratelli che incarnano modelli psicologici e culturali contrastanti.

L'interpretazione dei primi rabbini isolava vari elementi della vicenda per dar loro rilievo in senso teologico e morale. Il Midrash elabora la psicologia del conflitto fraterno (*Gen. Rab.* 22,7), descrive l'empio rifiuto della giustizia divina da parte di Caino quando la sua offerta viene scartata ma rileva anche il suo atto di pentimento finale (*Gen. Rab.* 11,13), e presenta il ciclo di violenza scatenato dal gesto di Caino, dal momento che

la sua azione ne causò la morte accidentale per mano del suo discendente Lamech, il quale, per il dolore, uccise accidentalmente anche il suo stesso figlio (Gn 4,23-24). L'antica tradizione cristiana si concentrò sulla figura di Abele in quanto primo di una serie di profeti uccisi (Mt 23,25), e pose l'accento sul suo sangue innocente (cfr. Eb 12,24); in questo modo costruì la struttura della tipologia che associava la morte innocente di Abele a quella di Cristo e vedeva in Caino il figlio di Satana (1 Gv 3,12). Secondo Agostino, Caino era inoltre identificato con gli Ebrei. Il *topos* di Caino e Abele ricorre nelle rappresentazioni dei misteri di epoca medievale, e l'uccisione di Abele divenne un tema iconografico comune nell'arte cristiana ed ebraica.

BIBLIOGRAFIA

V. Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur*, Wien 1922.

M. Fishbane, *Text and Texture*, New York 1979; cfr. pp. 23-27.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (1909-1938), trad. dal manoscritto originale in tedesco di Henrietta Szold et al., I-VII, Philadelphia 1937-1966; cfr. I, pp. 55-59 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003).

L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris 1956, II, pp. 93-100.

E.A. Speiser, *Genesis*, Garden City/N.Y. 1964 (coll. *Anchor Bible*, I); cfr. pp. 29-38.

MICHAEL FISHBANE

CALLIGRAFIA NELL'EBRAISMO.

L'impreziosimento dei testi ebraici con motivi ornamentali è una forma d'arte risalente al periodo medievale che porta il nome moderno di micrografia, «scrittura miniata». Nel contesto di una tradizione artistica quasi sempre sottoposta alla dipendenza dall'una o dall'altra cultura dominante, in conseguenza della sua condizione di minorità, questo elemento calligrafico distintivo rappresenta uno degli aspetti più originali dell'arte ebraica.

Comparsa della tecnica. La decorazione con scrittura miniata caratterizza i manoscritti dallo Yemen alla Germania, ma affonda le sue radici storiche nel Mediterraneo orientale, durante i primi secoli della dominazione musulmana. Il più antico esempio datato è il Codice dei Profeti del Cairo, scritto a Tiberiade nell'894-895 d.C. dall'illustre studioso Mosheh ben Asher. Alla maniera dei Corani di quel periodo, il manoscritto contiene cinque «pagine a tappeto» con motivi geometrici e floreali, ma altre sei composizioni a tutta pagina sono realizzate con elaborate composizioni miniate; disegni di lettere più semplici sono disseminati lungo i margini del testo stesso, e alla fine il *colophon* del patrocinatore è allo stesso modo circondato da iscrizioni.

Oltre che nel Codice dei Profeti del Cairo, esempi di scrittura decorata figurano in almeno altri quindici manoscritti databili a partire dal X o XI secolo, tutti da ricollegare all'ambiente egiziano, anche se spesso gli scribi provengono da altre località dell'impero musulmano. Considerati insieme, questi primi esempi rispecchiano abbastanza chiaramente il duplice contesto ebraico-musulmano che diede letteralmente forma all'arte della scrittura miniata. Il terreno d'incontro delle due culture era ovviamente la venerazione della parola di Dio, ma mentre gli scribi musulmani esprimevano visivamente questa disposizione religiosa mediante la ricercatezza delle lettere che componevano le parole divine, i loro emuli ebrei sceglievano invece di foggiare le parole nei disegni decorativi. E in questo caso il fondamentale conservatorismo della scrittura miniata, che non è mai regolarizzata o abbellita come i caratteri arabi del Corano, potrebbe a buon diritto significare una riluttanza ad apportare modifiche ad un alfabeto che era stato impiegato per secoli nella redazione del rotolo della Torah (una pratica rigorosamente regolamentata nel Talmud).

Le parole scelte per l'impreziosimento erano attinte dalla Bibbia stessa e dalla *masorah*, l'apparato critico che mirava a serbare invariato il testo biblico tramite un complesso sistema di numerazione delle parole. È significativo che il Codice dei Profeti del Cairo sia anche il più antico esemplare di Bibbia corredata da *masorah* – le attività dei masoreti e in egual modo degli scribi (e Mosheh ben Asher le svolgeva entrambe) erano dedicate nelle loro rispettive modalità alla conservazione delle Sacre Scritture. A livello popolare queste operazioni assumevano un significato mistico e magico, attraverso le nozioni profondamente radicate di simbolismo delle lettere e potenza della parola (cfr. figura 1).

Di fatto, è quest'ultima dimensione a suggerire una fonte concreta per la convenzione della scrittura miniata, vale a dire gli amuleti e i talismani che recavano solitamente incisi, in lettere minuscole, i nomi di Dio e i versetti biblici, spesso modellati intorno a figure magiche. Nelle antiche Bibbie miniate, questa ispirazione – e intenzione – benaugurante è presente ovunque, dalle arcane decorazioni a margine consistenti in *masorah* intertestuali, alle elaborate pagine a tappeto con disegni geometrici contenenti versetti biblici.

Successivi sviluppi. Nel mondo musulmano la scrittura miniata si diffuse dal Mediterraneo orientale allo Yemen, dove raggiunse l'apice dello sviluppo nel XV secolo e continuò fino al XVII. L'esempio più sorprendente è quello di un Pentateuco del 1469 (British Museum, ms. Or. 2348), con un disegno a doppia pagina che mo-

della il salmo 119 in una cornice lavorata in metallo in stile mamelucco composta di montagne e pesce.

Attraverso la penisola iberica la tecnica si diffuse in Europa verso il XIII secolo. Le varianti apportate dagli spagnoli al repertorio del Vicino Oriente includono l'aggiunta di una cornice di testo a caratteri cubitali intorno alle pagine a tappeto e di un profilo di decorazioni pluridimensionali con i margini miniati, oltre ad alcune immagini figurative miniate che illustravano il testo biblico adiacente. La Bibbia spagnola più elaborata (Bibliothèque Nationale, Paris, ms. Hébreu 1314-1315) si apre con otto pagine a tappeto contenenti l'intero testo della Bibbia in viluppi miniati.

In Germania e in Francia, le note marginali in stile gotico – motivi grotteschi e araldici – si fanno strada nella tradizione della scrittura miniata accanto alla tecnica ad intreccio caratteristica del Vicino Oriente, mentre le pagine a tappeto inserite all'inizio e alla fine dei manoscritti cedono il campo a disegni a pagina intera inseriti fra i singoli libri della Bibbia, insieme con motivi floreali e animali intorno alla parola iniziale del testo biblico. Esistono anche alcune illustrazioni a tutta pagina formate da testo a caratteri miniati, come nelle rappresentazioni di Aronne che si trovano alla fine del *Libro dell'Esodo* in un Pentateuco del 1294-1295 (Bibliothèque Nationale, Paris, ms. Hébreu 5).

Se si eccettua un rinnovamento della tradizione dei contratti di matrimonio decorati (*ketubot*) avvenuta in Italia nel XVII secolo, la micrografia, come altre arti connesse con la copia dei manoscritti, vide il suo declino sulla scia del libro stampato. Ma la tecnica in breve si riaffermò in tutta l'Europa, orientale ed occidentale, nelle incisioni popolari e successivamente nelle litografie, con soggetti che andavano da disegni *mizraḥ* e *shiviti* per indicare la direzione della preghiera verso Gerusalemme alle illustrazioni della Bibbia, ai ritratti di rabbini, ai paesaggi della Palestina, che venivano spesso realizzati in uno stile incoerentemente realistico. Alla fine del XX secolo il rinnovato interesse per l'arte ebraica ha spinto alcuni artisti moderni ad applicare nuovamente le tradizionali tecniche micrografiche.

FIGURA 1. *Calligrafia nell'Ebraismo.* Pagina introduttiva da una Bibbia ebraica con note masoretiche, Spagna, recante la data del 1232 (anno 4992 dalla Creazione). I versetti biblici e le note sono inseriti nell'intreccio che circonda la preghiera d'esordio. Scritta da Yisra'el (ben Mosheh?) ben Qisares per il Maestro Elisha'. (Fonte: Bibliothèque Nationale, Paris, ms. Hébreu 25).

BIBLIOGRAFIA

L'opera più completa sulla scrittura miniata ebraica è stata scritta da Leila Avrin, il cui saggio *Micrography as Art*, pubblicato insieme a quello di Colette Siras, *La lettre hébraïque et sa signification*, con il titolo *Études de paléographie hébraïque*, Paris 1981, contiene numerose illustrazioni e una rilevante bibliografia. Cfr. anche Leila Avrin, *The Illustrations of the Moshe ben Asher Codex of 895 C.E.*, Ph.D. Diss. University of Michigan, Ann Arbor 1974.

MIRIAM ROSEN

CANTO E SALMODIA. Vedi vol. 2

CARAITI. I caraiti (ebr. *qara'im*; arabo *qarā'īyūn*) sono una setta ebraica che riconosce solo le Scritture come fonte della legge ispirata da Dio, e nega l'autorità della tradizione ebraica postbiblica (la legge orale) com'è registrata nel Talmud e nella successiva letteratura rabbinica. Si pensa che il termine sia apparso per la prima volta in uno scritto caraita del IX secolo di Binyamin al-Nahāwandī. Secondo un autore caraita del XII secolo, Eliyyahu ben Avraham, il termine venne coniato dagli Ebrei rabbaniti e fu in seguito adottato dai caraiti; rimane incerto quanto di vero ci sia in questa spiegazione. Il termine è di volta in volta interpretato come «scritturali, campioni della scrittura» (dall'ebraico *qara'*, «leggere», in particolare «leggere una scrittura») e come «coloro

che chiamano», cioè, coloro che invocano un ritorno alla religione biblica originale (dal secondo significato di *qara'*, «chiamare, convocare»). È l'unica setta ebraica (con l'eccezione dei Samaritani) che sia sopravvissuta per più di milleduecento anni, sia ancora in vita e abbia prodotto una vasta letteratura che in gran parte si è conservata.

Il sorgere del Caraismo. Il dissenso settario in seno all'Ebraismo rimonta almeno al periodo pretalmudico, all'epoca manifestato dai sadducei, dagli esseni, dalla comunità di Qumran (i cui archivi letterari sono conosciuti come i rotoli del Mar Morto), e probabilmente da altri movimenti ancora, le cui vestigia letterarie sono perse per sempre o non ancora scoperte. Lo sviluppo e la successiva codificazione della tradizione rabbinica postbiblica provocò un ulteriore dissenso, per questo il Caraismo non rappresenta un fenomeno nuovo, ma un altro anello nella lunga catena dei sostenitori delle Scritture ebraiche come le uniche vere depositarie della parola di Dio, e che nessuna tradizione legale successiva avrebbe dovuto modificare o ampliare.

Il racconto rabbanita tradizionale circa l'origine del Caraismo, citato da Eliyyahu ben Avraham, identifica il fondatore con un aristocratico studioso rabbanita di origine babilonese (Iraq) di nome 'Anan ben David, il quale, nella seconda metà dell'VIII secolo, era il primo nella linea di successione alla carica di esilarca (capo laico) della comunità ebraica irachena, ma non venne eletto perché sospettato di tendenze eretiche e fu rimpiazzato dal suo fratello minore. A causa di questa delusione egli si dichiarò capo del gruppo dissidente degli ananiti, che formarono il nucleo di quella che sarebbe successivamente diventata la setta caraita.

Questo racconto semplicistico va incontro a un certo numero di difficoltà di carattere storico e psicologico. Già alla fine del VII e all'inizio dell'VIII secolo, i capi antitradizionalisti, Abu 'Īsā e Yudghan, erano attivi nelle regioni limitrofe dell'Iraq. Nel IX e inizio X secolo, altri capi come Ismā'īl e Mīshawayh a 'Ukbarā (Iraq), Binyamin al-Nahāwandī in Iran, Mūsā al-Za 'farānī in Iraq e poi in Armenia, e Malik al-Ramlī in Palestina, guidavano i loro gruppi di dissidenti. Tutte queste sette svilupparono degli insegnamenti eterogenei, ma sembra che si considerassero membri di una più larga comunità formata dalle sette antirabbiniche.

Il dissenso teologico è stato solo uno dei molteplici fattori di questo nuovo fiorire di scismi; altri erano di ordine politico, sociale ed economico. L'indipendente e vasta comunità ebraica dell'Iraq era amministrata da una burocrazia a capo della quale vi era l'esilarca e i capi (detti *geonim*) delle accademie, che codificavano, interpretavano e sviluppavano la tradizione rabbinica e fungevano da corte suprema; questa burocrazia era mantenuta da una forma di tassazione interna che si aggiungeva alle già pesanti tasse che gravavano sui non musulmani dell'Impero musulmano. Le classi meno abbienti della comunità ebraica – che erano la grande maggioranza – avevano pertanto numerosi motivi di insoddisfazione nei confronti dei loro capi. Allo stesso tempo, l'estensione e il consolidamento dell'Impero musulmano nel VII e VIII secolo permise a questi elementi scontenti della comunità irachena di emigrare nelle province montuose orientali e settentrionali scarsamente popolate e meno controllate, dove ebbero modo di osservare che la popolazione persiana conquistata, unita sotto la bandiera dello Sciismo, coltivava risentimento e resistenza nei confronti dei suoi conquistatori arabi. Infine, la meteora della conquista araba, che a grande velocità e con incredibile facilità sottomise i territori bizantini e persiani, contribuì a far risorgere nella popolazione ebraica locale l'aspettativa di una fine prossima dell'esilio, della restaurazione di Sion, e della riunificazione degli esiliati nel regno ristabilito in Terra Santa. In ogni caso, questa speranza fu ben presto disillusa: i nuovi padroni musulmani, come i loro predecessori cristiani e zoroastriani, non nutrivano il minimo interesse nei confronti delle aspirazioni nazionali e dei sogni degli Ebrei. Tutti questi fattori probabilmente contribuirono a far crescere il malcontento per lo *status quo*, soprattutto tra gli elementi socialmente svantaggiati della comunità ebraica dell'Iraq.

All'inizio del X secolo, dalla sua culla nella regione irano-irachena, lo scisma si era esteso anche alla Palestina (Gerusalemme), alla Siria (Damasco), e all'Egitto (Il Cairo). I singoli gruppi, in contrasto fra loro, gradatamente scomparvero, compresi gli ananiti, per confluire nella comunità più vasta dei caraiti. Missionari caraiti pieni di zelo viaggiavano in lungo e in largo per le comunità ebraiche del Vicino Oriente, predicando indistintamente a un pubblico caraita o rabbanita – non ai musulmani, in quanto la legge islamica proibiva l'attività di missionari non musulmani tra i musulmani – ma evidentemente senza riportare un grande successo, almeno tra la classe più colta, dal momento che 'Anan stesso è il solo studioso caraita conosciuto per quell'epoca che sia stato convertito. Fino a questo momento le relazioni tra la nuova setta e la maggioranza rabbanita sembra fossero rimaste, se non amichevoli, almeno indifferenti, ma, verso il secondo quarto del X secolo, si produsse un cambiamento radicale. Sa'adyah al-Fayyūmī (morto nel 942), un grande studioso ebreo di origine egiziana dal sapere enciclopedico che divenne capo dell'accademia rabbinica di Sura, in Iraq, pubblicò numerosi lavori polemici contro il Caraismo, condannandolo come eresia e definendo i suoi seguaci co-

me dei secessionisti in piena regola dalla Madre Sinagoga. Il prestigio e l'erudita argomentazione di Sa'adyah causarono una spaccatura netta tra le due parti che non fu mai più rimarginata. [Vedi *SA'ADYAH GAON*].

Le conseguenze di questa frattura furono molteplici. L'attività dei missionari caraiti tra i rabbaniti divenne più difficile e ancor meno produttiva di conversioni che in passato, e la speranza della setta di riuscire infine a persuadere tutti i fratelli rabbaniti a far ritorno alla pura fede mosaica – e cioè caraita – divenne vana. Allo stesso tempo, il devastante attacco di Sa'adyah e l'urgente necessità di risposta diede impulso a quella che divenne l'età d'oro dell'attività letteraria dei caraiti (X-XI secolo) nei campi della teologia, della filosofia, dell'esegesi biblica, e della filologia ebraica, con la quale i caraiti cercarono di affrontare la critica sa'adiana su un pari livello di competenza e serietà. Durante l'XI secolo a Gerusalemme fiorì l'accademia caraita che dava un'istruzione avanzata a studenti provenienti dai centri caraiti disseminati fino nella Spagna musulmana.

Con l'inizio della prima crociata nel 1099, in Palestina cessò ogni attività ebraica – sia rabbanita sia caraita. Nuovi insediamenti caraiti sorsero nei Balcani (a quel tempo sotto l'Impero bizantino), a Cipro, in Crimea, in Lituania e in Polonia. Una certa attività caraita continuò nell'antica comunità del Cairo, ma in scala molto ridotta.

La storia dei caraiti dal XII fino al XIX secolo e, ancora, fino alla metà del XX secolo, è marcata dalla tipica tendenza dei caraiti, una piccola minoranza ebraica, di cercare sicurezza e forza ritirandosi il più possibile dal mondo – rabbanita, cristiano o musulmano – che li circondava. Al contrario dei loro fratelli rabbaniti, i caraiti non cercavano di partecipare attivamente alla vita intellettuale e materiale dei cristiani e dei musulmani tra i quali vivevano, e nemmeno svolgevano un ruolo importante nell'amministrazione del governo, nella professione medica, o nelle alte sfere del commercio locale e internazionale. L'innato conservatorismo e la repulsione e il timore per le innovazioni e l'influenza esterna preclusero loro ogni cambiamento sostanziale nelle credenze e nei modi di vita. La storia caraita, dal 1200 circa fino al 1900 circa, è una pagina quasi totalmente bianca. Viaggiatori rabbaniti del XII secolo, come Beniamino di Tudela e Petaḥyah di Ratisbona (Regensburg), menzionano nei loro racconti comunità caraite a Bisanzio e nella Russia meridionale (Crimea), ma aggiungono poco altro che le riguardi. Le relazioni tra le comunità caraite e rabbanite nei quartieri cittadini contigui rimanevano distaccate ma pacifiche e mai (eccetto forse in un'occasione) raggiunsero lo scontro fisico. Studiosi di entrambe le parti polemizzavano gli uni contro gli altri, a volte in termini molto violenti, ma lo scontro rimaneva sempre verbale. Nei primi secoli di questo periodo, i matrimoni misti tra rabbaniti e caraiti, soprattutto in Egitto, sembra che siano stati limitati alla ricca aristocrazia; le conversioni da un gruppo all'altro erano anch'esse molto rare; quindi il tenore anticaraita di alcune polemiche rabbanite doveva essere probabilmente solo teorico e non basato sul reale timore che missionari caraiti potessero effettivamente sedurre troppi rabbaniti inducendoli ad abbandonare la fede dei loro padri. Maimonide, la più grande mente rabbanita dell'epoca medievale, sintetizzò l'atteggiamento rabbanita consigliando un comportamento riservato ma anche attivo nei confronti dei caraiti in quanto fratelli ebrei, anche se un po' strani, purché questi desistessero da ogni attacco ostile nei confronti del dogma e della pratica rabbanita. Le autorità cristiane e musulmane, in genere, non facevano distinzione tra i due gruppi e li consideravano due varianti di Ebrei, cosicché succedeva che i caraiti alle volte dovessero sopportare le stesse umiliazioni e persecuzioni di cui erano oggetto i rabbaniti. La storia caraita durante questo lungo periodo è per lo più conservata nelle opere di studiosi caraiti.

La comunità caraita a Costantinopoli, la capitale dell'Impero bizantino, si sviluppò in un importante centro di studi che continuò a esistere anche dopo la conquista ottomana nel 1453, quando la città fu ribattezzata Istanbul. Con il declino del potere turco nel corso del XVII e XVIII secolo, le comunità caraite in Crimea, Lituania e Polonia assunsero il ruolo di guida. Con il successivo passaggio sotto il governo russo, i capi di queste comunità riuscirono ad ottenere dal governo zarista i pieni diritti civili per i caraiti; in tal modo, questi ultimi si ponevano ancora più in disparte rispetto alla maggioranza rabbanita in Russia, che continuava a portare il peso completo delle oppressive e discriminatorie leggi antiebraiche.

La prima guerra mondiale interessò i caraiti russi solo quando si trovarono direttamente coinvolti nelle operazioni militari. Durante la seconda guerra mondiale, i caraiti nei territori occupati della Polonia e della Russia occidentale non furono in generale molestati dalle autorità tedesche, per il motivo (generosamente confermato dai rappresentanti rabbaniti consultati dai tedeschi) che essi, dal punto di vista etnico, non erano Ebrei, ma piuttosto discendenti dall'antica nazione turca dei Khazari, convertiti all'Ebraismo, che un tempo governavano la Russia meridionale. Questi caraiti non furono quindi sterminati come i loro fratelli rabbaniti. Dopo il 1945, il conflitto arabo-israeliano provocò serie ripercussioni sulle comunità caraite nei vicini stati arabi. A causa dell'emigrazione, l'antica comunità di Hit, in Iraq, cessò di esistere, e l'altrettanto antica comunità del Cairo fu ridotta in modo drastico quando la mag-

gior parte dei suoi membri emigrarono in Israele, in Europa e nelle Americhe. Oggi, le statistiche della popolazione caraita nel mondo sono inaffidabili, e la cifra comunemente indicata di dodicimila o tredicimila unità è probabilmente troppo bassa.

La letteratura caraita e la sua produzione. Anche se qualcuno dei capi delle sette pre-ananite mise effettivamente per iscritto i suoi insegnamenti, questi lavori sono ancora tutti da scoprire. Il più antico testo caraita oggi disponibile, e ancora solo in frammenti, è il codice di leggi di 'Anan, conosciuto con il titolo ebraico *Sefer ha-miṣwot* (Libro dei precetti), che era stato scritto in aramaico, la lingua della maggior parte del Talmud. I successori di 'Anan, Binyamin al-Nahāwandī e Daniyye'l al-Qūmisī, scrissero in ebraico, mentre gli studiosi caraiti successivi, che risiedevano nei territori musulmani, scrissero in arabo, almeno fino al XV secolo. Nei Balcani, in Lituania, in Polonia, e nella Russia occidentale, gli studiosi caraiti usarono nei loro scritti l'ebraico. In epoca recente, i caraiti russo-polacchi hanno scritto in parte anche nel dialetto caraita-tataro, portato dai loro avi dalla Crimea.

Il primo grande studioso dell'epoca d'oro della letteratura caraita fu Ya'qūb al-Qirqisānī (secondo quarto del X secolo), il cui *magnum opus* è un commento in arabo del Pentateuco, che consta di due parti. La prima parte, intitolata *Kitāb al-anwār wa-al-marāqib* (Libro delle luci e delle torri di guardia), è un commento alle parti legali del Pentateuco, e costituisce non solo un codice dettagliato delle leggi caraite, ma anche una vera e propria enciclopedia della primitiva tradizione caraita. La seconda parte, il *Kitāb al-riyāḍ wa-al-ḥadā'iq* (Libro dei giardini e dei parchi), tratta le parti non legali del Pentateuco. Al-Qirqisānī scrisse inoltre un vasto commento al *Genesi* che pare trattasse anch'esso, e in modo dettagliato, i numerosi problemi filosofici connessi, come la natura della divinità e delle cose, la creazione *ex nihilo*, il bene e il male. Di tutti questi lavori, compresi anche numerosi e ugualmente importanti lavori minori, solo il *Kitāb al-anwār* è stato pubblicato. Nel X e XI secolo, studiosi caraiti, alcuni dei quali legati all'accademia caraita di Gerusalemme, produssero un gran numero di studi importanti, la maggior parte in arabo, nei campi dell'esegesi, della teologia, della filosofia, della giurisprudenza, della filologia, dell'apologetica, e della polemica. Tra gli autori ricordiamo: Yefet ben 'Eli (il primo commentatore della Bibbia), Salmon ben Yeroḥam e Sahl ben Maṣliaḥ (zelanti apologisti e missionari caraiti), David al-Fāsī (un lessicografo), Yosef ben Noaḥ (il capo dell'accademia di Gerusalemme), Aharon ben Yeshu'ah (grammatico ed esegeta), Yosef ha-Ro'eh (eminente filosofo meglio noto con il suo nome arabo, Yūsuf al-Baṣīr), e Yeshu'ah ben Yehudah (il riformatore della legge caraita sulla consanguineità).

In seguito alla prima crociata, la maggior parte dell'attività letteraria caraita si trasferì nei Balcani ellenizzati, e si manifestò allora il bisogno di tradurre i classici caraiti arabi in ebraico, in quanto i bizantini (e in seguito i lituani-polacchi-russi) caraiti non capivano l'arabo. Una serie di traduttori, guidati da Ṭoviyyah ben Mosheh e Ya'aqov ben Shim'on, produsse le traduzioni, spesso appesantite da prestiti dal greco e da inusuali costruzioni ebraiche. Uno stile ebraico più fluente apparve in una vasta enciclopedia di scuola caraita, iniziata nel 1148 da Yehudah Hadassi di Edessa e intitolata *Eshkol ha-kofer* (Grappolo di arbusti profumati), e nel commento alla Bibbia di Ya 'aqov ben Re'uven. In Egitto, dove l'arabo continuava ad essere la lingua veicolare della letteratura caraita, il Caraismo produsse il suo più grande poeta in ebraico del periodo, Mosheh Dar'ī (di Dar'ah, in Marocco, ma nato ad Alessandria, in Egitto; probabilmente visse intorno al XII secolo). Nel XV secolo Sama'al al-Maghribī scrisse l'ultimo codice di leggi caraite conosciuto in arabo, e David ibn al-Hītī compose una breve ma importante cronaca degli studiosi arabi da 'Anan fino alla sua epoca. Un altro poeta, Mosheh ben Shemu'el, produsse un *corpus* di poetica ebraica, che includeva un racconto epico delle sue traversie al servizio dell'emiro di Damasco, il quale nel 1354 costrinse il poeta a diventare musulmano e ad accompagnarlo in pellegrinaggio alla Mecca. Mosheh ben Shemu'el infine riuscì a fuggire in Egitto, dove, pare, fece ritorno alla fede dei suoi padri.

Nei Balcani, dal XIII al XV secolo, ci fu un *revival* letterario. Aharon (il Vecchio) ben Yosef (attivo verso la fine del XIII secolo), scrisse un commento filosofico al Pentateuco, ma è più noto come redattore della liturgia caraita ufficiale. Un altro Aharon (il Giovane), ben Eliyyahu (morto nel 1369), compose una *summa* completa della teologia caraita, in tre volumi: filosofia (*'Eṣ ḥayyim*, l'Albero della vita), giurisprudenza (*Gan 'Eden*, il Giardino dell'Eden), ed esegesi (*Keter Torah*, la Corona della Torah). Eliyyahu Bashyatchi (morto 1490) lasciò un codice di leggi incompleto, l'*Adderet Eliyyahu* (Mantello di Eliyyahu), che fu edito da suo cognato Kaleb Afendopolo (morto dopo il 1522), uno studioso versato sia in teologia che nelle scienze laiche, e che divenne il manuale giuridico più stimato dalla maggior parte dei caraiti moderni.

Con il progressivo declino dell'Impero ottomano, il centro dell'attività letteraria caraita si spostò di nuovo a nord, verso la Crimea, la Lituania e la Polonia. La comunità caraita di Troki (vicino a Vilnius, in Lituania) ebbe tra i suoi figli più illustri Yiṣḥaq ben Avraham Troki (morto nel 1594, o forse nel 1586), autore di un

opuscolo critico contro i cristiani intitolato *Ḥizzuq emunah* (Fortificazione della fede), che più tardi fu oggetto d'ammirazione da parte di un grande esperto di polemiche: Voltaire. Nel XVII e XVIII secolo, un gruppo di teologi protestanti (Rittangel, Peringer, Puffendorf, Warner, Trigland), vedendo un parallelo tra la secessione caraita dalla sinagoga dei rabbaniti, e la secessione protestante dalla Chiesa di Roma, incoraggiarono la composizione di numerose opere dei loro informatori caraiti polacchi, tra cui Shelomoh ben Aharon di Troki (morto nel 1745) e Mordekhai ben Nisan di Kukizów (vicino a Lvov, nella Galizia polacca, attualmente parte dell'Ucraina), che presentavano il loro punto di vista sulla storia, sul dogma e sul rituale dei caraiti. La comunità di Lutsk (in Volinia, nella Russia sudoccidentale), produsse il primo storico della letteratura e bibliografo caraita, Simḥah ben Yiṣḥaq ben Mosheh (morto nel 1766).

Nel XIX secolo, il maggiore studioso di letteratura caraita fu Avraham Firkovitch (1785-1874), che durante i suoi viaggi in Crimea, nel Caucaso, in Siria, in Palestina e in Egitto, mise insieme una vasta collezione di manoscritti caraiti, una delle più ricche del mondo su questo soggetto, ora conservata presso la Biblioteca Nazionale di San Pietroburgo. Egli fu uno scrittore molto prolifico, anche se l'autenticità dei dati storici che citava dai *colophon* dei manoscritti e dalle iscrizioni tombali è stata messa in questione dai suoi allievi. Un suo contemporaneo più anziano, Mordechai Sultansky (morto nel 1862), scrisse molti libri, tra cui una storia del Caraismo, *Zekher ṣaddiqim* (Memoriale dei giusti), che ha valore soprattutto in quanto esposizione della versione ufficiale moderna, autorizzata dai principali circoli della comunità russa-polacca-lituana.

Nel XX secolo non è stato prodotto nessun lavoro di autori caraiti degno di interesse, ma vi è la speranza che la nuova grande comunità caraita in Israele possa infine sviluppare una classe di intellettuali educati alla ricerca critica moderna, che rispondano al bisogno urgente di pubblicare edizioni critiche dei primi documenti letterari caraiti che tuttora giacciono manoscritti o non sono ancora stati scoperti e identificati.

Studiosi rabbaniti si impossessarono con entusiasmo dell'invenzione della stampa a caratteri mobili e la usarono per produrre una grande quantità di letteratura religiosa e laica, edita dal 1470 fino ai giorni nostri. Da parte caraita, invece, il quadro si presenta in maniera assai diversa. Nessun incunabolo caraita è mai stato stampato e solo quattro libri caraiti apparvero nel XVI secolo (il primo, un'edizione della liturgia caraita, fu pubblicato dallo stampatore cristiano Daniel Bomberg, a Venezia tra il 1528-29), tutti messi in stampa e curati da compositori e tipografi rabbaniti. Solo un libro caraita fu edito nel XVII secolo, pubblicato nel 1643 ad Amsterdam dalla stamperia di Menasseh ben Israel, studioso ed editore rabbanita conosciuto anche per le trattative da lui condotte con Oliver Cromwell per la riammissione degli Ebrei in Inghilterra. Le prime stamperie caraite furono quelle dei fratelli Afdah (o Afidah) e di Shabbetai Yeraqa a Istanbul (1733) e a Chufut-Kale, in Crimea (1734-1741); e un'altra stamperia sempre a Chufut-Kale (1804-1806). Queste stamperie ebbero vita breve e riuscirono a pubblicare solo un numero limitato di opere. La prima stamperia caraita di maggior successo venne aperta nel 1833 a Evpatorija (chiamata Gozlow, con il suo nome tartaro, dai caraiti locali), in Crimea, e pubblicò numerosi e importanti testi antichi.

Si possono solo ipotizzare le cause dell'arretratezza nel campo dell'editoria dei caraiti moderni. Probabilmente, un fattore è da ricercarsi nella loro avversione storica per ogni cambiamento o innovazione. Anche il numero limitato e la relativa scarsità di potenziali acquirenti e di lettori interessati rese probabilmente l'editoria un affare non vantaggioso se non sostenuto di tanto in tanto da un ricco mecenate.

Dogma e pratica. In ambito dogmatico, fatta eccezione per il rifiuto della tradizione postbiblica (Talmud e letteratura rabbinica), sostanzialmente non esiste conflitto tra rabbaniti e caraiti. Il credo caraita più autorevole, formulato da Eliyyahu Bashyatchi in dieci articoli (per corrispondere ai Dieci Comandamenti mosaici), postula l'esistenza e l'unicità di Dio, creatore di tutto il mondo, la genuina ispirazione di Mosè e dei successivi profeti ebrei, l'autorità divina della legislazione stabilita nella Torah e il dovere di studiarla, la certezza della resurrezione dei morti e del giudizio finale, la responsabilità di ogni singolo individuo per le proprie azioni e il futuro avvento del Messia. Anche il rifiuto della tradizione rabbinica, col passare del tempo, è risultato non essere poi così assoluto, poiché le mutevoli condizioni hanno spinto alla formazione di una tradizione caraita locale per poter gestire le situazioni e i problemi che a mano a mano si ponevano e che non erano stati previsti da Mosè, il promulgatore della legge. Da qui lo sviluppo dei tre pilastri della legislazione caraita: 1) il testo scritturale (ebr. *katuv*; arab. *naṣṣ*); 2) l'analogia (ebr. *heqqesh*; arab. *qiyās*) basata sulla scrittura; e, nei casi in cui i primi due pilastri non siano di aiuto, 3) il consenso dell'opinione tra gli studiosi (ebr. *qibbuṣ* o *'edah*, «comunità»; quest'ultimo termine è stato probabilmente influenzato dall'arabo *'ādah*, «pratica comune, legge comune»; arabo *ijmā'*, «consenso», reso successivamente in ebraico con *sevel ha-yerushah*, «peso dell'eredità»).

Il Caraismo e il Rabbanismo si differenziano nelle pratiche religiose, e qui le differenze sono sostanziali e basilari. Circa il calendario ebraico, che regola le date

delle festività, il Caraismo rifiuta il computo matematico rabbinico e dipende unicamente dall'osservazione delle fasi lunari; solo in epoca relativamente recente è stato ammesso localmente un limitato uso del calcolo matematico. Nelle leggi alimentari il divieto imposto dalle Scritture di cuocere la carne di vitello nel latte della madre non è stato esteso a tutti i cibi a base di carne e di latte (come nelle prescrizioni legali dei rabbaniti). Per quanto riguarda la legge della consanguineità, in origine il Caraismo seguiva la cosiddetta teoria della catena (ebr. *rikku*; arabo *tarkīb*), che permette di accatastare analogia su analogia per dedurre ulteriori proibizioni in ambito matrimoniale, oltre a quelle esplicitamente elencate dalle Scritture. Le conseguenze sociali di questa pratica divennero infine così minacciose per la sopravivenza fisica della comunità caraita che Yeshu'ah ben Yehuda riuscì a modificarla, anche se la definizione caraita di consanguineità è ancora molto più estesa di quella rabbanita. Comunque, questo rimane l'unico esempio di una riforma sostanziale nella legge caraita. La proibizione scritturale di accendere il fuoco durante il Sabato è stata interpretata secondo il senso letterale, per indicare la totale assenza di qualunque fuoco, anche se acceso prima dell'inizio del Sabato e lasciato ardere, come è permesso dalla legge rabbinica. Presso le comunità russo-polacco-lituane, dove l'assenza di luce e di calore durante i gelidi e bui inverni era durissima da sopportare, un atteggiamento più rilassato verso questa norma fu oggetto di una violenta opposizione. Altre differenze riguardano la pulizia rituale, particolarmente rigorosa per le donne caraite, l'eredità (il marito caraita non ha alcun diritto sulle proprietà della moglie deceduta), e altre questioni ancora. La poliginia non è ufficialmente proibita – come lo è stata da un atto rabbinico risalente all'epoca medievale europea poi esteso recentemente anche agli Ebrei orientali –, ma sembra che sia stata una pratica abbastanza rara, anche nei paesi musulmani, probabilmente per ragioni sociali ed economiche; nei paesi occidentali venne messa fuorilegge e riconosciuta come tale dalla legge ebraica. La liturgia caraita, in origine limitata a una selezione di salmi biblici e di passi in prosa, venne in seguito sviluppata in un ampio *corpus* sia di prosa che di poesia (in parte scritto da poeti rabbaniti), molto differente da quello rabbanita.

La connessione tra il Caraismo e il Sadduceismo, suggerita da alcuni antichi polemisti rabbaniti, e tra il Caraismo e la setta di Qumran, come proposto da studiosi contemporanei, è troppo ipotetica per essere considerata seriamente, almeno fino a che non siano scoperti documenti che lo provano in modo più diretto e affidabile. Le somiglianze in alcune pratiche rappresentano solo delle peculiarità all'interno della catena di dissenso, vecchia di secoli, in seno all'Ebraismo (l'esempio più significativo, la regola che Shavu'ot debba cadere sempre di domenica, sembra sia una delle questioni più antiche nel dissenso ebraico). L'ostacolo più rilevante è lo iato di circa cinque secoli tra i sadducei e la setta di Qumran da una parte, e le prime manifestazioni conosciute del Caraismo, dall'altra. Al momento presente è possibile affermare con una certa sicurezza che i primi Caraiti possono aver avuto accesso ad alcuni documenti sadducei o provenienti da Qumran che non esistono più. Se siano stati, e in quale misura, influenzati da questi, non è ancora possibile determinarlo.

BIBLIOGRAFIA

Lo studio critico moderno del Caraismo è vecchio di solo un secolo e mezzo, e pochi sono gli studiosi che hanno dedicato la loro completa attenzione a questo fenomeno. Molta della più antica ed estremamente importante letteratura caraita è ancora contenuta in manoscritti che attendono di essere pubblicati e utilizzati dagli studiosi. Gran parte di essa è sicuramente andata perduta; in parte deve ancora essere scoperta o riconosciuta. Certi aspetti della storia caraita – per esempio, il ruolo dei fattori socio-economici, almeno in epoca medievale e moderna – non sono ancora stati esaminati. Alcuni lavori di base, che erano molto validi all'epoca in cui sono stati prodotti, necessitano urgentemente di essere aggiornati. Anche un lavoro così importante come il dizionario biobibliografico dei Caraiti lasciato manoscritto da Samuel Poznański (morto nel 1921) non è stato ancora rivisto e pubblicato. Inoltre, la collezione Firkovitch e altre collezioni simili in Russia non sono state catalogate, e il loro accesso da parte di studiosi occidentali è stato ostacolato da difficoltà quasi insormontabili [la situazione è cambiata in anni recenti: attualmente è infatti possibile consultare i manoscritti della collezione Firkovitch in copia microfilmica presso l'Institute of Hebrew Microfilmed Manuscripts della National and University Library di Gerusalemme, dove è anche in corso il processo di catalogazione dei manoscritti, *ndt*], mentre gli studiosi russi (se di loro volontà o contro la loro volontà non è possibile sapere) sembrano non interessarsi a questo campo di studi.

Per questi motivi, non ci si deve stupire se le due opere maggiori sul Caraismo: J. Fürst, *Geschichte des Karäerthums*, I-III, Leipzig 1862-1869 e W.H. Rule, *History of the Karaite Jews*, London 1870, devono essere consultate con estrema cautela. Lo studio di Z. Cahn, *The Rise of the Karaite Sect*, New York 1937, non è di grande valore. S. Pinsker, *Liqquṭe qadmoniyyot*, Wien 1860, conserva ancora molto del suo valore grazie ai documenti inediti che sono stati pubblicati per la prima volta. Simile, ma di gran lunga più valida, è l'opera di J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, II, *Karaitica*, Philadelphia 1935, che è un vero tesoro di documenti originali e di studi eccellenti, che riguardano soprattutto il periodo moderno, dopo il 1500. Uno studio provocatorio ma tendenzioso è quello di R. Mahler, *Karaimer*, New York 1947 (Caraiti, in jiddish), che considera il Caraismo come un fenomeno di liberazione politica e socio-economica, piuttosto che uno scisma teologico, anche se con toni sociali e

economici. M. Steinschneider, *Die arabische Literature der Juden*, Frankfurt 1902, comprende anche una panoramica della letteratura araba dei Caraiti, ed è stato aggiornato da S. Poznański, in «Orientalistische Literatur-Zeitung», 7 (1904), apparso in seguito in «Zur jüdischearabischen Literatur» (Berlin 1904), – ma un'edizione aggiornata e rivista è una delle esigenze più importanti in questo campo. Il testo di S. Poznański, *The Karaite Literary Opponents of Saadyah Gaon*, London 1908, analizza le polemiche caraite contro Sa 'adyah dal X al XIX secolo. Invece lo studio di B. Revel, *The Caraite Halakah*, parte 1, Philadelphia 1913, che tratta la legge caraita, è in molti punti sorpassato. Una selezione di estratti, in traduzione inglese con note esplicative, della più antica letteratura caraita (prima del 1500) forma la mia *Karaite Anthology*, New Haven 1952. La prima letteratura filosofica caraita è presa in esame dallo studio di I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1916. Un'imperfetta ma utile guida alla liturgia caraita è P.S. Goldberg, *Karaite Liturgy and Its Relation to Synagogue Worship*, Manchester 1957, che deve essere completato con il mio *Studies in the History of the Early Karaite Liturgy. The Liturgy of al-Qirqisānī*, in Ch. Berlin (cur.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature, in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 305-32.

Cfr. anche S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, V, *High Middle Ages 500-1200*, New York 1957 (2ª ed. riv. e ampl.), pp. 209-85, 388-416 (per ulteriori informazioni riguardo il Caraismo cfr. gli indici ai volumi I-VIII, New York 1960); Z. Ankori, *Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970-1100*, New York 1959; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962; A. Paul, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam. Recherches sur l'origine du Qaraïsme*, Paris 1969; S. Poznański, *Karäische Drucke und Druckereien*, in «Zeitschrift für hebraeische Bibliographie», 20, 21, 23 (1917, 1918, 1920); Emanuela Trevisan Semi, *Gli ebrei caraiti tra etnia e religione*, Roma 1984; Farah Mébarki e É. Puech, *I manoscritti del mar Morto*, trad. it., Milano 2003.

LEON NEMOY

CARO, YOSEF (1488-1575), studioso talmudista, codificatore della legge rabbinica e qabbalista. Yosef Caro (o Karo) crebbe e visse nel secolo successivo all'espulsione degli Ebrei dalla penisola iberica (prima dalla Spagna con un editto del 1492, promulgato dai sovrani cattolici Ferdinando e Isabella, poi dal Portogallo nel 1497). Si tratta di un'epoca tormentata, contrassegnata da un rilevante spostamento nella crescita demografica, da aspettative messianiche e da una rinascita del misticismo. Caro apparteneva a una famiglia di famosi studiosi. Rimane tuttora incerto se sia nato a Toledo oppure se la sua famiglia avesse già lasciato la Spagna per la Turchia (o direttamente o attraverso il Portogallo) prima dell'espulsione. Il padre, Efrayim, che fu anche il suo primo maestro, morì quando Yosef era ancora molto giovane e il suo posto venne occupato dallo zio, Yiṣḥaq Caro, al quale egli fa spesso deferente riferimento nei suoi scritti come «mio zio e mio maestro».

Non sappiamo esattamente quali scuole frequentò Yosef Caro, ma trascorse la maggior parte della prima metà della sua vita nelle province balcaniche dell'Impero ottomano (a Salonicco e, soprattutto, ad Adrianopoli e a Nicopoli). L'influenza dei rifugiati ebrei spagnoli (sefarditi) rese la Turchia ottomana uno dei più importanti centri dell'Ebraismo del XVI secolo, dove fiorirono comunità e centri di studi ebraici. A Salonicco, Caro conobbe Yosef Taytazak, uno dei maggiori studiosi di Talmud del suo tempo e qabbalista rinomato, oltre al giovane ex marrano entusiasta e visionario Shelomoh Molkho. La morte per impalamento di quest'ultimo, avvenuta nel 1532, dopo la sfortunata missione presso il papa, impressionò profondamente Caro e, probabilmente, gli ispirò l'inappagato desiderio di morire da martire. (In realtà morì a Safed alla matura età di ottantasette anni).

Oltre alle accademie di studi rabbinici, nei centri ebraici dell'Impero ottomano, specialmente nei Balcani, fiorivano circoli di pietisti qabbalisti e mistici, dei quali Caro e il suo amico e discepolo Shelomoh Alkabeṣ erano tra le figure di maggior spicco. Questi circoli sono stati indubbiamente la culla del grande movimento di rinascita mistica, e in seguito messianica, che si attuò a Safed, in Galilea, da dove si estese per tutto il mondo ebraico. A causa della morte delle sue mogli, Caro si sposò almeno tre volte ed ebbe numerosi figli, tre dei quali gli sopravvissero.

Le date della biografia e dell'attività letteraria di Caro devono essere ricavate da casuali riferimenti nei suoi scritti. Nel 1522 lo troviamo stabilito a Nicopoli, dove godeva già della fama di essere uno dei maggiori studiosi rabbinici. In quell'anno iniziò a lavorare al suo monumentale commento al codice del grande talmudista Ya'aqov ben Asher (1270-1343). Terminò la sua opera, il *Bet Yosef*, vent'anni dopo a Safed. Il più completo codice classico, quello di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), esponeva la legge in modo semplice e chiaro, senza argomentazioni né discussioni, invece il testo di Ya'aqov ben Asher *Arba'ah ṭurim* (Quattro file, cioè quattro parti principali), prendeva in considerazione anche le autorità precedenti. Questa dettagliata analisi fu probabilmente il motivo che indusse Caro a scegliere questo codice come base per il suo commento, che è, infatti, un compendio completo di tutta la principale letteratura halakica. Il codice di Ya'aqov ben Asher, al contrario di quello di Maimonide, omette tutti gli argomenti che non sono applicabili in esilio e dopo la distruzione del Tempio (per es. le leggi riguardanti il Tempio, i sacerdoti, il culto rituale e sacrificale; la legislazione che pertiene al re, al Sinedrio,

all'anno giubilare, ecc). Sulla base del *Bet Yosef*, Caro scrisse in seguito il *Shulḥan 'arukh* (la Tavola apparecchiata, o il Libro breve, come lui stesso lo chiamava). Questa sintesi e sinopsi in breve tempo s'impose come il codice standard di leggi e pratiche ebraiche, soprattutto dopo che Mosheh Isserles di Cracovia (morto nel 1572) aggiunse delle glosse che comprendevano i costumi, spesso divergenti, degli Ebrei ashkenaziti. Da allora, il codice di Caro è stato il riverito o ingiuriato simbolo dell'Ebraismo rabbinico ortodosso. Caro scrisse anche un commento, il *Kesef mishneh*, al codice di Maimonide, che era un supplemento del precedente commento, il *Maggid mishneh*, scritto dallo studioso spagnolo del XIV secolo Vidal di Tolosa.

Esistono numerosi *responsa* di Caro. Anche se hanno avuto un'influenza storica minore delle opere ora menzionate, essi, comunque, contribuiscono a far luce sulla storia sociale dell'epoca, oltre a mostrare Caro come l'autorità principale in campo talmudico.

A Safed una delle più eminenti figure di talmudista, Ya'aqov Berab, – probabilmente ispirato dal clima messianico del tempo – tentò di rinnovare completamente l'ordinazione rabbinica, che si era perduta nei primi secoli dell'era corrente. Caro fu uno dei quattro studiosi ordinati da Berab, ma l'iniziativa risultò fallimentare soprattutto a causa dell'opposizione degli studiosi di Gerusalemme.

Spinti probabilmente dall'ideologia messianica e mistica, molti qabbalisti e devoti studiosi dalla Diaspora andarono a stabilirsi in Terra Santa. Verso il 1536, anche Caro realizzò il suo desiderio a lungo coltivato e si stabilì a Safed, nell'alta Galilea, che divenne presto un centro di intensa vita mistica e religiosa. Tutti i principali qabbalisti del tempo si erano ritrovati qui, tra cui ricordiamo Mosheh Cordovero (che faceva parte del circolo intimo di Caro) e Isaac Luria. Caro, come molti rabbini della sua generazione, era anche uno studioso di Qabbalah, e pare conducesse una vita carismatica atipica (sebbene niente affatto eccezionale). Secondo numerosi racconti, ogni notte Caro riceveva la visita di un consigliere celeste, che, in una forma che la psicologia moderna definirebbe «discorso automatico», lo esortava alla pratica ascetica e gli rivelava misteri qabbalistici e altre questioni riguardanti la sua vita personale e i suoi studi talmudici. In seguito, Caro riportò per iscritto le comunicazioni ricevute dal suo celeste *maggid* («oratore»), che si definiva l'archetipo celeste della Mishnah. Tra gli scritti di Caro, esiste un «diario mistico», che venne stampato in epoca successiva col titolo di *Maggid mesharim*. Molti tentativi, tutti falliti, sono stati fatti per confutare l'autenticità del diario, forse perché il razionalismo scientifico del XIX secolo non poteva sopportare l'idea che il grande talmudista, studioso di legge e codificatore Yosef Caro fosse anche un qabbalista ascetico e un mistico entusiasta, soggetto a esperienze paranormali. Anche se come qabbalista Caro fu una figura minore rispetto a molti suoi contemporanei di Safed, l'esistenza del *Maggid mesharim* all'ombra del *Bet Yosef* e del *Shulḥan 'arukh* denota la complessità dell'Ebraismo rabbinico e del ruolo che la Qabbalah vi svolse, soprattutto per quanto riguarda il XVI secolo.

BIBLIOGRAFIA

Isadore Twersky, *The Shulḥan 'Arukh. Enduring Code of Jewish Law*, in J. Goldin (cur.), *The Jewish Expression*, New York 1970, pp. 322-43.

R.J. Zwi Werblowsky, *Caro, Joseph ben Ephraim*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.

R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo. Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980 (2ª ed.).

R.J. ZWI WERBLOWSKY

CIRCONCISIONE. Vedi vol. 2.

CIRO II (circa 585-circa 529 a.C.), chiamato Ciro il Grande; fondatore e sovrano dell'impero persiano dal 559 a.C. fino alla sua morte. Re della dinastia achemenide, Ciro (antico persiano, *Kurush*) unì grande ambizione, calcolo astuto e perizia militare per fondare il più grande impero nella storia mondiale. Dalla sua base in Anshan conquistò la vicina Media in alleanza con il re babilonese Nabonide nel 550, raggiunse la Lidia in Asia Minore nel 547, sconfisse le aree resistenti del continente greco, poi tornò in Persia e spinse i suoi eserciti ad est fino in India. Con questo enorme potere, conquistò la Babilonia e si proclamò re di tutta la Mesopotamia – cioè del mondo – nel 539.

Nabonide si era alienato il sacerdozio babilonese a causa della sua particolare devozione al culto lunare. Ciro fece leva sull'eresia di Nabonide e divenne popolare in Babilonia restaurando il culto del principale dio babilonese, Marduk, ristabilendo inoltre l'adorazione di altre divinità e riportando i loro templi nei siti originari. In un proclama, composto in babilonese, Ciro afferma che è Marduk stesso ad aver consegnato le sue terre al conquistatore, mentre Bel (Enlil) e Nabu, gli dei locali babilonesi, amano il suo governo. La Bibbia ebraica conserva due versioni di un editto di Ciro, in cui il conquistatore attribuisce le sue vittorie al dio israelita, «il Signore, Dio del cielo» che «mi ha incaricato di costruirgli un tempio in Gerusalemme» (Esd 1,1-3; 6,3-5). I Giudei che vivevano in esilio in Babilonia vi-

dero Ciro come il liberatore: egli infatti permise loro, nel 538, di ritornare nella loro patria in Giudea e di ricostruire il Tempio, distrutto dai Babilonesi nel 587/6. Un profeta dell'esilio giudaico, il cosiddetto Deutero-Isaia, ritrasse Ciro come il «pastore» scelto dal Signore per soggiogare le nazioni e rifondare il Tempio di Gerusalemme (Is 44,28; 45,1ss.; cfr. Is 41,1ss.).

Le tradizioni ebraiche successive attribuiscono minore importanza alla rettitudine personale di Ciro, mentre vedono in lui uno strumento di Dio (T.B., *Meg.* 12a). Gli esegeti cristiani hanno spesso considerato Ciro come una prefigurazione del Messia.

BIBLIOGRAFIA

Per quel che riguarda la storia delle conquiste e del regno di Ciro, cfr. A. Ten Eyck Olmstead, *History of the Persian Empire. Achaemenid Period*, Chicago 1948, pp. 34-58. Il suo proclama babilonese si trova tradotto in A.L. Oppenheim, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, con appendice a cura di J.B. Pritchard, Princeton 1969 (3ª ed.), pp. 315-16; una buona analisi dello stesso testo, con bibliografia nelle note, si trova in Amélie Kuhrt, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, in «Journal for the Study of the Old Testament», 25 (1983), pp. 83-97. Gli editti ebraici ed aramaici di Ciro sono analizzati in E.J. Bickerman, *The Edict of Cyrus in Ezra 1*, in «Journal of Biblical Literature», 65 (1946), pp. 249-75. La spiegazione più approfondita della politica di Ciro si trova in H. Tadmor, *Hareqa' ha-historì le-hatsharat Koresh*, in M. Haran et al. (curr.), *'Oz le-David*, Jerusalem 1964, pp. 450-73.

EDWARD L. GREENSTEIN

COHEN, HERMANN (1842-1918), filosofo della religione ebreo, fondatore ed esponente della filosofia neokantiana di Marburgo. Nato nella famiglia di un cantore della comunità ebraica della piccola città di Coswig/Anhalt, in Germania, Cohen ricevette una profonda formazione religiosa da suo padre, in aggiunta all'istruzione pubblica propria dell'epoca e del luogo in cui viveva. Il passaggio da questi inizi al moderno seminario rabbinico di Breslavia fu naturale. Dal *curriculum* del seminario erano richiesti gli studi universitari. All'Università di Breslavia, Cohen decise che la filosofia, piuttosto che il rabbinato, sarebbe stata la sua occupazione.

Con il trasferimento all'Università di Berlino, Cohen subì l'influenza degli epistemologi «etno-psicologisti» Heymann Steinthal e Moritz Lazarus, ma si spostò presto verso una prospettiva più kantiana e logicistica. La sua tesi per la libera docenza sulla teoria dell'esperienza in Kant venne pubblicata nel 1871, e nel contesto del movimento di «ritorno a Kant» dell'epoca le sue idee ebbero un impatto rivoluzionario. Egli impressionò soprattutto Friedrich Lange, riformatore sociale radicale e professore di filosofia a Marburgo (autore del famoso testo di impronta idealistica *Storia del materialismo*). Grazie a Lange, protestante convinto, Cohen, convintamente ebreo, nel 1873 ricevette il suo primo incarico all'Università di Marburgo, dove rimase sino al volontario, anche se sofferto, ritiro nel 1912, per insegnare poi al seminario rabbinico liberale di Berlino, la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, dove scrisse le sue ultime opere. Poco dopo il suo arrivo a Marburgo, Cohen sposò Martha Lewandowski, figlia del cantore capo della comunità ebraica di Berlino nonché compositore liturgico Louis Lewandowski (sarebbe morta nel campo di concentramento di Theresienstadt).

Durante la sua lunga permanenza a Marburgo, Cohen non solo produsse la maggior parte delle sue opere filosofiche, ma riunì anche attorno a sé un gruppo che avrebbe poi costituito la scuola neokantiana di Marburgo. Tra i vari studiosi che gli si affiancarono in questa impresa ci furono il suo studente e poi collega Paul Natorp e, in un momento successivo, Ernst Cassirer. Cohen attirò molti studenti e discepoli devoti, soprattutto Ebrei provenienti dai paesi di lingua tedesca, dall'Europa orientale, e persino dall'America. Tuttavia, i suoi rapporti personali, filosofici e sociali all'università divennero sempre più tesi col passare degli anni, non da ultimo a causa della crescente reazione politica, verificatasi in quel periodo, contro il socialismo chiaramente etico, cioè kantiano, antimarxista e antimaterialista della scuola di Marburgo (nella politica del tempo divennero abbastanza famosi i nomi di due studenti di Cohen, Kurt Eisner e Eduard Bernstein).

Nel corso della sua vita Cohen non smise mai di interessarsi attivamente ai problemi del mondo ebraico. Ad esempio, nel 1888 pubblicò *L'amore per il prossimo nel Talmud. Dichiarazione di fronte alla Corte Reale di Marburgo* (in tedesco) in risposta al famoso episodio antisemita Rohling/Delagarde, nel quale l'antica «calunnia del sangue» e la xenofobia verso gli Ebrei si univa al nascente razzismo tedesco. Cohen scrisse numerosi testi su argomenti ebraici; nel 1924 i suoi scritti vennero raccolti in tre volumi, curati e introdotti da Franz Rosenzweig, autore de *La stella della redenzione*. Prima dello scoppio della prima guerra mondiale, Cohen compì un trionfale viaggio nelle maggiori comunità ebraiche russe, viaggio che il governo tedesco sostenne per motivi politici. Cohen sperava di poter diffondere ad est i valori sociali ed educativi progressisti propri degli Ebrei occidentali.

Scritti di Cohen. L'opera di Cohen può essere divisa in tre parti: le letture critiche di Immanuel Kant, il «sistema filosofico» e i lavori specificamente ebraici.

Letture critiche di Kant. Molti dei libri di Cohen cristallizzarono e consolidarono i fondamenti aprioristici, trascendentali, «critici» del sistema kantiano: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Kants Begründung der Ethik* (!877, 1910), e *Kants Begründung der Ästhetik* (1889). Nel 1883 egli pubblicò *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* (Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia. Un capitolo nella fondazione della critica della conoscenza), nel quale sostiene che «il dato sensibile», che Kant trattò come fonte separata, empirica di conoscenza, è anche una costruzione razionale, e che pertanto la «realtà» è un prodotto totalmente aprioristico, regolatore.

Il «sistema filosofico». La radicalizzata, neokantiana comprensione della realtà e dell'etica operata da Cohen direttamente a partire dalle sue critiche a Kant si esprime in *Logik der reinen Erkenntnis* (Logica della conoscenza pura; 1902, 1914), *Ethik des reinen Willens* (Etica della volontà pura; 1904, 1907), e *Ästhetik des reinen Gefühls* (Estetica del sentimento puro; 1912). Qui l'universo è determinato dai tre «interessi» della ragione (conoscenza, volontà, sentimento), che combattono per i tradizionali ideali di verità, bontà e bellezza. Tutti e tre operano sotto quello che Kant aveva definito «il primato della ragion pratica (cioè etica)». L'infinito sforzo del conseguimento della ragione pratica produce la storia senza fine di una scienza ineludibilmente progressiva, di un progresso verso una società retta (come nel socialismo etico) e la loro sintesi in un mondo perfettamente vero e perfettamente buono, cioè messianicamente bello.

L'opera di Cohen specificamente ebraica. La sua opera in questo ambito, radicata nella sua filosofia e, in misura crescente, esplicitamente identificata con essa, venne elaborata in modo sistematico nell'ultimo decennio della sua vita e venne completata nell'opera postuma *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo; 1919, 1929). La teologia filosofica ebraica di Cohen (per quanto egli non abbia utilizzato questa terminologia) consiste in una ritrasposizione nei termini classici dell'Ebraismo della posizione filosofica sostenuta da Cohen che egli aveva desunto dall'Ebraismo grazie alla linea progressiva di pensiero che da Platone giungeva, attraverso Maimonide, a Kant. Dio è quindi l'idea (in senso neokantiano, regolatore) della normativa, infinita realizzazione del bene nel mondo. In ambito religioso questa realizzazione corrisponde alla instaurazione, attraverso «l'imitazione di Dio», del regno messianico sulla terra. La Legge (*halakhah*) è la specificazione storica ebraica dell'imperativo categorico e l'elemento fondante la fratellanza morale umana universale del «patto di Noè», che è anche la finalità religiosa, «profetica», del socialismo. La terza e ultima parte della *Religione della ragione*, che porta alle virtù religiose di verità e pace, è – insieme ai testi citati e aggiunti – una riaffermazione in chiave ebraica della terza e ultima parte dell'*Etica della volontà pura*. Il ruolo del popolo ebraico nella storia è dunque quello di rappresentare concretamente il «monoteismo etico» e di diffonderlo moralmente nel mondo. Cohen rifiutò quindi l'allora nascente Sionismo: il conflitto tra i due punti di vista è ben espresso nel classico dibattito tra Cohen e Martin Buber in *Risposta alla lettera aperta del dr. M. Buber* (1917) e negli scritti di Jacob Klatzkin, ex studente di Cohen, che divenne il principale teorico della radicale «negazione della Diaspora» sionista.

Influenza dell'opera di Cohen. L'influenza di Cohen in materia religiosa non si limitò all'Ebraismo, anche se proprio in quest'ambito risultò magistrale. All'Università di Marburgo, Cohen interagì fortemente con la facoltà di teologia protestante, in primo luogo con Julius Wellhausen, della cui critica biblica aveva stima considerevole, reputandola una buona introduzione all'«Ebraismo profetico», e poi soprattutto con il teologo e filosofo liberale Wilhelm Herrmann, esponente della teologia del vangelo protosociale. Lo stesso Paul Natorp divenne in misura crescente attivo nel protestantesimo liberale. Una seconda generazione di pensatori cristiani derivò da quella che potrebbe essere definita scuola di teologia liberale kantiana di Marburgo, anche se in gran parte tramite contrapposizioni dialettiche: Karl Barth e Rudolf Bultmann pongono volutamente grande enfasi sulla soggettività della fede, distinguendosi da Cohen che sosteneva l'oggettività dei valori etici e sociali.

L'influenza filosofica ed ebraica di Cohen è disseminata in molteplici e controverse espressioni. Verso la fine del secolo si manifestò una reazione contro quello che veniva percepito come il teoreticismo estremamente scientifico, razionalista, del neokantismo di Marburgo. Per contro, emersero allora posizioni che sostenevano il potere ultimo della «realtà» sulla ragione nella «filosofia della vita», come lo storicismo re-hegelianizzante, il positivismo e il nascente fenomenologismo esistenzialista. Nei circoli tedeschi venne chiamato in causa il valore del «Germanesimo» (*Deutschtum*) storico e persino metafisico, e nei circoli ebraici venne parallelamente contrapposta all'universalismo assimilazionista «esanime» e «senza vigore» la superiorità di Israele in quanto popolo e del «genio» storico persino metafisico del popolo ebraico. Il fatto che Franz Rosenzweig, discepolo di Friedrich Meinecke e autore di importanti studi su Hegel, fosse divenuto l'ultimo importante, brillante discepolo di Cohen aggiunse un ulteriore elemento di complicazione, dato che Rosenzweig inter-

pretò «l'ultimo Cohen» come il precursore di una rottura totale con il razionalismo sistematico a favore di una forma di metastoricismo schellinghiano.

Dal punto di vista politico, religioso e filosofico sono state sino ad oggi effettuate estrapolazioni molto diverse dalle fondamentali analisi di Cohen. Importanti autorità ebraiche ortodosse come Joseph Ber Soloveitchik e Isaac Hutner (morto nel 1980) non smisero mai di attingere ai loro studi coheniani negli anni '20, mentre riformatori razionalisti come Benzion Kellerman e occidentali completamente acculturati come Ernst Cassirer si mossero lungo direttrici indipendenti pur facendo riferimento a Cohen. Questi variegati approcci dimostrano quanto decisiva sia rimasta per il pensiero ebraico successivo l'esperienza intellettuale di Cohen. I suoi scritti ebraici sono stati tradotti in ebraico, in inglese e in altre lingue, ma il filosofo Cohen in senso stretto è rimasto all'interno dei confini della cultura di lingua tedesca. Anche su questo versante egli ha sofferto ripetuti saccheggi. La violenta reazione di Weimar contro il razionalismo «freddo, cervellotico» ha spinto diversi personaggi influenzati dalla scuola di Marburgo come Paul Natorp, Nicolai Hartmann, e Ortega y Gasset verso posizioni husserliane, heideggeriane e altre ancora. Il periodo nazista ha visto il definitivo dissolvimento del neokantismo di Marburgo. Dopo la seconda guerra mondiale, comunque, si è imposto un nuovo, qualificato apprezzamento della «filosofia trascendentale», grazie all'opera di uomini come Hans Wagner, Helmut Holzhey, Werner Flach, Wolfgang Marx e altri. Ma il contributo che l'opera di Cohen può ancora dare alla costruzione di un sistema pienamente sviluppato ed efficace nei campi della filosofia della scienza, della morale e persino della religione non è stato ancora del tutto realizzato.

BIBLIOGRAFIA

Sostenuta dall'Hermann-Cohen-Archiv diretto da H. Holzhey, la pubblicazione di Cohen, *Werke*, Hildesheim e New York, 1978-, è ancora in corso. Tra i lavori di Cohen disponibili in inglese, cfr. Eva Jospe (trad.), *Religion and Hope. Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, New York 1971, e S. Kaplan (trad.), *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, New York 1972.

Per un commento sul posto occupato da Cohen nel pensiero ebraico moderno, cfr. J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Monaco 1933 (trad. ingl. *Philosophies of Judaism*, New York 1964, pp. 352-67), e N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times*, New York 1968, pp. 52-105.

Di Cohen, in italiano, si vedano: *La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce 1983; *La teoria kantiana dell'esperienza*, Milano 1990; *Etica della volontà pura*, Napoli 1994; *Religione della ragione*, Cinisello Balsamo 1994; *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, Napoli 1996; *La fede d'Israele è la speranza*, Firenze 2000.

STEVEN S. SCHWARZSCHILD

COMANDAMENTI. Vedi *DIECI COMANDAMENTI.*

CORDOVERO, MOSHEH (1522-1570), mistico ebreo di Safed. Mosheh Cordovero va annoverato tra i personaggi più importanti nella storia della Qabbalah o misticismo ebraico. È probabile che Cordovero fosse nato a Safed, una piccola città della Galilea, a nord di Tiberiade in Israele, dove nel XVI secolo si verificò una rilevante ripresa del misticismo ebraico. Il nome sembra suggerire che la sua famiglia fosse di origini spagnole.

Cordovero studiò la legge rabbinica con Yosef Caro (1488-1575), personalità di rilievo in ambito giuridico, ma è nella sfera della Qabbalah che si guadagnò vasta fama come maestro e come autore. Sua guida negli studi qabbalistici fu suo cognato Shelomoh Alkabeṣ. Sembra, tuttavia, che si sia verificato un ribaltamento di ruoli e che l'alunno sia divenuto maestro. Cordovero riuscì rapidamente a diventare il principale maestro di studi esoterici a Safed. Tra i suoi discepoli figurava la maggior parte dei grandi mistici di quella città: Eliyyahu de Vidas, Avraham Galante, Ḥayyim Vital, Avraham ben Eli'ezer ha-Levi Berukhim, El'azar Azikri, Shemu'el Gallico e, per un breve periodo, Isaac Luria.

Cordovero fu uno scrittore assai prolifico; i suoi lavori più importanti comprendono *Pardes rimmonim*, *Ellimah rabbati* e *Or yaqar*, un massiccio commento al testo classico della Qabbalah del XIII secolo, lo *Zohar*. Il maggior contributo letterario di Cordovero fu la costruzione di una sintesi delle idee qabbalistiche di grande sistematicità; per questo egli potrebbe essere considerato il principale sistematizzatore del pensiero qabbalistico.

Allo stesso tempo, tuttavia, Cordovero si dedicò con creatività ai problemi teoretici sollevati dalla teologia e dalla speculazione qabbalistiche. Per esempio, una istanza teoretica centrale nel pensiero qabbalistico riguarda la natura del rapporto tra l'aspetto della divinità che è completamente nascosto e precluso alla comprensione umana, l'*En sof* («senza fine»), e i dieci attributi dell'essere divino che promanano dall'interno delle profondità dell'*En sof*, note come *sefirot* («emanazioni divine»). Le *sefirot* sono della medesima «sostanza» dell'*En sof* che, dopo tutto, è la fonte della loro esistenza o ne sono separate e distinte? Cordovero propose un

compromesso: le *sefirot* dovrebbero essere concepite sia come separate dall'*En sof* sia come in possesso di una identificazione sostanziale con esso. Mentre dal punto di vista divino l'*En sof* abbraccia tutta la realtà, dalla prospettiva umana le *sefirot* vengono percepite come stadi più bassi, costituenti una realtà secondaria che ha un'esistenza separata dall'*En sof.*

Oltre ad essere un sottile e magistrale teorico della Qabbalah, Mosheh Cordovero fu una guida spirituale, come dimostrano i precetti religiosi che egli stabilì per i suoi discepoli. È altresì conservata una testimonianza che riguarda le sue esperienze di discorso automatico, che egli ebbe quando, in compagnia di Alkabeṣ, vagava tra le tombe dei maestri scomparsi. In queste occasioni i due, come per un improvviso automatismo motorio, avrebbero enunciato misteri qabbalistici e parole di dottrina esoterica.

BIBLIOGRAFIA

Un valido e approfondito studio del sistema speculativo di Mosheh Cordovero si trova in Y. Ben Shlomo, *Torat ha-Elohut shel R. Mosheh Cordovero*, Jerusalem 1965. Utili informazioni su Cordovero si possono trovare in G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1974, in particolare pp. 401-404 (trad. it. *Le origini della Kabbalà*, Bologna 1973, 1990; ed. or. tedesca Berlin 1962). Un saggio sulla dottrina del male in Cordovero si ha in K. Bland, *Neoplatonic and Gnostic Themes in R. Mosheh Cordovero's Doctrine of Evil*, in «Bulletin of the Institute of Jewish Studies», 3 (1975), pp.103-30. Eccellente traduzione di un breve ma influente trattato etico scritto da Cordovero è L. Jacobs (trad. e cur.), *The Palm Tree of Deborah*, 1960, New York 1974. I precetti di devozione e morale mistiche di Cordovero si trovano nel mio *Safed Spirituality. Rules of Mystical Piety, The Beginning of Wisdom*, New York 1984.

LAWRENCE FINE

CRESCAS, ḤASDAI (circa 1340-1410?), rabbino spagnolo, filosofo, scienziato naturalista; autore del classico ebraico anti-aristotelico *Or Adonai* (La luce del Signore). Figlio di una distinta famiglia di studiosi e di mercanti, Crescas studiò a Barcellona, sotto la guida del famoso talmudista e autore omiletico Nissim ben Re'uven. Servì come rabbino a Barcellona e dal 1387 fu consigliere del re e della regina di Aragona, Giovanni I e Violante. Nel 1389, Crescas ottenne la carica di rabbino di Saragozza, e l'anno dopo venne riconosciuto dalla corte come giudice degli Ebrei di Aragona. In seguito alle rivolte popolari anti-ebraiche del 1391, nelle quali migliaia di Ebrei spagnoli – incluso il suo unico figlio – vennero uccisi e più di centomila dovettero convertirsi al Cristianesimo, si dedicò alla ricostruzione fisica e spirituale delle comunità ebraiche di Aragona e di tutta la Spagna. La sua *Lettera alla comunità ebraica di Avignone* (tradotta dall'ebraico in Kobler, 1952), datata 20 Marḥeshwan 5152 (19 ottobre 1391), è una lucida cronaca dei massacri e può essere stata scritta per conto della corte papale. L'*Epistola* tratta di certe oscure allusioni del testo biblico: le grandi comunità ebraiche della Spagna abbandonano Gerusalemme (riferimento ai passi di Lam 2,2.4.7; 5,4); il figlio di Crescas è un Isacco sacrificato sull'altare (allusione ai passi di Gn 22,2.7-8). La sua *Confutazione dei dogmi dei Cristiani* (1397-1398), scritta originariamente in catalano ma esistente solo nella versione ebraica fatta da Yosef ibn Shem Ṭov (*Biṭṭul 'iqqare ha-Noṣrim*, 1451; Frankfurt 1860; Kearny/N.J. 1904), era finalizzata a combattere la letteratura cristiana diretta agli Ebrei e ai *conversos*. Si tratta di una critica razionale non retorica dei dieci elementi fondamentali del Cristianesimo: il peccato originale, la redenzione, la Trinità, l'incarnazione, la nascita da una vergine, la transustanziazione, il battesimo, la messianicità di Gesù, il Nuovo Testamento, e i demoni. Anche il profondo trattato di filosofia, *La luce del Signore* (1410; Ferrara 1555; Wien 1859-1860; Johannesburg 1861; e altre edizioni fotostatiche moderne), scritto in ebraico, era in certa misura una risposta ai problemi del suo tempo. L'attacco da lui mosso contro l'aristotelismo era motivato in parte dalla credenza che la filosofia aristotelica stava infiacchendo l'impegno degli intellettuali ebrei per l'Ebraismo e facilitava quindi l'apostasia.

La luce del Signore, controparte della *Guida dei perplessi* di Maimonide, era stata pianificata come la prima parte filosofica di un'opera in due sezioni. La seconda parte, che non fu mai scritta, avrebbe dovuto essere una codificazione analitica della legge rabbinica che avrebbe soppiantato il capolavoro rabbinico di Maimonide, il *Mishneh Torah* (Codice della Legge). La *Luce* è divisa in quattro libri. Il libro I tratta delle tre radici (*shorashim*) della Torah: l'esistenza di Dio, la sua unicità, e la sua incorporeità. (Crescas, unendo questi tre princìpi, di fatto seguì Maimonide; cfr., per es., *Guida dei perplessi*, introd. alla II parte). Il libro II discute sei fondamenti (*pinnot*) della Torah: la sapienza, la provvidenza, e il potere di Dio; la profezia; il libero arbitrio; e lo scopo della Torah. I fondamenti sono concetti che seguono necessariamente (cioè in modo analitico) la definizione data da Crescas della Torah come «il prodotto di un'azione volontaria da parte di Colui che comanda, Colui che è l'iniziatore dell'azione, nei riguardi di colui che è comandato, il ricevente dell'azione» (*Luce*, II, introduzione). Il libro III tratta undici princìpi della Torah che non sono obbligatori in modo fonda-

mentale: la creazione del mondo da parte di Dio, l'immortalità dell'anima, la ricompensa e la punizione, la resurrezione dei morti, l'eternità della Torah, l'unicità della profezia di Mosè, l'efficacia degli Urim e Tummim, la venuta del Messia, l'azione della preghiera, il valore spirituale del pentimento, e la speciale natura provvidenziale delle Grandi Festività e delle feste. Il libro IV esamina tredici credenze non obbligatorie alle quali aderiscono parecchi gruppi di Ebrei; per esempio, l'asserzione degli aristotelisti ebrei che Dio sia l'Intelletto e la dottrina qabbalistica della metempsicosi (*gilgul*).

La *Luce* è nota soprattutto per la sua rivoluzionaria critica logico-concettuale della fisica di Aristotele (per es., le teorie dello spazio, del tempo, del moto, del vuoto, dell'infinito); importanti parti di quest'opera furono tradotte in latino nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium* di Gianfrancesco Pico della Mirandola (1520). Al posto del mondo chiuso di Aristotele, Crescas suggerisce che lo spazio e il tempo siano infinite estensioni *in actu* nelle quali molti mondi – un numero infinito? – vengono continuamente creati da un infinitamente buono, infinitamente amante Dio. Crescas rifiutò le prove aristoteliche dell'esistenza di Dio proposte da Maimonide, e offrì egli stesso una breve prova metafisica: che le cause e gli effetti siano finiti o infiniti, ci deve essere una causa per il tutto; poiché se tutto fosse effetto, avrebbe un'esistenza solamente possibile (cioè, contingente), e quindi deve esserci qualcosa che determini l'esistenza rispetto alla non-esistenza, ovvero la causa prima, Dio (*Luce* 1,3,2 citato da Spinoza, *Epistola* 12). Crescas riteneva che una riflessione così razionalista può condurre alla credenza nel Dio vero della religione, ma che solo la rivelazione può stabilire questa credenza in modo permanente. In una famosa discussione sul libero arbitrio umano (*Luce* 2,5), Crescas, in modo deterministico, sosteneva che la nozione di libero arbitrio è coerente sia con l'onniscienza divina che con la stretta causalità fisica. Nella sua teologicamente significativa discussione sulla teleologia (*Luce* 2,6), egli argomentava che l'amore è lo scopo dell'uomo, della Torah, dell'universo creato e di Dio. In opposizione agli aristotelici, affermava che l'amore non è intellettuale, che l'essenza immortale dell'anima umana non è l'intelletto e che Dio deve essere compreso non come un Intelletto senza passione, ma come un amante gioioso.

L'originale visione filosofica di Crescas emerge soprattutto dalla sua critica radicale di Aristotele e degli aristotelici come Maimonide, Ibn Rushd (Averroè), e Levi ben Gershom (Gersonide) ed è articolata secondo le loro terminologie. In alcuni ambiti è influenzata in modo significativo da Ibn Sīnā. Il suo spirito, comunque, richiama Abū Ḥamid al-Ghazālī, Yehudah ha-Lewi e Nissim ben Re'uven. Inoltre, tale visione filosofica è colorata dalla Qabbalah. Rimane tutt'ora oggetto di speculazione la precisa relazione di Crescas con autori latini e catalani.

Tra gli allievi di Crescas si annovera il ben noto divulgatore di filosofia, Yosef Albo, che nella sua opera in ebraico *Sefer ha-'iqqarim* (Libro delle Radici, 1425) adattò e semplificò alcuni degli insegnamenti del suo maestro. *La luce del Signore* di Crescas ebbe una certa influenza sui filosofi ebrei successivi, soprattutto su Judah Abranavel (circa 1460-1521) e Baruch Spinoza (1632-1677).

[Per ulteriori discussioni sul pensiero di Crescas, vedi *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

Per una biografia di Crescas, cfr. Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, I-II, Philadelphia 1961-1966, Jerusalem 1992. Il poderoso studio di H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge/Mass. 1929, 1957, presenta la critica di Crescas della fisica di Aristotele; il volume include anche testi in ebraico tratti dalla *Luce* con la traduzione inglese a fronte. Invece, Sh. Pines, *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and His Predecessors*, in «Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities», 1 (1967), esplora la connessione tra la scienza di Crescas e quella di Nicola di Oresme e di altri autori latini. Per la critica di Crescas al Cristianesimo, cfr. D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977. L'influenza di Crescas su Spinoza è analizzata in H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I-II, Cambridge/Mass., 1934, Cleveland-New York 1965. Una traduzione inglese della *Lettera alla comunità ebraica di Avignone* di Crescas si trova in F. Kobler, *Letters of Jews through the Ages*, London 1952, pp. 272-75.

WARREN ZEV HARVEY

CULTO E PRATICHE DI CULTO EBRAICHE. In aggiunta alle preghiere, alle suppliche e ai rendimenti di grazie spontanei che ciascun ebreo può opportunamente rivolgere a Dio in ogni momento, l'Ebraismo prescrive ufficialmente le forme di culto da praticare sia in pubblico che in privato. Il culto privato si concretizza principalmente nell'ambito domestico, dove è legato a particolari circostanze (specialmente i pasti), ma potrebbe essere sollecitato naturalmente da eventi ordinari o prodigiosi verificatisi nella vita quotidiana (per es. la comparsa di un arcobaleno, la guarigione da una malattia) o dalla prospettiva dell'osservanza di una prescrizione divina (per es. l'accensione di lumi durante il Sabato). In tutte le occasioni di questo genere, la tradizione ebraica delinea

formule di benedizione che legano Dio (visto come supremo e misericordioso o dominatore) alle circostanze specifiche del momento.

La preghiera in pubblico presenta caratteristiche simili, in quanto anch'essa è fissata cronologicamente (in tre momenti della giornata con integrazioni nei giorni delle festività) e composta seguendo lo stile letterario della formula di benedizione. I temi della preghiera pubblica sono tratti dai libri di preghiere (il *siddur* e il *maḥzor*), e la loro recitazione è guidata da un celebrante detto *sheliaḥ ṣibbur*. Le pratiche di culto pubbliche si tengono normalmente nella sinagoga, in cui è esposto, in modo da essere visibile a tutti, il principale simbolo religioso dell'Ebraismo, il rotolo della Torah.

Il culto sinagogale è di difficile lettura in assênza di una preventiva comprensione delle antiche pratiche sacrificali, che lo hanno preceduto e che hanno costituito il nucleo centrale del culto ebraico fino alla distruzione del Tempio nel 70 d.C. Il culto praticato nel Tempio consisteva in una serie di sacrifici minuziosamente pianificati nei dettagli e celebrati seguendo un calendario sacro: l'offerta pasquale, ad esempio, con la quale ciascuno riepilogava il proprio posto nell'esperienza formativa dell'esodo; o la meticolosa cura impiegata dal sommo sacerdote nello svolgimento delle pratiche sacre legate allo Yom Kippur al fine di mondare il popolo dal peccato e reintegrarlo nella sua legittima condizione di rispetto del patto. Questo rito religioso, quindi, era fortemente gerarchizzato e connesso con la competenza di una specifica classe – in questo caso quella sacerdotale – che rappresentava l'intero popolo nel suo ruolo di contraente collettivo del patto, e fondava la propria attività sull'unico, fondamentale documento del patto d'Israele con la divinità, la Torah, che custodiva e interpretava.

Almeno a partire dal I secolo d.C. si ha testimonianza di uno spazio alternativo destinato al culto, la sinagoga. Le sue origini sono sconosciute, così come i dettagli dei suoi modelli rituali precedenti il 70. Ma, dopo il 70, essa colmò il vuoto lasciato dallo scomparso culto del Tempio. La caratteristica più rilevante del culto praticato nella sinagoga era la sua dipendenza da un dettagliato sistema normativo, spesso conformato esplicitamente al culto antico. Ad esempio, la preghiera principale (la *Tefillah*) era chiaramente paragonata al sacrificio (T.B., *Ber.* 26b; 32a) ed era programmata in modo tale da coincidere perfettamente nei tempi con le offerte rituali di vittime animali in uso nei tempi antichi. Persino la terminologia fu ripresa in blocco: i termini *minḥah* e *musaf*, ad esempio, che in origine caratterizzavano rispettivamente i sacrifici pomeridiani e aggiuntivi nel Tempio, furono impiegati per definire le equivalenti funzioni religiose officiate nella sinagoga. La sinagoga era così paragonata ad un *miqdash me'aṭ*, un «tempio in miniatura» (T.B., *Meg.* 29a) in cui le offerte consistevano di parole, anziché di animali come si usava un tempo, e seguivano dettami minuziosamente delineati in merito al tempo, al luogo e al rituale.

Anche questa funzione era demandata a una classe di esperti: i rabbini addestrati nell'interpretare oralmente gli scritti della Torah. Ogni persona qualificata – tradizionalmente un maschio adulto in possesso dei requisiti di purezza, competenza e carità personale che lo rendessero idoneo al rito – poteva in teoria officiare una funzione religiosa. Egli diveniva uno *sheliaḥ ṣibbur*, letteralmente «un (legale) rappresentante della comunità dei fedeli», che, in veste di sacerdote, presentava a Dio offerte (di parole, comunque, non di animali) in nome del popolo.

Il fulcro ideologico dell'intero sistema rabbinico, pratiche di culto incluse, era ancora la Torah. La lettura dei brani delle Scritture in più fasi era considerata essa stessa parte integrante della pratica di culto pubblica, cosicché alla fine del ciclo di letture l'intero rotolo era stato declamato pubblicamente. Questo evento era accompagnato dalla *Simḥat Torah*, una festività che celebrava la fine di un ciclo e il simultaneo inizio di un altro, in modo tale che, a livello simbolico, non esisteva momento in cui la comunità non fosse impegnata nello studio delle Sacre Scritture come parte integrante di una altrettanto sacra devozione. Anche in altri momenti, ad esempio ogni giorno di primo mattino, si recitavano descrizioni di sacrifici come se fossero preghiere indirizzate a Dio, cosicché anche lo studio delle Scritture diveniva una pratica di culto legittima.

Riassumendo dunque le prerogative del culto rabbinico classico, si può notare come esso sia incentrato sulla parola: le parole del popolo erano presentate (in forma di offerta) a Dio, e in risposta veniva annunciata (in forma di *torah*, «legge») la parola di Dio. Questo rituale si svolgeva nell'ambito di una comunità rappresentativa (un gruppo di dieci o più fedeli chiamato *minyan*), ed era presieduto da mediatori che gestivano la presentazione delle parole appropriate secondo norme scrupolosamente delineate.

Questo modello classico, tuttavia, incarna soltanto l'ideale rabbinico, e non la globalità delle pratiche ebraiche in uso nel periodo di formazione successivo al 70, né rende conto delle evidenti variazioni intervenute nel corso dei secoli. Al giorno d'oggi, benché predominino le stesse pratiche e gli stessi ruoli, la loro originaria connessione con il culto antico passa inosservata, almeno a livello conscio. Sebbene dunque conservi la sua impostazione orientata alla parola, e con essa la dipen-

denza dalla Torah, la presenza dello *sheliaḥ ṣibbur* e via discorrendo, la pratica ebraica ha aggiunto strati su strati di successive interpretazioni del proprio rituale, che non sono meno autentici di quanto lo sia lo strato originario.

Chiariscono questa diversità quattro esempi specifici, in assenza dei quali le moderne pratiche di culto ebraiche nel loro complesso sarebbero difficilmente concepibili:

1. Nell'ambito stesso dell'antico Giudaismo rabbinico che diede alla luce i modelli ideali di culto sopra descritti, era prassi comune conformare la struttura linguistica delle preghiere e la modalità della loro recitazione sul modello della cosmologia gnostica, tanto che molte pratiche di culto perseguivano il deliberato intento di mettere i fedeli nelle condizioni di immaginare spontaneamente Dio seduto su un carro di luce e circondato da angeli acclamanti. La presunta modalità d'intonazione antifonale degli angeli divenne la pratica usuale all'interno della sinagoga (fino ai giorni nostri), mentre lo *sheliaḥ ṣibbur* e l'assemblea dei fedeli intonavano a turno le lodi del Signore.
2. I qabbalisti del XVI e XVII secolo consideravano la propria devozione un passo necessario per la ricostruzione di un universo in frantumi in cui Dio, non meno che l'umanità, viene proiettato in una condizione assai simile a quella di un popolo allontanato dalla propria patria, o di un marito separato dalla propria moglie, e per esprimere questa tematica introdussero persino il rito, oggi ampiamente diffuso, che salutava l'arrivo del Sabato con il suo inno distintivo, *Lekhah dodi* (Vieni, mio adorato).
3. Lo Hasidismo del XVIII secolo perfezionò la teoria qabbalistica ma promosse le novità della contemplazione quietistica da un lato, e della pratica estatica del canto e della danza all'interno della comunità dall'altro. [Vedi *HASIDISMO*].
4. L'Ebraismo riformato nacque nel XIX e nei primi anni del XX secolo come un movimento i cui proseliti non vedevano di buon occhio Qabbalah e Hasidismo. Essi emularono invece il modello cultuale dell'antichità arricchendo l'architettura delle loro sinagoghe (che essi chiamavano «templi») di accessori tipici dell'antico Tempio (come, ad esempio, il candelabro a sette bracci, o *menorah*) e sottolineando la nozione teologica di popolo di sacerdoti alle cui guide rabbiniche era demandato un ruolo sacerdotale unicamente nell'ambito della preghiera. Tuttavia essi si discostarono decisamente da quello stesso modello di culto, enfatizzando al contrario un ideale profetico, secondo il quale la preghiera rappresenta la più alta forma di attività spirituale, in parte concepita per sensibilizzare moralmente gli uomini in riferimento al volere divino.

A seconda del periodo e del luogo, gli Ebrei sono noti per aver cantato, recitato salmi, meditato, esclamato e letto in coro; per aver pregato seduti, in piedi, dondolando, inchinandosi verso Gerusalemme o giacendo prostrati. Le loro preghiere hanno implorato, chiesto, glorificato, supplicato e ringraziato. Essi hanno praticato il culto per fini che trascendono l'atto di culto e per amore del culto in sé. L'efficacia della preghiera è stata riposta nelle mani di un maschio adulto in gran parte della storia ebraica; di uno specifico *rebbe* discendente del fondatore del gruppo nel caso di certe sette hasidiche; e di tutti gli uomini e le donne adulti nell'Ebraismo liberale americano dei giorni nostri. Quasi universalmente gli uomini hanno indossato paramenti speciali per la preghiera, ma le norme che disciplinano l'uso di questi accessori hanno subito considerevoli variazioni; nella maggior parte delle sinagoghe riformate, per prendere in considerazione un movimento moderno, ad esempio, gli uomini non li indossano affatto, mentre in altre alcuni uomini e anche alcune donne sono soliti portarli. Gran parte delle sinagoghe moderne offrono sermoni di commento alla lettura settimanale della Torah.

Di fronte a tutti questi mutamenti, diventa più difficile di quanto non si creda individuare delle costanti nel culto pubblico ebraico. Tra queste ultime tuttavia possiamo includere: 1) la comunità come rappresentazione simbolica del popolo d'Israele, la comunità del patto; 2) la riaffermazione rituale del legame di quella comunità con un Dio che ha stipulato il patto, che ha concesso la Torah, ha promesso la vita oltre la morte e ha garantito una pienezza di significato definitivo alla storia umana, e al quale perciò vengono opportunamente offerte parole di lode, suppliche e rendimenti di grazie, oggi in una forma orale fissa codificata nei libri di preghiere; 3) le norme prefissate per il rituale, che vengono controllate da autorità appositamente designate che rappresentano la comunità e raggiungono la propria posizione grazie alla conoscenza della Torah; e 4) una simbolizzazione della centralità della Torah, che viene studiata, letta in pubblico ogni settimana e presentata ritualmente come simbolo di mediazione tra Israele e il suo Dio.

[Per un'ulteriore ambientazione del culto sinagogale, vedi *TEMPIO BIBLICO* e *SACERDOZIO EBRAICO*. Per quanto riguarda l'Ebraismo normativo, vedi *SINAGOGA*, e per lo sviluppo della liturgia *SIDDUR E MAḤZOR*. Vedi anche *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE EBRAICHE*; *RELIGIONE POPOLARE EBRAICA*; *RITI DI PASSAGGIO EBRAICI*; e le voci riguardanti il *SABATO* e le festività ebraiche].

BIBLIOGRAFIA

Le caratteristiche fondamentali del sistema di culto rabbinico trovano la loro migliore formulazione in R.S. Sarason, *Religion and Worship. The Case of Judaism*, in J. Neusner (cur.), *Take Judaism for Example*, Chicago 1983. pp. 49-65. Cfr. anche J. Heinemann, *Derashot ba-ṣibbur bi-tekufat ha-Talmud*, Berlin 1970 (trad. it. *La preghiera ebraica*, Magnano 1992), che, benché sia [illegible]mente una forma di studio della liturgia vera e propria, tratta necessariamente della vita di preghiera di tradizione [illegible] che si sviluppò a partire dalle antiche istituzioni rabbiniche. In J.J. Petuchowski (cur.), *Understanding Jewish Prayer*, New York 1972 (trad. it. *Le feste del Signore. Le tradizioni ebraiche*, Napoli 1987, Roma 1995) è raccolta una serie di saggi su argomenti come il confronto tra la preghiera in ebraico e la preghiera in vernacolo, il conflitto tra spontaneità e tradizione, e il [illegible] della poesia sinagogale. Al conflitto tra spontaneità e tradizione si ricollega anche H.G. Henelow, *'Kawwana'. The Struggle for Inwardness in Judaism*, in *Studies in Jewish Literature Issued in Honor of Professor Kaufmann Kohler*, Berlin 1913, pp. 82-107. [illegible] saggi importanti su argomenti specifici compaiono in diverse raccolte: la mia opera *Gates of Understanding*, New York [illegible] in particolare I, pp. 111-68; A. Finkel e L. Frizzell, *Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition*, New York 1981; e D.F. Polish e E. Fisher, *Liturgical Foundations of Social Policy in the Catholic and Jewish Traditions*, Notre Dame/Ind. 1983.

La prospettiva dell'antico misticismo ebraico emerge chiaramente in G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York (1960) 1965, 2ª ed., e nel mio saggio *Censoring In and Censoring Out. A Function of Liturgical Language*, in J. Gutmann, *Ancient Synagogues*, Chico/Calif. [illegible] pp. 19-37. Pochi sono gli studi approfonditi sulla preghiera mistica nel periodo medievale, ma per una panoramica generale su tutte le scuole di misticismo ebraico cfr. la classica opera di G. Scholem *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem [illegible] New York 1954 (3ª ed.) (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986, Torino 1993), di cui cfr. l'indice s. v. *Prayer*. Per la Qabbalah lurianica del XVI secolo cfr. G. Scholem, *Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists*, in *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York 1965, pp. 118-[illegible] pubblicato originariamente in tedesco con il titolo *Zur Kabbala und ihrer Simbolik*, Darmstaadt 1965 (trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980).

Per quanto riguarda i primi mistici tedeschi del XII secolo, gli *Ḥaside Ashkenaz*, cfr. I.G. Marcus, *The Politics and Ethics of Pietism in Judaism*, in «Journal of Religious Ethics», 8 (1980), pp. [illegible]-58, e *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981. Il tardo Hasidismo polacco (dal XVIII secolo in poi) è analizzato in L. Jacobs, *Hasidic Prayer*, New York 1972 (trad. it. *La preghiera chassidica*, Milano 2001); in R. Schatz, *Contemplative Prayer in Hasidism*, in E.E. Urbach et al. (curr.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 209-26; e in A. Green, *Tormented Master. A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, University/Ala. 1979, di cui cfr. l'indice *s. v. Prayer*.

LAWRENCE A. HOFFMAN

CULTURA ETICA, MOVIMENTO DELLA. Movimento dedicato al miglioramento etico della società e alla crescita morale dell'individuo, venne inaugurato con la fondazione, nel maggio 1876, della New York Society for Ethical Culture ad opera di Felix Adler e di un gruppo di suoi sostenitori ebrei. Adler era figlio di Samuel Adler, rabbino del Tempio Emanu-El di New York, e ci si aspettava che prendesse il posto del padre in questa importante cattedra dell'Ebraismo riformato americano. Ma avendo subito l'influenza, nelle università tedesche, della scienza del XIX secolo, della filosofia kantiana e della critica storica della religione, egli giunse a rifiutare il teismo e la finalità della teologia ebraica anche nella sua forma più liberale. La sua nuova fede si fondava sulla ferma convinzione dell'inviolabilità e del potere della legge morale e del dovere di applicarla alla società, in modo particolare ai problemi dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione e della carenza di lavoro.

Quello che inizialmente si configurava come movimento di lezione domenicale, in certo qual modo impostato sull'esempio del movimento della Chiesa Indipendente e delle libere associazioni religiose come quelle di O.B. Frothingham, si sviluppò sotto la guida di Adler sino a diventare un'organizzazione vitale, promotrice di riforme sociali e di una ricostruzione della società. Il fascino personale di Adler attrasse ben più di mille persone alla società agli inizi degli anni '80, per la maggior parte ma non esclusivamente di origine ebraica. Tra i neofiti comparivano anche persone di formazione cristiana liberale che si professavano idealisti dal punto di vista morale ed erano socialmente impegnate, e che Adler contribuì a preparare perché fossero guide di altre associazioni di Cultura Etica. Il movimento assunse una dimensione nazionale quando gli adepti di Adler fondarono altre associazioni in altre città: William M. Salter, Chicago 1883; S. Burns Weston, Filadelfia 1885; Walter L. Sheldon, Saint Louis 1886. Nel 1889 le associazioni americane si confederarono come organizzazione nazionale, l'American Ethical Union, e col passare degli anni la lista si arricchì di nuove associazioni che si costituivano in zone urbane e suburbane del paese (Brooklyn, Westchester County, Washington, Baltimora, Pittsburgh, Los Angeles, Cleveland, Essex County/N.J.). Verso il 1930 gli appartenenti alle associazioni americane della Cultura Etica erano circa 3.500 e a metà degli anni '80 si contavano, raggruppati in più di venti associazioni, circa 5.000 membri. (L'associazione più importante resta quella di New York, con circa 1.000 componenti).

La Cultura Etica assunse rilevanza internazionale negli anni '90 del XIX secolo. La London Ethical Society era stata fondata nel 1886 e vi appartenevano anche pensatori illustri come Bernard Bosanquet,

Edward Caird e Leslie Stephen, e l'interesse degli inglesi era stato stimolato in seguito all'arrivo nel 1887 di Stanton Coit, un altro discepolo di Adler, che portò la South Place Chapel di Londra nel movimento della Cultura Etica. In seguito, nel 1896, Coit diede vita alla British Ethical Union. Il movimento raggiunse la Germania, dove nel 1892 venne fondata una associazione a Berlino, e in questo nuovo decennio sorsero delle associazioni anche in Francia, in Austria, in Italia, in Svizzera, e in Giappone. Le varie associazioni, ciascuna delle quali con scopi organizzativi e approcci etici diversi, erano in contatto tra di loro e conoscevano le reciproche attività. Nel 1896 alla riunione di Zurigo crearono una confederazione internazionale, l'International Ethical Union, che mantenne il collegamento tra i membri dell'associazione e convocò congressi mondiali su temi specifici come quelli di Londra (1908) e dell'Aia (1912). Come conseguenza della seconda guerra mondiale, l'unione rischiò di dissolversi, ma nel 1952 organizzazioni umanitarie si unirono alle associazioni della Cultura Etica, guidate dall'American Ethical Union, per fondare l'International Humanist and Ethical Union, i cui gruppi si diffusero in America settentrionale e meridionale, in Europa, Africa, Asia e Australia.

Che la Cultura Etica venga o meno considerata una religione dipende da ciò che si intende per *religione* e dalla tendenza ad utilizzare o meno la parola per designare un atteggiamento etico-umanitario. Felix Adler riteneva che la Cultura Etica fosse una religione e nei suoi ultimi anni di vita cercò di elaborare una metafisica che giustificasse il suo pensiero. Inoltre, egli insistette risolutamente sul fatto che la Cultura Etica raccogliesse tutti in un'associazione etica indipendentemente dai diversi approcci e dalle diverse denominazioni che contraddistinguevano la ricerca di un senso nella vita. Questa apertura si è chiaramente conservata sino ad oggi. Nonostante ciò, le associazioni assumono in un certo senso l'aspetto di un'organizzazione religiosa (negli Stati Uniti molte sono registrate nei rispettivi stati come istituzioni «religiose ed educative»). La domenica mattina o la domenica sera (in Germania nei giorni feriali) si tiene un incontro settimanale che prevede musica, una lettura illuminante e una particolare attenzione ad un argomento di attualità, del quale si considerano di solito le implicazioni etiche. Non esistono simboli o atti rituali, anche se le associazioni inglesi tendono ad essere più formali. Le guide etiche officiano eventi appartenenti al ciclo della vita come i matrimoni e i funerali; provengono dai contesti intellettuali e sociali più disparati e possono avere precedenti affiliazioni religiose. Non esiste un seminario di Cultura Etica, ma chi può diventare un capo intraprende un programma di formazione preparato appositamente dal Leadership Training Committee of the American Ethical Union.

Non esiste una ideologia definita della Cultura Etica, anche se sono stati enunciati dei princìpi generali. In senso lato, l'antico motto di Adler, «non il credo, ma l'azione», rappresenta ancora l'orientamento teoretico unificante della Cultura Etica, anche se con un significato più profondo e più ricco di quello che Adler stesso gli attribuì. I membri sono liberi di avere opinioni personali su qualunque questione, ivi compresa la religione, ma in genere essi aderiscono ai seguenti ideali: 1) l'intrinseco valore di ogni essere umano, 2) l'importanza di ricercare princìpi etici come guida per tutti gli aspetti della vita, e 3) la necessità di operare per il miglioramento materiale e spirituale della società e dell'umanità.

Quest'ultimo impegno di concentrarsi sull'etica sociale piuttosto che su ogni altra formulazione teorica di un approccio etico è stata, fin dall'inizio, la caratteristica essenziale della Cultura Etica. Sotto questo aspetto, il movimento per la cultura etica, soprattutto negli Stati Uniti, ha riscosso un certo successo, non commisurabile al numero relativamente modesto dei suoi membri. Nei primi quattro o cinque decenni, i suoi capi – Adler, Salter, Weston, Coit, John L. Elliott, Alfred Martin, David Muzzey, Henry Newman, Algernon D. Black, tra gli altri – sono stati attivamente impegnati nella maggior parte delle cause progressiste per il benessere e la riforma sociali. Con le loro associazioni sono stati pionieri nel campo dell'istruzione per giovani e anziani, nelle riforme a favore dell'edilizia per i lavoratori, nell'attività di insediamento, nelle società di consulenza legale, nelle associazioni di ragazzi e in quelle per il buon governo e di assistenza medica a domicilio. Molte delle loro attività imprenditoriali – asili nido gratuiti (1877), visite mediche a domicilio (1877), la Neighborhood Guild (1886), il Bureau of Justice (1888), la Arts High School (1913) – sono servite come modelli per iniziative analoghe attuate da comunità urbane. In decenni più recenti, la Cultura Etica, pur non avendo come un tempo un ruolo di rilievo, si è comunque impegnata in importanti programmi a sostegno di cause sociali liberali, come la riforma delle carceri, la riabilitazione dei drogati, il diritto all'aborto. Il movimento ha anche sostenuto pubblicazioni di carattere popolare e scientifico per riflettere sulla sfera etica nei suoi rapporti con la politica e la filosofia: «Ethical Record» (!888); «International Journal of Ethics» (1890); «Ethical Addresses» (1895); «The Standard» (1914); «Ethical Outlook» (1956); «Ethical Forum» (1965).

[Vedi anche *ADLER, FELIX* e, per una più ampia contestualizzazione, *ETICA E RELIGIONE*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

La più esauriente ricostruzione storica della Cultura Etica è H.B. Radest, *Toward Common Ground. The Story of the Ethical Societies in the United States*, New York 1969, che descrive le origini e l'evoluzione del movimento fino agli anni '60. Anche se scritto da un suo membro, il libro non rinuncia a giudicare criticamente il movimento e i suoi capi. Il mio libro *From Reform Judaism to Ethical Culture. The Religious Evolution of Felix Adler*, Cincinnati 1979, offre una dettagliata storia istituzionale della fondazione della New York Society for Ethical Culture e propone un'attenta analisi delle iniziali posizioni ideologiche di Adler. Importanti valutazioni sul significato della Cultura Etica si possono trovate in H.L. Friess, *Felix Adler and Ethical Culture*, New York 1981, che descrive l'evoluzione del pensiero di Adler in proposito, dalle concezioni iniziali alle riformulazioni mature. R.S. Guttchen, *Felix Adler*, New York 1974, analizza il concetto adleriano di valore umano, che resta vitale per l'idea che la Cultura Etica ha di sé. Un'altra importante analisi della cultura etica è stata condotta da D.S. Muzzey, *Ethic as a Religion*, New York 1967 (2ª ed.). Guida del movimento nella seconda generazione e apprezzato professore di storia americana, Muzzey afferma la natura religiosa della Cultura Etica. Il libro contiene un breve, utile epilogo sulla fondazione del movimento da parte di Adler.

BENNY KRAUT

DANIELE o, in ebraico, *Daniyye'l*; protagonista del libro biblico che porta lo stesso nome. Daniele è presentato come un ebreo nell'esilio babilonese, che raggiunse notorietà presso la corte reale tramite le sue interpretazioni dei sogni, la crittografia e per essere scampato alla morte nella fossa di un leone. Negli ultimi capitoli del libro egli appare anche come colui che rivela i misteri divini e i tempi del ritorno d'Israele verso una autonomia religiosa e nazionale. Come esperto di oniromanzia a corte, in *Daniele* 1-6 (scritto in terza persona), Daniele interpreta da solo i sogni, mentre come apocalittico visionario, in *Daniele* 7-12 (scritto in prima persona), ha bisogno di un angelo che lo aiuti a decodificare le visioni e i misteri del futuro. Presumibilmente il nome Daniele è uno pseudonimo, un'allusione deliberata ad un uomo saggio e giusto, già noto in una leggenda ugaritica e nella antica tradizione biblica (Ez 14,4; 28,3).

L'attribuzione della paternità del libro è complessa, non solo per le diverse voci narrative e per il contenuto, ma anche per la lingua: *Daniele* 1,1-2,4a e 8-12 è scritto in ebraico, mentre *Daniele* 2,4b-7,28 è in aramaico. La divisione linguistica è parallela alla divisione tematica (*Daniele* 1-6 riguarda leggende e interpretazioni dei sogni; 7-12 contiene visioni apocalittiche e interpretazioni di antiche profezie). Lo schema cronologico globale e gli equilibri tematici interni (*Daniele* 2-7 è raccontato in maniera chiliastica) suggeriscono un tentativo di unità redazionale. Dopo la prefazione, che enfatizza la vita a corte e la lealtà di Daniele e di alcuni giovani alla religione ancestrale, è possibile intravedere una disposizione cronologica: viene infatti registrata una successione regale, da re Nabucodonosor a Dario (Dn 2-6), seguita da una seconda, che comincia con Baldassar e si conclude con Ciro II (Dn 7-12). Molta parte della datazione regale e persino alcune delle storie presentano dei problemi: per esempio, *Daniele* 4 parla della trasformazione di Nabucodonosor in una bestia, storia narrata anche nei rotoli di Qumran di Nabonide; Baldassar è ritratto come l'ultimo re di Babilonia, anche se egli non fu mai re; Dario diventa un re della Media che conquista Babilonia e viene prima di Ciro II di Persia, anche se non si conosce nessun Dario di questo genere (i Medi seguirono i Persiani, e *Dario* è il nome di numerosi re persiani). Presumibilmente gli episodi di *Daniele* 2-6, che raffigurano una serie di rovesciamenti monarchici, episodi di osservanze rituali e racconti di liberazioni miracolose, furono raccolti nel periodo seleucide (gli ultimi anni del IV secolo fino alla metà del II secolo a.C.) per rinvigorire le scemate speranze degli Ebrei nella divina provvidenza ed incoraggiarli ad una fede risoluta.

Le visioni di Daniele 7-12, che riportano eventi che vanno dal regno di Baldassar a quello di Ciro II (ma che in realtà profetizzano la disfatta del dominio seleucide in Palestina), furono raccolte e redatte durante il regno di Antioco IV, prima della rivolta maccabaica: fu allora infatti (a cominciare dal 168 a.C.) che la fedeltà al Giudaismo e alle tradizioni ancestrali fu messa a dura prova; molti Ebrei rifiutarono di profanare le leggi di Mosè e affrontarono il martirio in nome della fede nell'autorità divina. Tutte le visioni di Daniele drammatizzano questa autorità in modi diversi: per esempio tramite l'immagine dell'investitura di un Dio di giudizio, che a sua volta investe di potere un «figlio dell'uomo» (questa figura fu interpretata dagli Ebrei come l'arcangelo Michele e dai cristiani come Cristo), nel capitolo 7; tramite immagini zodiacali di bestie cosmiche e di bizzar-

re manifestazioni, come nel capitolo 8; o tramite complesse reinterpretazioni di antiche profezie, specialmente quelle di *Geremia* 25,9-11, come troviamo in *Daniele* 9-12.

L'immagine emblematica delle quattro bestie nel capitolo 7 (in relazione all'immagine dei quattro metalli del capitolo 2), che rappresentano i quattro regni che devono essere sconfitti da una quinta monarchia di origine divina, è una delle immagini costanti del libro: essa sopravvisse quale prototipo di schemi storici e apocalittici, sia ebraici che cristiani, fino alla fine del Medioevo. Il ruolo e l'efficacia di questa immagine emblematica nel XV e XVI secolo nelle opere dell'esegeta Isaac Abravanel, dello scienziato Isaac Newton e del filosofo Jean Bodin e, per quel che riguarda il XVII secolo inglese, tra i rappresentanti della quinta monarchia, è persistente testimonianza dell'uso di questo antico *topos* nell'organizzare l'immaginazione chiliastica di pensatori e gruppi diversi. Lo schema è usato ancor oggi da numerosi gruppi che preannunciano l'avvento apocalittico.

L'incitamento al coraggio di fronte alla persecuzione religiosa presente in *Daniele* 11-12 contiene una notevole reinterpretazione di *Isaia* 52,13-53,12, poiché il servo sofferente di Dio non simboleggia l'intero Israele, ma i fedeli eletti. Né i racconti iniziali su Daniele e i giovani né le allusioni finali al martirio appoggiano la violenza o la rivolta; essi piuttosto invocano una posizione di pietà, di disobbedienza civile e di fiduciosa rassegnazione. Per il fedele la vittoria è nelle mani dell'arcangelo Michele; i martiri saranno resuscitati e a loro sarà garantita l'immortalità celeste. Presumibilmente i circoli intellettuali all'origine della stesura del libro non erano gli stessi dei combattenti maccabei, e forse riflettono la posizione di qualche gruppo protofarisaico di *ḥasidim*, o di pietisti. I temi della resistenza all'oppressione, della libertà di adorazione, della conservazione dell'integrità monoteistica, della sconfitta delle potenze storiche e del riconoscimento del Dio dei cieli ricorrono in tutto il libro e hanno rappresentato il simbolo della fede per i credenti nelle ore più buie.

BIBLIOGRAFIA

E.J. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible. Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*, New York 1967, cfr. pp. 53-138.

J. Braverman, *Jerome's Commentary on Daniel*, Washington/D.C. 1978.

A.A. Di Lella, *Il libro di Daniele (1-6)*, Roma 1995.

A.A. Di Lella, *Il libro di Daniele (7-14)*, Roma 1996.

L.F. Hartman e A.A. Di Lella, *Book of Daniel*, Garden City/N.Y. 1978 (Anchor Bible, 23).

MICHAEL FISHBANE

DAVIDE, secondo re d'Israele e di Giuda (circa 1000-960 a.C.) e fondatore della dinastia che continuò fino alla fine della monarchia giudaica. Davide era il figlio più giovane di Iesse di Betlemme, in Giuda.

Il posto di Davide nella storia d'Israele. Dalla tradizione e dalla scienza moderna Davide è considerato il più grande sovrano della confederazione di Israele e di Giuda. Egli liberò i due territori dal controllo dei Filistei e riuscì a dominare alcuni degli stati vicini (Edom, Moab, Ammon) e alcuni stati aramaici della Siria. Stabilì relazioni diplomatiche tramite patti e trattati con Tiro e Hamath. Estese i territori di Giuda e Israele fino ad includere numerose città cananee e conquistò Gerusalemme, che divenne la capitale e rimase il centro governativo di Giuda fino alla fine della monarchia.

Non si trovano riferimenti a Davide in nessuna fonte storica al di fuori della Bibbia. Un sovrano contemporaneo di Davide, Chiran di Tiro, menzionato in *2 Samuele* 5,11, è presente in altre fonti storiche, ma la correlazione della cronologia dei due re rimane problematica.

La valutazione del regno di Davide è basata su fonti presenti in *1 Samuele* 16 fino a *1 Re* 2. Alcune di queste, che menzionano la sua attività militare, riprendono annali o documenti formali. Questi sono inclusi all'interno di due opere letterarie considerate spesso quasi contemporanee a Davide e quindi importanti testimonianze degli eventi: il racconto dell'ascesa di Davide al potere (1 Sam 16 fino a 2 Sam 2,7; 2 Sam 5) e la storia di corte, o racconto di successione (2 Sam 2,8-4,12; 6,16.20-23; 2 Sam 9-20; 1 Re 1-2). Non è chiaro se *2 Samuele* 6-8 faccia riferimento a entrambe queste opere e come esse si inseriscano nella storia più ampia della monarchia. I materiali presenti in *2 Samuele* 21-24 sono aggiunte supplementari che non appartengono ad altre fonti.

Vi sono, comunque, due problemi seri che riguardano questa analisi letteraria. In primo luogo, l'identificazione di un'opera letteraria distinta, il racconto dell'ascesa di Davide al potere, può essere messa in dubbio, poiché tale racconto può essere considerato la continuazione di materiali precedenti in *Samuele* e fortemente legato con il resto della storia cosiddetta deuteronomista della monarchia – nel cui caso esso sarebbe stato prodotto nel periodo dell'esilio. In secondo luogo, la storia di corte in origine non faceva parte di questa storia ma costituisce un'aggiunta posteriore con una prospettiva piuttosto differente. Se queste due ipotesi corrispondono alla realtà, allora entrambe le opere sono relativamente tarde e si deve usare grande cautela nell'utilizzarle come fonti storiche riguardanti il periodo di Davide.

Davide nella tradizione d'Israele. Qualunque sia il

loro valore storico, le opere letterarie di *1 Samuele* 16 fino a *1 Re* 2 stabiliscono il ruolo di Davide all'interno della tradizione ebraico-israelita. In queste due opere sono presenti due concezioni abbastanza diverse del personaggio di Davide e del suo significato per il successivo Israele.

Ascesa al potere. La prima comparsa di Davide è unita direttamente al rifiuto di Dio nei confronti di Saul; Davide appare immediatamente come colui che è scelto da Dio per sostituire Saul. Poco dopo Davide entra al servizio di Saul come scudiero personale, musicista e capo militare di successo; Saul ne diventa geloso e gli si rivolta contro. Mentre il figlio di Saul, Gionata, la figlia Mikal, i servitori e tutto il popolo amano sempre di più Davide, Saul nutre per lui un odio crescente e compie numerosi attentati alla sua vita. Per questo motivo Davide fugge, attira attorno a sé un gruppo di seguaci in Giuda e diventa un vassallo dei Filistei. Saul, impazzito, crudele e abbandonato da Dio, infine muore sul campo di battaglia con i suoi figli. Davide, dopo aver innalzato un lamento per Saul e Gionata, è nominato sovrano ad Ebron, prima da Giuda e poi da Israele. Successivamente Davide conquista Gerusalemme e lotta con successo contro i Filistei. Davide ottiene tutto ciò perché «Dio è con lui». In tutto il racconto Davide è visto come colui che non può sbagliare. Eroico e magnanimo, egli è l'ovvio sostituto di Saul.

La promessa dinastica. Quando il paese è in pace, Davide riesce a portare l'arca a Gerusalemme (2 Sam 6) e a costruirsi un palazzo (2 Sam 5,11). Propone a Natan il profeta il progetto della costruzione di un tempio per l'arca: per questo progetto Dio gli promette, tramite il profeta, una dinastia regale (2 Sam 7). Anche se alcuni hanno sostenuto che questa promessa è basata su un documento speciale della monarchia antica, sembra preferibile considerarla il centro tematico della storia deuteronomica compresa in senso più ampio e della sua ideologia della regalità.

La promessa dinastica è il vero apice del racconto dell'ascesa di Davide alla regalità. Con Davide comincia una nuova era sotto due aspetti. Dio promette a Davide una dinastia eterna, ma assegna il compito di costruire il Tempio – una dimora permanente – al figlio Salomone. Dio sarà «padre» per il re, ed egli sarà «figlio» di Dio. Egli può essere punito per la sua disobbedienza alle leggi di Dio, ma la sua dinastia rimarrà in eterno.

Davide, «servo di Yahweh» obbediente a Dio, diventa il modello per tutti i re futuri, specialmente quelli di Giuda. Non solo la sua obbedienza viene ricompensata con un erede, ma la sua dinastia continuerà persino se un futuro re disobbedirà alle leggi di Dio.

La promessa dinastica diventa anche la base per la speranza di una restaurazione della monarchia dopo la distruzione dello stato nel 587/6 a.C. e, infine, conduce al messianismo, la credenza che un figlio di Davide verrà a ripristinare le fortune d'Israele e inaugurerà il regno finale di Dio.

Storia di corte. La cosiddetta storia di corte, o racconto di successione, considerata un antico scritto storico, un romanzo storico e un'opera di propaganda regale, è un capolavoro letterario di narrazione realistica. Secondo alcuni, essa fu scritta a sostegno di Salomone, mentre altri la considerano antisalomonica. Se quest'opera è un'antica fonte usata dallo storico di *Samuele* e *Re*, allora non è chiaro come egli possa aver conciliato la visione spregiativa di Davide che ritroviamo qui con il resto della storia, che, invece, lo idealizza completamente.

La storia di corte, infatti, è un'aggiunta posteriore che cerca di contrastare la valutazione idealizzata su Davide sostenendo che quest'ultimo ottenne il trono da un figlio di Saul in circostanze dubbie e che la promessa dinastica divina viene costantemente utilizzata da Davide, Salomone e da altri per legittimare comportamenti molto discutibili. La «casa stabile» di Davide è caratterizzata da infinite agitazioni, e alla fine Salomone succede a Davide in seguito ad un intrigo di palazzo. Davide stesso commette adulterio e omicidio. Uno dei suoi figli, Amnon, violenta la sorella Tamar, che è vendicata dal fratello Assalonne. Dopo un breve esilio, Assalonne torna per condurre una rivolta contro il padre, rivolta che termina con la morte dello stesso Assalonne. Segue di nuovo una rivolta tra nord e sud.

La considerazione negativa della monarchia di Davide e della promessa dinastica non elimina l'ideologia monarchica o la sua evoluzione nel messianismo. Tutt'al più essa «umanizza» Davide e aggiunge fascino a tutta la tradizione.

Davide nei libri delle Cronache. Lo storico dei *Libri delle Cronache* considera Davide il vero fondatore dello Stato ebraico, uno stato dominato dal Tempio e da una elaborata gerarchia sacerdotale (1 Cr 10,29). La fonte del Cronista per quel che riguarda Davide è la storia contenuta nei *Libri di Samuele* e nei *Libri dei Re*, modificata dal Cronista stesso in base al proprio senso dello Stato, fondato a sua volta sul periodo storico in cui visse, quello ellenistico. Egli presenta Davide mentre sale al trono d'Israele dopo la morte di Saul. La lotta con Saul e la guerra con il figlio di Saul, Is-Baal, qui non vengono narrate. Tutta la storia di corte è stata tagliata poiché ritenuta infamante. Davide diventa il vero fondatore del Tempio, colui che ne stende i progetti, provvede a tutta la lavorazione e ai materiali, e ne stabilisce persino la gerarchia dei sacerdoti e dei ministri. Di particolare importanza per la tradizione posteriore è l'associazione tra Davide e la musica del Tempio, associa-

[illegible] che lo identificò con il «dolce cantore d'Israele». In questo racconto la figura di Davide è completamente idealizzata, mentre il tempo di Davide è una anacronistica legittimazione dello Stato clericale che si sviluppò nel periodo del Secondo Tempio.

Davide e i Salmi. Davide viene menzionato direttamente solo in pochi salmi (78, 89 e 132), quelli che fanno riferimento alla promessa dinastica e che dipendono dai *Libri di Samuele* e dai *Libri dei Re*. Nella Bibbia ebraica le intestazioni, tutte posteriori, che gli studiosi moderni considerano aggiunte secondarie, attribuiscono settantatré salmi a Davide e in questo modo continuano la tradizione dell'associazione di Davide con la musica sacra del Tempio. In qualche esempio i lamenti individuali (per es. Sal 51) sono associati a particolari eventi della vita di Davide. Per questo quei salmi che in origine erano anonimi vengono sempre più associati alla figura di Davide.

Davide nella profezia. Mentre l'ideologia regale aveva un posto minore nella profezia prima dell'esilio, nella profezia posteriore e nella compilazione dei libri profetici durante e dopo l'esilio la promessa dinastica fatta a Davide occupa un ruolo centrale nelle visioni del futuro (Is 9,5-6; 11,1-10; 61,1-7; Ger 33,14-26; Ez 34,23-24; Am 9,11ss.; Mic 5,1-3; Zc 12,7-9). Si esprime la speranza nella restaurazione della dinastia di Davide e nella venuta di tempi di prosperità. Nella loro forma più elaborata queste profezie preannunciano un «unto» (il Messia) che manifesterà tutti gli attributi idealizzati di regalità, libererà Israele dai suoi nemici e inaugurerà il regno di Yahweh.

Davide nel Giudaismo rabbinico, nel Cristianesimo e nell'Islam. Lo sviluppo più importante della tradizione davidica nel Giudaismo postbiblico fu l'attribuzione a Davide della composizione del Salterio, o almeno della maggior parte dei salmi contenuti in esso. Questo significa che Davide, come compositore degli inni e delle preghiere sacre d'Israele, divenne il modello di pietà ebraica. Nei salmi Davide non parla solo per se stesso ma per tutto Israele. La sua lode rappresenta la vita spirituale della comunità dei fedeli e nelle sue preghiere egli supplica Dio perché venga tra il suo popolo Israele. Inoltre numerosi salmi hanno come tema la glorificazione della Legge (Torah) e la devozione ardente del salmista verso lo studio della legge, giorno e notte (Sal 1, 19, 119). Di conseguenza, Davide fu considerato una grande autorità nel campo della Legge, e le sue parole ed il suo esempio venivano invocati spesso per definire i problemi nelle discussioni di materia legale (*halakhah*) (T.B., *Ber.* 4a; T.B., *Yev.* 78b-79a). Poiché il Salterio fu considerato scritto sacro, Davide venne ritenuto anche un profeta attraverso il quale Dio parlò e diede la sua rivelazione ad Israele.

Alcuni elementi della tradizione davidica misero in difficoltà i rabbini, specialmente il peccato di adulterio di Davide con Betsabea. Alcuni tentarono di giustificare Davide, ma coloro che lo trovarono colpevole di aver agito in modo sbagliato videro negli eventi un fine divino: in questo modo Davide era l'esempio della contrizione e del pentimento, che ridava speranza e coraggio ad Israele peccatore (*Midrash Tehillim* 40,2; 51,1.3). Un altro problema era la tradizione secondo cui Davide discendeva da Rut la moabita (Rt 4,17); questa tradizione lo avrebbe reso ineleggibile per la partecipazione alla comunità d'Israele. Per compensare ciò, venne fatto ogni tentativo per migliorare la linea genealogica di Davide e dotarlo dell'ascendenza più nobile possibile. La promessa dinastica a Davide rappresentava la speranza del futuro di Israele; molti rabbini, tuttavia, si preoccuparono che essa non venisse strumentalizzata per fini politici o ideologici da parte di avventurieri messianici. Allo stesso tempo la tradizione liturgica continuò a rappresentare la speranza nella restaurazione del regno di Davide nel futuro.

Il Cristianesimo del Nuovo Testamento riconobbe Davide come l'autore dei Salmi, esempio di pietà e profeta della rivelazione divina; l'enfasi, tuttavia, fu posta chiaramente sugli aspetti messianici della tradizione. Poiché venne identificato con il Messia, Gesù ricevette il titolo di «figlio di Davide», anche se egli stesso ripudiò la connotazione politica di tale designazione. Matteo e Luca, nei racconti sulla nascita, mettono Gesù in rapporto con Betlemme, la città di Davide, e gli forniscono una genealogia risalente a Davide. In qualità di profeta, nei *Salmi* Davide testimonia anche che Gesù è il Messia (At 2,25-37).

La tradizione islamica riguardante Davide è esile. Il Corano conosce alcuni episodi della vita di Davide, come la vittoria su Golia, ma questa e altri racconti sono confusi con quelli di altre figure bibliche (2,252). Anche il Corano riconosce i Salmi come libro sacro affidato a Davide da Dio, così come a Mosè e a Muḥammad furono affidate altre rivelazioni (17,56).

BIBLIOGRAFIA

Le analisi dei periodi storici del regno di Davide si trovano in J. Bright, *A History of Israel*, Philadelphia 1981 (3ª ed); nel contributo di J.A. Soggin, *The Davidic-Solomonic Kingdom*, in J.H. Hayes e J. Maxwell Miller (curr.), *Israelite and Judaean History*, Philadelphia 1977, London 1984; e in quelli di B. Mazar e D.N. Freedman in A. Malamat (cur.), *The World History of the Jewish People*, Jerusalem 1979, IV, parte 1, pp. 76-125.

La classica trattazione dell'ascesa al potere di Davide è quella di J.H. Grønbaeck, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids, 1 SAM 15-2 SAM 5. Tradition und Komposition*, in «Acta Theologica

Danica», Copenhagen 1971, X. L'opera classica sul cosiddetto racconto di successione è quella di L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, in *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, Stuttgart 1926, III, n. 6 (trad. ingl. *The Succession to the Throne of David*, Sheffield 1982). Fondato su questa analisi è l'importante saggio di G. von Rad, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 32 (Weimar 1944), pp. 1-42 (trad. ingl. *The Beginning of Historical Writing in Ancient Israel*, in G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh 1966, pp. 166-204). Cfr. anche gli studi di R.N. Whybray, *The Succession Narrative*, London 1968 e di D.M. Gunn, *The Story of King David. Genre and Interpretation*, Sheffield 1982. Un'analisi più dettagliata delle mie considerazioni la si può trovare nel capitolo 8 del mio libro *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.

Per una trattazione più approfondita delle tradizioni ebraiche e cristiane con relative bibliografie cfr l'articolo *David* in *Theologische Realenzyklopädie*, New York 1981, VIII.

JOHN VAN SETERS

DECIME. Nel Vicino Oriente antico si trovano le origini di un'offerta rituale o pagamento della decima parte di determinati beni o proprietà alla divinità. Spesso consegnata al sovrano o al tempio regale, la «decima» era di solito approssimata e non esatta. Abbiamo attestazioni di questa pratica in Mesopotamia, in Siria-Palestina, in Grecia e, più ad occidente, nella città fenicia di Cartagine. Il pagamento della decima sopravvisse anche nell'Europa cristiana come tributo devoluto alla Chiesa e come tassa sulle proprietà terriere ebraiche, formalmente appartenenti a cristiani (o almeno si sosteneva che così fosse). Le decime pagate per sostentare i rettori di parrocchie proseguì in Inghilterra sino al XX secolo.

Testi antichi associano la decima al sostegno dato al sovrano e ai templi della casa reale (cfr. *Amos* 4,4; 7,1.13; cfr. anche il pronostico di Samuele riguardo alle azioni che dovevano essere compiute dal re in *1 Samuele* 8,15.17). Gli antichi riferimenti biblici alla decima in *Genesi* 14,20 e 28,22 sono anche connessi a luoghi in cui si trovavano santuari reali, Gerusalemme e Betel. Non è comunque certo che la decima fosse in origine un'imposta reale per sostenere i templi e il loro personale.

È difficile appurare se l'offerta del primo nato degli animali e delle primizie del campo e del frutteto dovesse essere considerata alla stregua di una decima. Ciò sembra improbabile dal momento che le due cose sono distinte in *Deuteronomio* 12,17. Forse le offerte di primizie, la cui quantità in genere variava, vennero regolarizzate proprio sotto questo aspetto dall'introduzione di una quantità fissa, la decima. Le primizie e le decime sono strettamente connesse in *Deuteronomio* 26,1-15 e in *Tobia* 1,6-8.

A partire dall'epoca della monarchia in Israele, e in particolare dall'VIII secolo in poi, i leviti furono riconosciuti in misura sempre maggiore come i beneficiari della decima. Essi non dovevano prendere parte alla spartizione della terra con le altre tribù, ma costituivano un corpo separato che aveva il compito di servire il Signore (Nm 18; Dt 18,1-8; Gs 21). Le città abitate dai leviti sembrano essere state sede di depositi in cui si accumulavano le decime da loro raccolte (cfr. *Neemia* 10,38), proprio come in Mesopotamia le decime venivano raccolte dal personale del tempio e immagazzinate nei templi o nelle loro vicinanze.

La decima venne riconosciuta come strumento di sussistenza per i leviti nei periodi medio e tardo della monarchia. Dopo che la città di Gerusalemme era stata designata dalla riforma di Giosia come santuario centrale per il culto israelita (622/1 a.C.), la necessità che la decima sostentasse i leviti nei numerosi santuari locali di fatto scomparve. Di conseguenza, la legge in *Deuteronomio* 14 descrive per la decima una finalità e un carattere abbastanza diversi (14,22-29). La decima deve essere portata a Gerusalemme e lì consumata di fronte al Signore in un'atmosfera gioiosa. Essa può, se necessario, essere convertita in denaro. Ogni quattro anni la decima doveva essere messa da parte per soccorrere i bisogni del levita, dello straniero, dell'orfano e della vedova.

Se la legislazione contenuta in *Numeri* 18 è posteriore a quella di *Deuteronomio* 18, in origine la decima sarà stata un'offerta associata al sovrano e ai templi reali, e quindi democratizzata sino a diventare la base di un pasto celebrativo consumato davanti al Signore nei luoghi di culto. In seguito, i sacerdoti e i leviti avranno reclamato per sé la decima, con le primizie destinate ai sacerdoti e le decime destinate ai leviti (Nm 18). Numerosi studiosi ascrivono il deposito letterario sacerdotale ad un periodo successivo rispetto a quello in cui si colloca la legislazione deuteronomistica. Tutti riconoscono, comunque, che la fonte sacerdotale comprende elementi più antichi rispetto al *Deuteronomio*; sembra probabile che, in questo caso, i materiali presenti in *Numeri* 18 siano i più antichi.

Riguardo alle decime in altre parti del mondo antico, le fonti egizie non forniscono molte informazioni. Non c'è alcuna indicazione sul fatto che i vasti complessi templari nell'antico Egitto fossero sostentati da una decima. In Grecia la situazione è differente. Si conoscono numerosi riferimenti alle decime del raccolto annuale e alle decime del bottino conquistato in battaglia. Delfi, Delo e Atene sono menzionate come punti di raccolta

delle decime offerte agli dei. L'offerta di primizie e di decime sembra essere stata strettamente connessa.

In quanto componente della legislazione ebraica la decima diviene fissa e, senza dubbio, si estende oltre la prescrizione originaria. I trattati *Terumot* e *Ma'aserot*, insieme ad altre raccolte talmudiche, forniscono particolari sulle condizioni postbibliche. Il *Libro di Tobia* (II secolo a.C.) offre un'importante testimonianza sulle trasformazioni della decima. Tobia riferisce che quando era giovane, prima di essere catturato dagli Assiri ed essere condotto a Ninive, egli era solito portare a Gerusalemme primizie, decime dei prodotti agricoli e resti della prima tosatura. Egli consegnava tre decime: portava la prima decima ai leviti (come richiesto da *Numeri* 18), offriva la seconda decima a Gerusalemme (come prescritto da *Deuteronomio* 14) e dava la terza decima al bisognoso (come specificato ancora in *Deuteronomio* 14).

Nella Chiesa antica, il pagamento della decima divenne uno strumento per assicurare la sopravvivenza di chi era alla guida della Chiesa stessa, anche se agli inizi del movimento cristiano questa pratica sembra essere stata del tutto abbandonata in molti gruppi cristiani, perché non si accordava alla divergenza tra le pratiche ebraiche e quelle cristiane. La decima mantenne una grande importanza per la Chiesa come mezzo per garantire un'istituzione stabile, che provvedesse al personale ecclesiastico e offrisse risorse per prendersi cura del povero e del bisognoso. Nel Giudaismo la decima aiutò la comunità a sostenere i bisogni umani, per quanto ci si lamentasse del fatto che la «seconda decima», che ammontava al 20% (come evidentemente prescritto dalle diverse descrizioni di *Numeri* 18 e *Deuteronomio* 14), fosse un peso eccessivo per la comunità. Il modo in cui i cristiani consideravano la decima dovette contrastare sia un'applicazione eccessivamente zelante della legge sulle decime (come alcune comunità l'avevano intesa) sia l'ipotesi che offrire la decima dei beni di qualcuno alla Chiesa o per scopi caritativi significasse che quanto restava dei beni di un individuo poteva essere utilizzato in totale disprezzo delle affermazioni dell'amministrazione cristiana.

[Vedi anche *ISRAELE, LEGGE DI*, e *LEVITI*].

BIBLIOGRAFIA

O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnte im Alten Testament*, Leipzig 1916. Lavoro classico, caposaldo nello studio dell'argomento.

H.H. Guthrie Jr., *Tithe*, in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nashville 1962.

R. de Vaux, O.P., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I-II, Paris 1958-1960. Cfr. J. Mottugh (trad.), *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, 2ª ed. London 1965 (trad. it. Genova 1977), in particolare pp. 140s., 379-81, 403-405.

L. Vischer, *Die Zehntforderung in der Alten Kirche*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 70 (1959), pp. 201-17. Cfr. R.C. Schultz (trad.), *Tithing in the Early Church*, Philadelphia 1966. Particolarmente valido quanto ai teologi della Chiesa antica, ma sommario sulle attestazioni bibliche.

M. Weinfeld, *Tithe*, in *Encyclopaedia Judaica*, XV, Jerusalem 1971. Trattazione accurata ed eccellente. Cfr. anche la voce associata, *Church Tithes* redatta da B. Blumenkranz.

WALTER HARRELSON

DIECI COMANDAMENTI. I dieci comandamenti (o decalogo) compaiono due volte nella Bibbia ebraica, in *Esodo* 20,1-17 e in *Deuteronomio* 5,6-21. Le due elencazioni presentano alcune differenze, ma l'ordine e il contenuto generale sono sostanzialmente gli stessi. I comandamenti potrebbero essere suddivisi come segue:

- *Comandamenti 1-3*: presentazione di Dio, seguita dai comandamenti che proibiscono il culto di altre divinità, l'idolatria e l'uso scorretto del nome di Dio (Es 20,1-7; Dt 5,6-11).
- *Comandamenti 4-5*: invitano a santificare il sabato e ad onorare i genitori (Es 20,8-12; Dt 5,12-16).
- *Comandamenti 6-7*: proibiscono gesti di violenza nei confronti del prossimo, in particolare l'omicidio e l'adulterio (Es 20,13-14; Dt 5,17-18).
- *Comandamenti 8-10*: vietano i crimini contro la comunità, vale a dire il furto, la falsa testimonianza e la brama della vita e dei beni del prossimo (Es 20,15-17; Dt 5,19-21).

Nelle comunità ebraiche e cristiane, l'ordine ha talvolta subito qualche variazione, e la numerazione si è notevolmente diversificata, specialmente nell'ambito delle differenti comunioni cristiane. Nei testi di Harrelson (1980) e di Nielsen (1968) sono inclusi dei prospetti che delineano le varie numerazioni. Il prologo con cui si apre l'elenco, sia nell'*Esodo* che nel *Deuteronomio*, è parte integrante dei dieci comandamenti: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù». Nell'elencazione più antica delle «dieci parole» (Es 34,28), il prologo potrebbe non essere stato presente, ma fu integrato nella lista in una fase antica della storia d'Israele, così da inserire le richieste di Dio nel contesto della grazia e della misericordia divina. L'origine dei dieci comandamenti è individuata tradizionalmente in Mosè. Non ci sono motivazioni plausibili per mettere in discussione la veridicità della tradizione, benché la forma attuale dei dieci comandamenti risalga ad un'epoca decisamente più tarda di quella in cui visse Mosè. Nessuno

dei singoli comandamenti, che in origine probabilmente erano stringate e perentorie proibizioni riguardanti azioni inammissibili per principio, comporta una datazione posteriore all'epoca di Mosè. Il raggruppamento in un blocco di dieci potrebbe risalire all'epoca in cui le tribù d'Israele si stanziarono nella terra di Canaan e mantennero dei legami in termini di linee tribali; alcuni studiosi ricondurrebbero questo processo ad un periodo successivo, forse il IX secolo a.C. Nella Bibbia ebraica le analogie più marcate con i dieci comandamenti si riscontrano nel rituale di maledizione di *Deuteronomio* 27,15-26 e in passi della sezione della Torah talvolta definita «Codice dell'alleanza» (Es 20,23-23,33). Cfr., per esempio, *Esodo* 21,15-17, in cui compaiono brevi e categoriche asserzioni di carattere legale.

Ai dieci comandamenti si fa riferimento in svariati passi della Bibbia ebraica, nei testi di Qumran e nel Nuovo Testamento, sebbene di rado essi siano citati rigorosamente e non compaiano mai in un elenco completo tranne che nell'*Esodo* e nel *Deuteronomio*. Il prologo figura in diversi passi (Os 13,4; Sal 81,10-11), e in altri sono elencati alcuni dei divieti (Os 4,2; Mc 10,17-22 e passi paralleli). Ma la prospettiva fondamentale dei dieci comandamenti è una peculiarità delle comunità ebraiche e cristiane attraverso i secoli. La persona e il nome di Dio non dovranno essere profanati, poiché il Creatore rimane libero e sovrano di fronte alla creazione. Dio esige l'astensione dal lavoro allo stesso modo che il lavoro, e non tollererà una mancanza di rispetto nei confronti di genitori anziani da parte di un figlio adulto. Dio rivendica la potestà sulla vita umana e pretende il rispetto della vita da parte di tutti. Dio non permetterà che si usi violenza nei confronti della vita umana nei suoi risvolti sociali e istituzionali.

I dieci comandamenti divennero una componente radicata nel culto e nella catechesi cristiana. Meno incisivi nel mondo islamico, sono sottesi a molti degli insegnamenti di Muḥammad. Nel corso della storia del Cristianesimo essi hanno sovente contribuito a creare una certa ristrettezza di vedute e un certo legalitarismo. Tuttavia è probabile che abbiano rivestito un ruolo ben più positivo di guida per la comunità. Affermazioni categoriche di divieto come queste impartiscono un orientamento morale alla comunità, caratteristica distintiva di un popolo, semplicemente chiarendo quali comportamenti non sono permessi. I dieci comandamenti reclamano affermazioni concrete sul significato dell'idolatria, dell'omicidio, sulle modalità di celebrazione del sabato, e simili. Essi rappresentano non tanto una limitazione della libertà umana, quanto uno stimolo per la comunità a conquistarsi la propria libertà senza superare confini che porterebbero alla sua rovina.

[Per ulteriori approfondimenti, vedi *ISRAELE, LEGGE DI*, e *ISRAELE, RELIGIONE DI*].

BIBLIOGRAFIA

A. Chouraqui, *I dieci comandamenti. I doveri dell'uomo nelle tre religioni di Abramo*, Milano 2002 (ed. or. Paris 2000).

M. Greenberg, *Decalogue*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, V.

W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Philadelphia 1980.

E. Nielsen, *Die zen Gebote. Eine Traditionsgeshichtliche Skizze*, Kopenhagen 1965 (trad. ingl. *The Ten Commandments in New Perspective*, Naperville/Ill. 1968).

W.H. Schmidt, H. Delkurt e A. Graupner, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, trad. it., Firenze 1996 (ed. or. Darmstadt 1993).

J.J. Stamm e M.E. Andrew, *Der Dekalog in Lichte der neuren Forschung*, Bern 1962 (trad. ingl. *The Ten Commandments in Recent Research*, Naperville/Ill. 1967, 2ª ed.)

WALTER HARRELSON

DIO [Questa voce consta di due articoli, che prendono in esame le idee e le immagini di Dio nella tradizione ebraica:

Dio nelle Sritture ebraiche;

Dio nell'Ebraismo postbiblico;

Vedi anche le voci *ATTRIBUTI DI DIO, DIVINITÀ, MONOTEISMO, PANTEISMO E PANENTEISMO, TEISMO*, tutte nel vol. 1].

Dio nelle Scritture ebraiche

Il Dio di Israele è il personaggio principale delle Scritture ebraiche. Benché mai nominato nel *Libro di Ester* e nel *Cantico dei cantici*, compare in tutti gli altri ventidue libri della Bibbia ebraica. In questi libri viene descritto come creatore, sostentatore e legislatore. La maggior parte degli scritti presuppone che egli sia giusto, che abbia un rapporto particolare con il popolo di Israele e che esaudisca la preghiera. Ma poiché la Bibbia non è un trattato teologico sistematico e poiché non tutte le contraddizioni interne sono state rimosse dai suoi chiosatori, sono sorte notevoli divergenze fra gli scrittori a proposito degli elementi fondamentali della fede israelitica, compresi i concetti di Dio.

Terminologia biblica del divino. Il nome proprio del Dio di cui gli autori biblici prescrivono il culto esclusivo è reso con la voce consonantica YHWH. Questo tetragramma, attestato più di 6.600 volte nella Bibbia, ricorre anche nella Pietra Moabita (IX secolo a.C.) e in diverse lettere e iscrizioni ebraiche antiche. I testi biblici vocalizzati non conservano l'originale appellativo di YHWH. Esortano invece il lettore a pronunciare il no-

[illegible] divino *adonai*, epiteto ricorrente che significa «signore» (all'errata interpretazione di questa consuetudine grafica è dovuta l'origine della forma *Iehovah*). La pronuncia originaria di YHWH viene generalmente resa con «Jahvè» o «Yahweh», sulla base di antiche traduzioni greche. Una forma abbreviata, YH, considerata in genere secondaria, si trova 24 volte nelle Scritture ebraiche. Nei nomi propri, l'elemento teoforico non è mai scritto *-yhwh*, ma *-yh* o *-yhw*.

Il nome YHWH ricorre di frequente nel composto [illegible] *tsu't* (*yahweh ṣewa'ot*), che, comunemente tradotto come «signore degli eserciti», ha significato incerto. [illegible] probabilmente significa «creatore degli eserciti [celesti]», oppure «Yahweh è l'esercito [armato] di Israele». YHWH si trova talvolta combinato anche con *elohim*, il termine generico più comune per indicare «dio», nella locuzione *Yahweh Elohim*. *Elohim* compare circa 2.600 volte nelle Scritture ebraiche e, sebbene si tratti di forma plurale, viene spesso costruito col verbo al singolare. Nella maggior parte dei casi, *Elohim* fa riferimento al Dio di Israele ed è, quindi, sinonimo o sostituto di *Yahweh*. Alcuni scrittori, in particolare l'autore della cosiddetta fonte Elohista del Pentateuco e i compositori di certi salmi, preferiscono *Elohim a Yahweh* come nome proprio del Dio di Israele.

Anche quando *Elohim* fa riferimento al Dio di Israele, può essere trattato come un plurale (Gn 20,13). Più frequente, tuttavia, i riferimenti al plurale sono relativi agli dei di cui gli autori biblici condannavano il culto in Israele. Tali dei sono indicati come *elohim aḥerim* («altri dei»; Es 20,3; Dt 5,7) e *elohim ḥadashim* («nuovi dei»; Gdc 5,8). Analoghe sono le espressioni in cui si impiega la costruzione plurale. Alcuni esempi sono *elohe ha-nekhar* («dei stranieri»; Gn 35,2; Gs 24,20) e *elohe nekhar haareṣ* («dei stranieri della terra»; Dt 31, [illegible]). Va notato che gli scrittori ebraici ricorrono al significato singolare di *elohim* anche quando vogliono indicare divinità illecite come Astarte, Milcom e Chemosh (1 Re 11,5.33).

Essendo *elohim* antitetico ad *anashim* («popolo»; cfr. Gdc 9,13), può implicare gradazioni comprese tra le due categorie della divinità e dell'umanità. Tra queste vi sono gli spiriti (1 Sam 28,13; Is 8,19) e divinità minori (Gn 32,29; 48,15s.). Il termine può anche servire in espressioni aggettivali di forza, potenza e simili. Esempi di questo tipo sono *ruaḥ elohim* («vento potente»; Gn 1,2), *nesi' elohim* («grande principe»; Gn 23,6), *naftule elohim* («lotte violente»; Gn 30,8), *ḥittat elohim* («terrore»; Gn 35,5), *ḥerdat elohim* («panico»; 1 Sam 14,15), *kis'akha elohim* («il tuo trono eterno»; Sal 45,7) e *har elohim* («montagna maestosa»; Sal 68,16). Inoltre, *elohim* può significare «avvenimento», come in *eṣba' elohim* (Es 8,15) e, frequentemente, «natura» nel libro più recente dell'*Ecclesiaste*.

Etimologicamente collegata a *elohim* è la forma abbreviata *eloah*, generalmente singolare. Ricorre di preferenza nei libri più recenti delle Scritture ebraiche, nonostante sia presente anche nel poema arcaico del *Deuteronomio* (32,15.17). Il termine ricorre quasi esclusivamente in poesia e mai con l'articolo determinativo. Con l'eccezione di due passi in *Daniele* (11,38-39), *eloah*, contrariamente a *elohim*, non indica divinità straniere, ma corrisponde di fatto al nome proprio del Dio di Israele.

Altra importante designazione scritturale della divinità è *el*, la cui funzione corrisponde generalmente a quella di *elohim*. Il termine ha numerosi affini nelle lingue semitiche classiche e, nelle Scritture ebraiche, compare circa 230 volte al singolare e al plurale (*elim*). Come *Elohim*, *El*, nel suo uso più comune, può sostituire *Yahweh* come nome proprio del Dio di Israele (Nm 12,13; 23,8.19; Is 8,8.10) Il termine ebraico *el* può prendere l'articolo determinativo e comparire come *ha-'el*, «il dio» (Gn 46,3; Sal 85,9). Fa anche riferimento a divinità pagane in forme come *el zar* («dio sconosciuto»); Sal 44,21; 81,10), *el aḥer* («altro dio»; Es 34,14) e *el nekhar* («dio straniero»; Ml 2,11; Sal 81,10).

A differenza di *elohim*, *el* ha chiari antecedenti nelle lingue semitiche arcaiche. Antichi documenti provenienti da Ebla (odierna Tel Mardik, Siria centrale) e dalla Mesopotamia mostrano che il termine strettamente affine *ilu*, in accadico «dio», era anche il nome proprio di un dio supremo. Cronologicamente più vicini all'Israele del I millennio sono i testi di Ugarit, nella Siria settentrionale, dove *el* indica «dio» in generale e anche il capo del pantheon cananeo. El era conosciuto per saggezza e benevolenza, come anche per le sue esperienze con il sesso e con l'alcool. Era un dio guaritore e creatore, talvolta raffigurato come toro. Alcuni passi biblici che nominano *el* fanno riferimento a questo dio (Is 14,13; Ez 28,2; Os 12,6).

Poiché il nome El fu adottato nel culto per designare Yahweh, non è sempre possibile stabilire se in un testo biblico venga riferito all'El cananeo, a Yahweh, a una miscela di entrambi o a una divinità del tutto diversa. Tra i riferimenti problematici si trova *el ro'i*, «il dio che mi vede» o «El che mi vede» (Gn 16,13). Il nome *El Bet-'El* (Gn 31,13) risulta anche più problematico, dal momento che una divinità di nome Beth-'el, sicuramente ipostasi di un santuario, era venerata in Samaria nell'VIII secolo (Os 10,15; 12,5), a Tiro nel VII secolo e a Elefantina d'Egitto nel V secolo. Analoghe difficoltà presenta la corretta interpretazione di *el shaddai* (Gn 17,1; 28,3; Es 6,3), che ricorre anche nella forma *shaddai* (Nm 24,4.16; Ez 1,24; Gb, *passim*). I precedenti tentativi di collegare El Shaddai con il Bel Shade («signore delle montagne») amoreo sono stati smentiti. Testi in aramaico di recente pubblicazione provenienti da

Deir 'Alla in Giordania fanno riferimento a *shaddayyin*, dee o divinità. Resta da vedere se questa scoperta farà luce sul biblico *el shaddai*. Si è molto discusso se il nome *El 'Elyon* (Gn 14,18; Sal 78,35) vada tradotto come «Dio sommo» o «El sommo» e se il nome stesso sia l'ibrido di due divinità non israelite, originariamente distinte. Infine, il nome di una divinità chiamata El Berit, che aveva un tempio a Sichem (odierna Nablus), potrebbe tradursi «dio del patto» o «El del patto».

Visione biblica delle origini del culto di YHWH. Il significato originario del nome YHWH è ignoto agli studiosi moderni. Solo uno scrittore biblico, l'autore di *Esodo* 3,14, tentò una spiegazione, collegando il nome al verbo *hayah* («essere, esistere»), «e YHWH disse... dirai ai figli di Israele: "Io-sono" mi ha mandato a voi».

Gli scrittori biblici non concordato sull'epoca d'inizio del culto di Yahweh. Secondo *Genesi* 4, Eva conobbe Dio con il nome di *Yahweh* e i suoi due figli, Caino e Abele, gli offrirono sacrifici. Il verso 26 di quello stesso capitolo ci dice che ai tempi di Enos (ebraico per «persona»), nipote di Abramo, si cominciò a invocare il nome *Yahweh*. In altri termini, Dio fu venerato non appena si formò una comunità umana. L'autore di *Esodo* 6, comunemente identificato come lo scrittore Sacerdotale (della fonte P) nega invece che gli antenati di Israele conoscessero Dio con tale nome (Es 6,3). Egli afferma invece che Abramo, Isacco e Giacobbe conoscevano il loro Dio come El Shaddai e che il nome *Yahweh* fu rivelato per la prima volta a Mosè. Anche se la maggioranza degli studiosi considera il codice P uno dei documenti più tardi, qualcosa va detto a favore della sua attendibilità. È improbabile che lo scrittore abbia inventato l'affermazione che gli antenati non conoscevano il nome proprio del loro dio ancestrale.

I dati extrabiblici non hanno sciolto i dubbi sull'origine del culto di Yahweh. Le somiglianze tra le culture e le lingue di Israele del I millennio, di Ebla nel III millennio e di Mari nel II millennio, hanno indotto alcuni studiosi a interpretare elementi costitutivi di nomi di persona, presenti nei testi provenienti da queste aree, come riferimenti a Jahweh. Queste interpretazioni non hanno avuto consenso unanime. Lo stesso vale per la sporadica menzione di un dio Yw di Ugarit alla fine del II millennio. Forse l'indizio più significativo proviene da una località chiamata Yhw' nel deserto del Negev o del Sinai, presente nelle fonti egizie a partire dal XIII e XIV secolo a.C. Questi riferimenti offrirono un supporto all'ipotesi madianita o kenita, avanzata da gran parte delle tradizioni bibliche, per la quale Yahweh si rivelò a Mosè nella terra di Madian (Es 3) e il suocero di Mosè era un sacerdote madianita (Es 2), che gli insegnò come amministrare la Legge divina (Es 18).

Il problema storico del monoteismo di Israele. Gli studiosi sono concordi nell'affermare che l'Ebraismo fu una religione monoteistica a partire dalla fine dell'esilio babilonese (circa 539 a.C.). Molti ritengono anche che il monoteismo ebraico fu notevolmente favorito dalle predicazioni dei profeti anteriori all'esilio. Le Scritture ebraiche nella forma attuale sono caratterizzate dalla convinzione che Yahweh fosse l'unico oggetto legittimo del culto israelita fin dai tempi più remoti. Di conseguenza, la descrizione biblica del culto di Yahweh presenta l'insolita condizione di un popolo che sembra aver trascurato per secoli quello che retrospettivamente si dice sia stata la sua religione ufficiale. Lo studioso tedesco Julius Wellhausen (1883) sosteneva che la religione ufficiale di Israele era stata in origine politeista e che Yahvè era stato un dio nazionale a cui ogni israelita doveva fedeltà. A questo riguardo, Yahweh non differiva dal dio moabita Chemosh o dall'assiro Assur. La Bibbia riferisce molto spesso che gli Israeliti adoravano altri dei oltre a Yahweh. Secondo Wellhausen, nessuno considerava problematico questo fatto sino alla nascita della profezia classica, nell'VIII secolo a.C. Yahweh, dichiaravano i profeti, avrebbe punito il comportamento immorale di Israele spingendogli contro lo straniero. Al fine di rendere credibile questa minaccia, Yahweh dovette crescere in potenza a spese di tutte le altre divinità.

Solo con la caduta di Giuda (nel 587/6 a.C.), nell'analisi di Wellhausen, le masse ebraiche contrite cominciarono a riconoscere che i profeti avevano ragione. La dispersione del popolo di Yahweh in tutto il mondo dimostrava che Yahweh era un dio universale e, infine, l'unico dio esistente. Il profeta dell'esilio «Deutero-Isaia» rappresentò l'esempio più chiaro di questo monoteismo totale. Sotto l'influsso dei suoi insegnamenti e di altri analoghi, fu composta la maggior parte del Pentateuco e furono riveduti gli scritti profetici e storici primitivi. In altre parole, quel che le Scritture ebraiche presentano costituisce l'inserimento *a posteriori* nella vera religione israelitica primitiva di credenze monoteistiche del periodo dell'esilio e del post-esilio.

Altri specialisti, come William F. Albright (1957) e specialmente Yeḥezkel Kaufmann (1970), sostengono, a differenza di Wellhausen, che il monoteismo era ispirato da Mosè e costituiva la religione ufficiale di Israele. Questi studiosi in genere accettano il giudizio della Bibbia che gran parte dell'interessamento israelita per altri dei era peccaminoso. Kaufmann, invece, si distacca da questa opinione generale e afferma che i profeti, nel condannare l'idolatria di Israele, polemizzavano in realtà contro il feticismo residuo. Il fatto che la loro opposizione fosse più spesso diretta contro l'«idolatria», il culto «del legno e della pietra», piuttosto che contro dei veri e propri, era per Kaufmann profondamente significativo. Secondo la sua teoria, la rivoluzione monoteistica favorita da Mosè aveva sradicato il politeismo da

Israele in modo così totale che molti Israeliti non comprendevano più il mito, il rituale e la magia praticata dai loro vicini pagani. A parte alcune eccezioni assecondate o tollerate dal governo, gli Israeliti non andarono mai più in là di una superstizione residua. Per i profeti intransigenti, tuttavia, questi peccati veniali assicuravano la punizione più severa da parte di Yahweh. L'esattezza dell'asserzione profetica fu dimostrata, almeno secondo i profeti stessi, dagli insuccessi politici di Israele.

Monolatria israelitica. Abbiamo visto che gli scrittori biblici (come pure gli studiosi moderni) non concordano sull'epoca d'inizio del culto esplicito dell'unico Dio. Tutti convengono, invece, sul fatto che la Bibbia esige che il popolo di Israele serva un solo Dio. Le più antiche formulazioni della pretesa divina di un culto esclusivo la ricollegano con l'Esodo dall'Egitto, evento che, seppure amplificato, ha un chiaro fondamento storico (Es 20,2-3; Os 13,4; Sal 81,10-11). Secondo il Pentateuco, si concluse un patto (*berit*) fra Dio e Israele, tramite Mosè, sulla montagna chiamata ora «Sinai», ora «Horeb» ed anche «la montagna di Dio». Questo patto obbligava Israele al servizio esclusivo di Yahweh e comportava doveri considerati come Legge (Es 19,24-34; Dt 5). Un altro patto con lo stesso significato venne stipulato nella pianura di Moab (Dt 2,30). In *Giosuè* 24 è descritto come Giosuè indusse il suo popolo a concludere in Sichem un patto per il culto esclusivo di Dio (senza riferimenti ad alcun precedente mosaico). Nessuna di queste tradizioni del patto insiste sul fatto che Yahweh sia l'unico dio esistente, ma tutte affermano che Israele deve servire lui solo.

Alcuni dei primi profeti, come Amos e Isaia, non fanno riferimento esplicito al tema del patto, ma insistono comunque sulla prescrizione di Yahweh di essere adorato da Israele con l'esclusione di tutti gli altri dei. Tale prescrizione viene definita più propriamente *monolatria*, forma di culto in cui viene servito un solo dio, senza peraltro negare l'esistenza di altre divinità. Il culto monolatrico è, in teoria, compatibile con il politeismo. [Vedi *ENOTEISMO*].

La monolatria non era sconosciuta nel Vicino Oriente antico. Nel XIV secolo a.C., Akhenaton, re d'Egitto, aveva inaugurato una monolatria solare in cui la famiglia reale adorava Aton, il disco solare, escludendo tutti gli dei egizi tradizionali. Nella mitologia mesopotamica compare il culto temporaneo di un singolo dio in una situazione d'emergenza. Inoltre, i testi di preghiera del Vicino Oriente antico facevano regolarmente uso di un linguaggio monolatrico. Un fedele si rivolgeva di volta in volta a un dio diverso, dichiarando a ciascuno di adorarlo come dio unico. A volte il supplicante giungeva ad affermare che gli altri dei non erano che attributi o membra del dio invocato. Senza dubbio, nel momento in cui venivano pronunciate, queste devote affermazioni erano sincere, benché il loro fine non fosse quello di invalidare il culto degli altri dei.

Tuttavia, il fatto che la monolatria si trovasse al di fuori di Israele non spiega perché, in Israele, fosse ritenuta così importante. I libri della Bibbia concordano nell'affermare che per Israele il possesso della propria terra dipendeva dal culto esclusivo di Yahweh. Nonostante gli ammonimenti di Yahweh per bocca dei suoi servi, i profeti, il popolo, si ostinava ad adorare altri dei (2 Re 17,7-23; Ger 25,3-11), con i quali non avrebbe dovuto avere rapporti (Es 23,32; Ger 7,9). La caduta di Samaria nel 772 a.C. e quella di Giuda nel 587/6 a.C. furono causate, secondo gli scrittori biblici, dal mancato rispetto del patto con Yahweh.

Si deve capire che il patto costituiva parte integrante dell'identità stessa degli Israeliti come entità politica. Si attribuiva a Yahweh di aver guidato fuori dall'Egitto i discendenti di schiavi egizi e quei dissidenti locali che avrebbero costituito il popolo di Israele. Grazie a Yahweh, questo nuovo gruppo avrebbe ottenuto la propria terra, indipendente dal sistema politico egizio-cananeo. Questa concessione della terra da parte di Yahweh al suo popolo veniva anche descritta con la metafora di *berit*, o «patto», e venne strutturata secondo le formule di trattato internazionale del II millennio a.C. Nella concezione ebraica, tutta la terra apparteneva a Yahweh, che l'aveva assegnata al suo popolo in termini simili a quelli dei trattati di sovranità ittiti, in cui il «grande re» esigeva dai sudditi fedeltà esclusiva. Nell'adattamento religioso, la nozione di patto significava che Israele doveva servire esclusivamente Yahweh. La pretesa dei re ittiti era dovuta al fatto che i loro sudditi sarebbero potuti passare ad altri re. Allo stesso modo, i rappresentanti di Yahweh esigevano fedeltà esclusiva, ammettendo l'esistenza di altri dei con cui si poteva essere tentati di concludere un patto analogo (Es 23,32). Inoltre, il patto con Yahweh fungeva da espressione teologica dell'unione politica tra gli indigeni cananei e gli stranieri, che insieme avevano costituito Israele, processo descritto in *Giosuè* 24. Si noterà che l'ambientazione di questo capitolo è a Sichem, scena di coalizioni più o meno fortunate con i Cananei (cfr. Gn 34 e Gdc 8-9).

Dio nel patto e nella storia. Emersa in circostanze storiche, la metafora del patto conferì al culto israelitico un'implicazione con la «storia» assai maggiore di quella propria di altri culti del Vicino Oriente antico. I «trionfi di Yahweh» (Gdc 5,11), come vengono chiamati nell'antico Canto di Deborah, erano incentrati sulla vita umana più di quanto lo fossero le vittorie di Baal sulla morte e sulla siccità. Non che gli dei delle altre nazioni non fossero coinvolti nella storia, o che Yahweh non fosse coinvolto nella natura. Piuttosto, il grado di coinvolgimento fu più marcato in Israele, data la ten-

denza degli scrittori israeliti a narrare i trionfi politici di Yahweh piuttosto che i suoi trionfi cosmici.

Lo spazio dedicato dalla Bibbia alle gesta «mitiche» e «storiche» di Dio è assai significativo. Vari passi poetici fano riferimento al combattimento divino con un mostro marino, in cui Yahweh annienta l'avversario allo stesso modo del babilonese Marduk, del cananeo Baal e dell'ittita Illuyankas (Is 27,1; 30,7; 51,9-10; Ab 3,8; Sal 74,13-14; 89,10-11; 93,1-4; Gb 26,10-14). I primi undici capitoli del *Genesi* narrano della creazione del mondo da parte di Dio con un semplice comando, come il dio egizio Ptah, dell'espulsione di Adamo ed Eva dall'Eden, della discendenza degli antichi eroi dalle divinità cadute e del diluvio universale. La maggior parte dei testi biblici, tuttavia, si concentra sul rapporto di Dio con l'umanità e, in particolare, con Israele. La Bibbia manifesta la sua singolarità, all'interno della letteratura a noi giunta dal Vicino Oriente antico, nella misura in cui un dio viene coinvolto nelle istituzioni umane. Sono infatti un'eccezione i riferimenti a istruzioni rituali contenute nei libri divini egizi e nei racconti mesopotamici della rivelazione divina di esorcismi e incantesimi. Il famoso Codice di Hammurabi di Babilonia (1792-1750 a.C.) contiene numerosi paralleli con la legge biblica, ma è il re, non il dio di giustizia, che rivendica il merito della sua stesura.

La Bibbia rivendica la giurisdizione divina su tutti i campi dell'esistenza in modo più totale e coerente di quanto facciano tutte le altre fonti del Vicino Oriente antico giunte fino a noi. Benché le raccolte di leggi babilonesi, come il Codice di Hammurabi o le leggi di Eshnunna, presentino uno stretto parallelismo con le leggi del Pentateuco, il contesto è differente. Hammurabi dichiara che gli dei l'avevano incaricato di stabilire la giustizia e così lui, il re, emanò le leggi. Al contrario, nella Bibbia ebraica si dichiara che tutte le leggi che governano le istituzioni israelitiche e le relazioni personali furono una rivelazione divina a Mosè sulla montagna sacra di Yahweh. Ogni azione umana, anche se rivolta al male, come la vendita di Giuseppe da parte dei fratelli, rientra nel piano divino (Gn 45,5; 50,19-20). A differenza dell'oratore accadico che descriveva le azioni compiute *lā libbi ilāni* («senza consenso divino»), gli Ebrei potevano solo riferirsi alla disapprovazione divina.

Il culto esclusivo di Yahweh era l'espressione religiosa dei fattori politici e sociali che avevano permesso la nascita di Israele. L'esigenza di servire il solo Yahweh venne in luce durante la colonizzazione della terra, l'istituzione della monarchia sotto Saul (XI secolo a.C.), l'epurazione della casa di Omri sotto Ieu (842-815 a.C.), le lotte di Ezechia contro gli Assiri (715-686 a.C.) e l'espansione di Giosia (640-609 a.C.).

Raggiunse infine la sua logica conclusione, il monoteismo, nelle prediche sull'esilio del «Secondo Isaia» e nella ricostituzione della comunità post-esilica del V secolo a.C.

Persistenza del politeismo. Al tempo stesso, vari fattori minavano la monolatria yahwista fin dal suo nascere. Innanzitutto, gli individui che costituirono Israele erano essi stessi di diversa origine e non potevano facilmente abbandonare gli dei ancestrali (Gs 24). In secondo luogo, la monolatria non nega l'esistenza di molte divinità. Com'è naturale, i vecchi dei, la cui esistenza non era mai stata negata, si riaffermarono, e gli stessi interessi internazionali della monarchia e del commercio ne favorirono la tolleranza.

Va ricordato inoltre che il politeismo aveva un senso nel mondo antico. Solo molto tempo dopo l'esilio babilonese, nozioni come «natura» e «universo», formulate dai pensatori greci, penetrarono in Medio Oriente. Il culto israelitico di dei e dee riflette il disagio avvertito dall'individuo medio nell'ammettere un'unità di fondo in quel groviglio di forze diverse, spesso contrastanti, che è la realtà.

Molti Israeliti devono essersi opposti a un monoteismo che difficilmente poteva motivare la sofferenza ingiustificata. È vero che il problema della teodicea era stato sollevato da pensatori mesopotamici molto prima della nascita di Israele, ma poiché i politeisti potevano sempre addossare l'ingiustizia divina alla rivalità fra gli dei, il problema non divenne mai così pressante come nei tardi scritti biblici di *Giobbe* e dell'*Ecclesiaste*. Queste opere post-esilio furono scritte da autori che accettavano Yahweh come unico dio esistente. Se quell'unico Dio era al tempo stesso onnipotente e giusto, come poteva persistere l'ingiustizia? L'autore di *Giobbe* rispondeva che Dio non era onnipotente. L'autore dell'*Ecclesiaste* rispondeva che l'ingiustizia era insita nel sistema instaurato da Dio.

Teocrazia. Nel sincretismo degli dei e delle loro caratteristiche sta la salvezza della monolatria e certamente del monoteismo. Mentre gli Israeliti andavano convertendosi alla monolatria e al monoteismo in numero sempre crescente, processo che durò secoli, la figura di Yahweh cominciò ad assorbire molti degli attributi e delle funzioni degli antichi dei. Abbiamo visto che Yahweh, col nome di El, ne assunse anche la reputazione di benevolenza e di saggezza. Allo stesso modo acquisì la voce tonante di Baal (1 Sam 2,10), le sue capacità fecondanti (Os 2,10) e il suo appellativo di «cavaliere delle nubi» (Sal 68,5).

Gli scrittori biblici, tuttavia, non potevano tollerare anche l'assorbimento di attributi dalle dee del Vicino Oriente. Condannarono, quindi, il culto delle divinità femminili largamente diffuso tra i sovrani e il popolo.

La madre del pio re Asa (circa 913-837) aveva costruito un idolo di Asera, e un'altra immagine di questa stessa «creatrice degli dei» cananea rimase nel Tempio di Yahweh a Gerusalemme fino al tempo di Giosia (2 Re 21,7). Nell'antico Israele, Astarte restò popolare sia nella sua forma classica come nella sua incarnazione aramaico-mesopotamica di «regina del cielo» (Ger 7, 18; 44,17ss.). La descrizione biblica della popolarità delle divinità femminili è stata avvalorata da testimonianze esterne. Recenti scoperte archeologiche a Kuntillet 'Ajurd e a Khirbet al-Qum hanno portato alla luce iscrizioni ebraiche riferite a «Yahweh di Teman e alla sua Asera».

È possibile che l'*asherah* di queste iscrizioni fosse diventato nome comune col significato di «consorte». Nel V secolo a.C., infine, gli Ebrei di Elefantina in Egitto conoscevano una divinità chiamata Anatyahu, un ibrido, ovviamente androgino, fra Yahweh e l'antica dea cananea Anat.

Nonostante la popolarità della divinità femminile, o forse proprio per questo, la monolatria biblica escludeva la presenza femminile. Il fatto che gli autori biblici descrivano Yahweh con tratti maschili è probabilmente un riflesso della struttura del potere nella società israelitica. Il regno settentrionale di Israele non ebbe mai una regina al potere. Atalia, l'unica regina del regno meridionale di Giuda (842-837 a.C.), aveva ottenuto il potere in circostanze del tutto irregolari (2 Re 11,1-3). Ci furono alcune donne profetesse, tra le quali Miriam, Deborah e Hulda, ma mai donne sacerdotesse.

Nascita del monoteismo. Secondo le testimonianze attualmente disponibili, la monolatria sorse in Israele in epoca antica, ma il monoteismo ne costituì uno sviluppo tardivo. All'inizio del I millennio a.C., solo una minoranza di Israeliti si mostrava coerente nel culto esclusivo di Yahweh. A questa tenace minoranza siamo debitori del concetto enoteistico di Yahweh, che informa i più antichi libri biblici. I racconti di *Giosuè* 24 e *Genesi* 35 rispecchiano la visione forse predominante: attendere al culto di Yahweh in presenza di immagini di altri dei costituiva sacrilegio. Geremia accusava i suoi contemporanei di commettere crimini e di recarsi poi al Tempio di Yahweh dichiarando «noi siamo stati salvati» (Ger 7,9-10). Il culto di Baal era uno di questi crimini. Presumibilmente il clero esigeva che quanti entravano nel santuario dichiarassero di servire il solo Yahweh, dichiarazione che essi puntualmente rilasciavano, adempiendo il comandamento del Decalogo «non avrai altri dei in mia presenza» (Es 20,3). Il clero del Tempio era di solito rigidamente monolatra, quantunque la tolleranza del re e il suo appoggio attivo ad altri culti avrebbero potuto indurre i sacerdoti di Yahweh alla flessibilità, almeno in qualche caso (2 Re 1,8).

Alcuni scrittori biblici davano per scontata l'esistenza di altri dei, pur concordando sulla superiorità di Yahweh rispetto a tutti gli altri (Gn 1,26; 3,22; 6,2; Es 12,12; 15,11; Sal 82,1-8). Altri scrittori, come i profeti Amos, Isaia e Geremia, parlavano di Yahweh come dell'unico degno del culto israelitico, come dell'unica divinità in grado di dominare gli eventi della terra e del cielo. Tra i profeti, il Deutero-Isaia fu il monoteista più coerente, che insisté sull'esistenza di un unico Dio, Yahweh (Is 43,10-12, 44,6-8; 45,5-7.18-22; 46,9). In generale, i monolatri biblici consideravano il culto esclusivo di Yahweh un dovere e un privilegio di Israele: gli stranieri tributassero pure il culto ai propri dei (Dt 4,19; Mic 4,5-6). I monoteisti esigevano che tutti abbandonassero gli dei ancestrali per adorare unicamente Yahweh (2 Re 5,17-18; Is 44,6-20; 45,22; Ger 10,12-16; Sof 3,9; Zc 14,9).

Immagini bibliche di Dio. Per quanto nei testi siano reperibili molte immagini verbali di Yahweh, la Bibbia vieta in nome di Dio la raffigurazione fisica di qualsiasi immagine divina (Es 20,4; 34,17; Dt 4,15-17; 5,8), anche per uso cultuale. Come è evidente, tale proibizione non venne universalmente osservata (Gdc 17,35). Alcune immagini divine verbali riecheggiano il passato cananeo delle origini di Israele. Si parlava di Yahweh come di un toro (Gn 49,24; Is 1,24; Sal 132,2.5), ulteriore eredità del cananeo El, e veniva raffigurato nelle sculture come toro e vitello (Es 32,4-5; 1 Re 12,28; Os 8,6; Sal 106,20).

Secondo una teoria, nessuno poteva vedere Yahweh e restare vivo (Es 32,23), salvo qualche eccezione (Es 24,10-11; Nm 12,8; Is 6,1.5). Dio ha spesso aspetto antropomorfico (Gn 1,27; 18,2), con volto (Es 33,20), dorso (Es 33,23), braccia (Dt 32,40) e gambe (Na 1,3; Zc 14,4; in *Esodo* 4,25, *gambe* è un eufemismo per indicare i genitali di Yahweh). Al pari di un guerriero (Es 15,3; Sal 24,8), Dio porta arco (Gn 9,13), frecce (1 Sam 22,15) e spada (Dt 32,42). Il Deutero-Isaia afferma che Yahweh non è descrivibile (Is 40,18.25, 46,5), però lo riveste di elmo e corazza (Is 59,17). In *Daniele* 7,9, Dio è vecchio e ha i capelli bianchi. Altre descrizioni alludono al fuoco e al fumo che emanano dalla bocca e dal naso di Yahweh (1 Sam 22,15) e alla sua voce tonante (Es 20,18-19; Sal 29,3-9; Gb 40,9), immagini derivate dalla figura di Baal, dio del tuono.

Regalità di Dio. In molti passi delle Scritture ebraiche si parla di Dio come di un re. Possiamo distinguere due usi fondamentali del termine: Yahweh re degli dei e Yahweh re di Israele. Il primo significato è raro, ma è attestato nel verso «poiché Yahweh è un grande dio, un grande re al di sopra di tutti gli dei» (Sal 95,3). Più comune è la nozione della sua sovranità su Israele (Gdt 8,23; 1 Sam 8,7; Is 41,21; 45,6) e sul mondo (Sal 47,3;

93,1; 97,1). Gli dei di Assiria e di Mesopotamia, quali Marduk e Assur, venivano normalmente considerati re del loro popolo e del resto del mondo. Come questi dei, Yahweh, in quanto re, era il tutore divino della giustizia e dell'equità, custode dei diritti delle vedove e degli orfani indifesi. Come loro, dominava le nazioni del mondo e ne regolava le azioni per il bene del suo popolo prediletto.

Presenza di Dio. Nonostante Dio fosse generalmente invisibile, poteva manifestarsi pubblicamente nella *kavod*, termine solitamente tradotto con «gloria», ma meglio reso da «persona» o «io». La *kavod* di Yahweh dimostrava agli Israeliti che egli era presente fra loro. Questa presenza veniva spesso sollecitata attraverso procedure cultuali (Lv 9,6.23). La *kavod* divina era spesso associata al tabernacolo del deserto (Es 16,7.10; 29,43; 40,34-35) e al Tempio di Gerusalemme (1 Re 8,11; Ez 43,2). Tra gli appellativi cultuali di Yahweh erano *melekh ha-kavod* («il re stesso»; Sal 24,7.10) e *el ha-kavod* («il dio stesso»; Sal 29,3). Come il suo corrispondente accadico *melammu* («splendore»), la *kavod* di Yahweh è di una luminosità intensa (Is 60,1-2; Ez 43,2) e appare spesso schermata da una nube (Es 24,16: 40,34; Ez 1,27-28). Talvolta se ne parla come se riempisse la terra intera (Nm 14,21; Is 6,3; Sal 72,19).

Trascendenza di Dio. Yahweh viene spesso descritto come *qadosh*, termine che indica le divinità in ugaritico e in fenicio. Comunemente tradotto come «santo», il suo significato essenziale è «separato». Dio, in tal modo, non risulta limitato dal tempo, dallo spazio o da categorie morali ed etiche (2 Sam 6,5-8). Tuttavia, poiché Dio è garante della giustizia (Ger 11,20), la sua divina giustizia potrebbe essere messa in discussione (Gn 18,25; Ger 12,1; e la maggior parte di Gb) e perfino negata (Qo 8,15).

A Yahweh si fa spesso riferimento come a un dio geloso («Es 20,5; 35,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; Gs 24,19; Na 1,2). In questi casi, il termine usato deriva dalla radice verbale *qn'*. In un testo babilonese, la dea Sarpanitum viene descritta con il medesimo termine. La singolarità della descrizione di Yahweh è che a scatenarne la gelosia (*qinn'ah*) è, perlopiù, il culto di altri dei. Gelosia che talvolta si risolve in castigo incontrollato (Dt 4,24; 6,15); altre volte, in rigida giustizia punitiva, che meglio si definirebbe «zelo» (Na 1,2-3); altre volte ancora, sarebbero più adatti «passione» o «ardore» (Is 9,6; Zc 1,14; 8,2).

Emozioni di Dio. Al tempo tesso, si dice che difficilmente Dio si adira (Es 34,6; Nm 14,18; Gl 2,13; Na 1,13); che è pronto a perdonare i peccati (Gio 4,1) e ad accogliere i penitenti (Os 14,2; Ger 3,12; 35,3; Gl 2,12; Zc 1,3; Ml 3,7). Le diverse immagini di Yahweh riflettono non solo il temperamento dei singoli scrittori, ma anche le vicissitudini della storia di Israele. Dal momento che Yahweh era così immedesimato nella vita politica e sociale e nelle istituzioni ebraiche, i mutamenti della sorte di Israele determinarono aspetti diversi del carattere divino. Paradossalmente, Yahweh è al tempo stesso il dio più trascendente dell'antico Medio Oriente e il più umano. Lo esprimono nel modo più chiaro gli scritti profetici di Osea e di Geremia. L'amore di Dio per Israele è come quello di un marito per la moglie (Os 3,11). A differenza dell'amore di Dio, che è costante, quello di Israele è incostante (Os 3,11; Ger 2,25). Sia Osea che Geremia, peraltro, affermano che l'amore di Dio sarà tanto grande da vincere l'incostanza di Israele e che il rapporto di Dio con il suo popolo sarà eterno (Os 2,21; Ger 32,40).

BIBLIOGRAFIA

B. Albrektson, *History and the Gods*, Lund 1967. Dimostrazione che gli dei dell'antico Medio Oriente erano coinvolti nella storia.

W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Garden City/N.Y. 1957 (2ª ed.). Sintesi classica degli studi archeologici e biblici.

M.A. Cohen, *In All Fairness to Ahab. A Socio-Political Consideration of the Ahab-Elijah Controversy*, in «Eretz-Israel», 12 (1975), pp. 87-94.

J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion. The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 94 (1982), pp. 2-20.

D.N. Freedman e D.F. Graf (curr.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield 1981. Saggi che seguono diversi approcci al «modello della rivolta» della formazione di Israele.

N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll/N.Y. 1979. Un tentativo di applicare modelli sociologici a sostegno della teoria di G.E. Mendenhall della «rivolta contadina». Mendenhall, tuttavia, scrivendo nel volume di Freedman e di Graf sopra citato, prende le distanze da Gottwald.

J. Gray, *Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra*, in «Ugaritica», 7 (1978), pp. 79-108.

D.R. Hillers, *Covenant. The History of a Biblical Idea*, Baltimore 1969. Interessante analisi delle nozioni di patto nell'antico Medio Oriente e nella Bibbia.

J. Hoftijzer e G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, Leiden 1976.

Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, tradotto e ridotto da M. Greenberg, Chicago 1970. Riduzione di un tentativo in otto volumi di mostrare che il monoteismo fu di origine mosaica e costituì la religione di Israele fin dai tempi più antichi.

B. Lang (cur.), *Der einzige Gott*, München 1981. Saggi di Lang, H. Vorlander e M. Smith che sviluppano la teoria di Smith sul monoteismo.

A. Lemaire, *Recherches actuelles sur les origines de l'ancien Israel,*

in «Journal asiatique», 270 (1982), pp. 5-24. Trattato delle teorie correnti sulla nascita di Israele.
D.J. McCarthy, *Treaty of Covenant*, Roma 1963, 1981 (trad. it. *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Torino 1972). Autorevole trattazione del concetto di patto nella Bibbia in rapporto al suo retroterra mediorientale. Contiene un'esauriente bibliografia.
G.E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition* e *The Hebrew Conquest of Palestine*, in E.F. Campbell e D.N. Freedman (curr.), *Biblical Archaeologists Reader*, I-III, Garden City/N.Y. 1970. I due articoli rappresentano rispettivamente il primo studio che utilizzi le formule di trattati mediorientali nella ricerca delle origini dell'antica teologia israelitica del patto, e il primo studio che assimili lo stanziamento delle tribù israelitiche a una rivolta contadina.
Adriane van Selms, *Temporary Henotheims*, in M.A. Beck et al. (curr.), *Symbolae biblicae Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden 1973, pp. 8-20.
M. Smith, *The Common Theology of the Ancient Near East*, in «Journal of Biblical Literature», 71 (1952), pp. 135-47.
M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York 1971. Si veda il capitolo su Lang.
S.D. Sperling, *Mount, Mountain*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville 1976, pp. 608-609 per l'articolo su El Shaddai.
Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978.
J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883. Esposizione classica della critica biblica e dell'uso fattone nella ricostruzione della storia religiosa dell'antico Israele.

S. DAVID SPERLING

Dio nell'Ebraismo postbiblico

Il pensiero ebraico postbiblico relativo a Dio può dividersi in quattro periodi distinti: rabbinico o talmudico (dal I secolo a.C. al VI secolo d.C.), filosofico o teologico (rappresentato principalmente dai pensatori medievali) qabbalistico o mistico moderno (dal XVIII secolo fino ai giorni nostri). Ciascuno di questi periodi si sviluppò indipendentemente dagli altri; si rileva tuttavia una notevole sovrapposizione di idee tra un periodo e l'altro. Sia la tradizione rabbinica che lo sviluppo filosofico hanno esercitato un influsso su quello mistico e tutti e tre sono stati utilizzati nei moderni tentativi di ricostruire la teologia ebraica. Tratteremo di questi quattro periodi separatamente.

La tradizione rabbinica. Il Talmud e il Midrash non espongono il pensiero rabbinico in maniera sistematica. In questi testi vi sono numerosi riferimenti alla natura di Dio e al suo rapporto con l'uomo e con il mondo, ma le affermazioni sono risposte generiche a stimoli particolari, e non precise formulazioni teologiche. Sarebbe pertanto impreciso parlare di dottrina rabbinica di Dio, anche se l'espressione è stata usata da alcuni studiosi. Il Talmud e il Midrash riportano gli insegnamenti e le riflessioni sui rapporti fra Dio e il popolo ebraico elaborati da centinaia di individui, ognuno influenzato dal proprio temperamento e dal proprio gusto. Anche nelle forme commentate, le fonti rabbiniche costituiscono un'antologia di visioni diverse più che l'opinione concorde e ufficiale di un gruppo di maestri eletti o ispirati. Nondimeno, riguardo alle idee fondamentali su Dio c'è totale accordo. Tutti i rabbini affermano che Dio è Uno, creatore del cielo e della terra; che desidera che tutti gli uomini perseguano la giustizia e la rettitudine; che ricompensa chi obbedisce al suo volere e punisce chi lo disattende; che ha prescelto il popolo ebraico fra tutte le nazioni per consegnargli il suo dono più prezioso, la Torah. I dibattiti, le discussioni e le affermazioni contraddittorie presenti nella letteratura rabbinica riguardano il significato preciso e l'applicazione di questi concetti fondamentali.

Fin da epoca antica, il tetragramma, YHWH, non era mai stato pronunciato dagli Ebrei come è scritto, perché il nome specifico di Dio era troppo santo per essere proferito da bocca umana. L'eufemismo *Adonai* («mio signore») ne divenne il sostituto più comune e più familiare. Peraltro, la dottrina rabbinica dell'imitazione di Dio implica uno stretto contatto tra Dio e l'uomo, secondo l'insegnamento delle Scritture che l'uomo è creato a immagine di Dio. Questa dottrina viene così formulata: «Proprio come lui è misericordioso, sii tu misericordioso. Come lui è compassionevole, sii tu compassionevole. Come lui nutre gli affamati, veste gli ignudi e consola gli afflitti, fa' tu queste cose» (*Sifre Dt.* 11,22; T.B., *Shab.* 133b, *Soṭ.* 14a).

I due nomi di Dio più frequenti nel Talmud sono *Ribbono shel 'olam* («Signore dell'universo»), usato rivolgendosi a Dio in seconda persona, e *ha-Qadosh barukh hu'* («il Santo, sia benedetto»), usato parlando di Dio in terza persona (T.B., *Ber.* 4a, 7a e molti altri passi). L'implicazione di questo cambiamento di persona è che, mentre Dio può essere direttamente invocato nella preghiera, la sua vera natura è al di là della comprensione umana. Egli è totalmente altro, assolutamente distinto da qualsiasi altra creatura e di lui è soltanto concesso dire che è il Santo.

Pure, vi sono numerosi passi nel Talmud e nel Midrash che si riferiscono a Dio con termini umani. I rabbini si preoccupavano del problema dell'antropomorfismo tanto poco quanto gli autori biblici, sebbene le metafore più umane riferite a Dio dai rabbini siano generalmente attenuate in modo implicito, a volte esplicito, con l'espressione *ki-we-yakhol*, «se fosse veramente possibile [dire così]». Talvolta gli antropomorfismi so-

no sorprendenti, come quando si dice che Dio ha chiesto ad Ismaele, il sommo sacerdote, di benedirlo, o quando si dice che Dio prega se stesso, con l'invocazione «L'aspetto virtuoso prevalga in me sull'aspetto giusto, che io possa comportarmi verso i miei figli al di là della lettera della legge e perdonarli» (*Ber.* 7a).

Altri nomi rabbinici di Dio miravano ad esprimere la sua distanza o la sua vicinanza all'uomo. Il nome *ha-Maqom* («il luogo»), definito come «Egli è il luogo del mondo, ma il mondo non è il suo luogo» (*Gn. Rab.* 68,9), esprime, se questo è il significato originario del termine, la vicinanza di Dio. Il nome *Shamayim* («cielo», *Ber.* 31a, 33b e altrove) ne esprime la lontananza. Nell'espressione rabbinica «padre nostro del cielo» (*Yoma'* 8,9; *Soṭ.* 9,15) vengono combinate entrambe le idee. Il nome *Shekhinah* (*San.* 6,5 e altrove), forma femminile dalla radice che significa «abitare», designa la presenza costante di Dio.

Non è corretto, tuttavia, pensare che questi nomi implichino la trascendenza e l'immanenza di Dio. Termini astratti di questo tipo sono del tutto estranei al pensiero rabbinico. La descrizione di Dio come re è presente ovunque nella letteratura rabbinica, con antecedenti nella Bibbia. Questa metafora si fonda anche sull'esperienza rabbinica dei governanti terreni. Dio è il re divino le cui leggi vanno rispettate. Quando punisce con rigore i malfattori, lo si dice assiso sul trono di giustizia. Quando è incline al perdono, lo si dice seduto sul trono di misericordia (T.B., *'A.Z.* 3b). I rabbini esortano a pregare come davanti a un re tremendo (*Ber.* 5,1), a declamare prima le lodi, per poi rivolgergli le suppliche (*Ber.* 31a). Vi sono tuttavia numerosi esempi in cui i rabbini dichiarano che Dio è diverso da un re umano. Dio obbedisce alle proprie leggi, a differenza di un re umano, che è al di sopra della legge (T.P., *R. ha-Sh.* 3a-b, 57a). Dio ordina all'uomo di non rubare ed egli stesso rifiuta di accettare il sacrificio di un animale rubato. È blasfemo rubare del cibo e rendere grazie a Dio per quel cibo (T.B., *B.Q.* 94a).

Specialmente dopo la Diaspora di molti Ebrei dalla Terra Santa e la distruzione del Tempio nel 70 d.C., i rabbini approfondiscono l'idea, presente solo sporadicamente nella Bibbia, che Dio partecipa della sofferenza umana, affliggendosi insieme alle vittime dell'oppressione. Ogniqualvolta Israele si trova in esilio, predicavano, la Shekhinah è in esilio con lui (T.B., *Meg.* 29a). L'idea che Dio si rattristi della degradazione umana viene applicata anche al caso di un criminale giustiziato per i suoi misfatti, nel qual caso si dice che la Shekhinah è turbata per la rovina di quell'individuo (*Sa.* 6,5).

Problema serio per i rabbini era l'apparente conflitto tra il favoritismo dimostrato da Dio nei confronti di Israele e l'interesse di Dio per l'intera umanità. In un passo del Talmud, gli angeli ministri chiedono a Dio che manifesti un favore particolare nei confronti di Israele e Dio replica che ciò è giusto, poiché Israele si mostra straordinariamente diligente nel tributargli il culto (T.B., *Ber.* 20b). Gli angeli ministri costituiscono un espediente dei rabbini per esprimere il problema della teodicea, che la loro integrità morale portava ad affrontare. Quando, nel racconto rabbinico, il rabbino del II secolo 'Aqiva' ben Yosef viene torturato a morte dai Romani perché insegna la Torah, gli angeli ministri protestano in maniera analoga: «È questa la ricompensa che si riceve insegnando la Torah?» (*Ber.* 61b). Sulla stessa linea, il rabbino del II secolo Yann'ai dichiarava: «Non siamo in grado di capire perché il giusto soffra e il malvagio prosperi» (*Avot* 4,15). Nonostante la consapevolezza che qualunque soluzione al problema della sofferenza è illusoria, alcuni rabbini interpretano tale sofferenza come conseguenza del peccato o dei misfatti di genitori e antenati. Si troverà anche l'idea delle «sofferenze d'amore», di Dio che riversa il dolore su un uomo al fine di provarne la fede e la fiducia in lui, qualunque cosa avvenga.

Sia l'idolatria che il dualismo venivano recisamente condannati dai rabbini. La duplice lettura quotidiana dello Shema' («Ascolta o Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è Uno», Dt 6,4), la dichiarazione di fede israelitica nell'unità di dio, fu introdotta fin dal I secolo a.C., probabilmente al fine di opporre un rifiuto costante alle idee dualistiche prevalenti nel Medio Oriente. Il maestro palestinese del III secolo Abbahu, in una polemica, chiaramente rivolta sia contro le credenze cristiane che contro il dualismo, interpretava il verso «Io sono il primo e io sono l'ultimo e non c'è nessun Dio al di fuori di me» (Is 44,6). Secondo Abbahu «Io sono il primo» significa «Io non ho padre»; «Io sono l'ultimo» equivale a «Io non ho figlio»; e con «Non c'è nessun Dio al di fuori di me» si intende «Io non ho fratelli» (*Es. Rab.* 29,5).

Il Giudaismo rabbinico sostiene in qualche misura l'idea che i piaceri legittimi del mondo sono dono divino all'uomo, il quale deve rendere grazie a Dio quando ne gode. In un passo si dice addirittura che l'uomo dovrà rendere conto a Dio se rifiuta ciò di cui gli è concesso godere (T.P., *Qid.* 4,12; 66d). Maggior rilievo viene dato, comunque, alla beatitudine spirituale dell'aldilà, quando l'uomo, a ricompensa dei suo sforzi in questa vita, godrà per sempre della vicinanza di Dio. Sebbene il maestro del I secolo Eli'zer affermasse che la condizione beata del mondo a venire era riservata ai soli Giudei, il suo contemporaneo Yehoshu'a, la cui concezione venne in seguito accettata, sosteneva che i giusti di tutte le nazioni avranno un posto nel mondo che

verrà (Tosefta, *San.* 13,2). Il concetto che questa beatitudine consista nella vicinanza dei giusti a Dio venne espresso dal maestro babilonese del III secolo Rav, che disse: «Nel mondo a venire non vi è cibo né bevanda, né procreazione né affari, né odio né competizione, ma i giusti siedono con la corona sul capo, beati nel fulgore della Shekhinah» (T.B., *Ber.* 17a).

La tradizione filosofica. I teologi ebrei medievali, influenzati dalla filosofia greca nella sua formulazione araba, avevano tra gli scopi principali il perfezionamento del concetto di Dio. A differenza dei rabbini talmudici, i pensatori medievali esposero le loro idee su Dio in maniera sistematica. La distinzione di Pascal tra il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi è applicabile tra il modo di pensare rabbinico e quello dei teologi medievali. Per questi teologi, la dottrina dell'unicità di Dio significa che non esiste una molteplicità di dei, e che Dio è unico, totalmente al di là della comprensione umana e completamente distinto dalle sue creature, non solo per grado, ma anche per natura.

Mosè Maimonide (Moshe ben Maimon, 1135/8-1204), il più insigne dei pensatori medievali e il più influente sul pensiero ebraico successivo, adatta al suo scopo il detto rabbinico (T.B., *Ber.* 33b) per cui lodare Dio oltre misura è come elogiare un re umano perché possiede gran quantità d'argento quando, in realtà, possiede gran quantità d'oro. Maimonide (*Guida dei perplessi* 1,59) osserva che, nell'esempio, il re non viene elogiato a torto perché possiede migliaia di monete d'oro quando in realtà ne possiede molte di più: la distinzione è tra oro e argento. I termini stessi dell'elogio adatti a un re umano sono del tutto inapplicabili a Dio. Sono ammesse solo le lodi liturgiche rituali e soltanto perché sono formali e non costituiscono, pertanto, un tentativo di descrivere la natura divina.

I pensatori medievali insistevano sul fatto che tutte le espressioni antropomorfiche relative a Dio usate nella Bibbia non vanno interpretate letteralmente. Maimonide codificò tredici princìpi della fede giudaica, uno dei quali è la fede nell'incorporeità di Dio. Chiunque creda che Dio può assumere forma corporea pecca d'eresia e va escluso dalla comunità dei fedeli e non avrà posto nel mondo a venire, come afferma Maimonide nel suo *Mishneh Torah* (Pentimento 3,7). Nella sua critica a questo passo di Maimonide, Avraham ben David di Posquières (morto nel 1198) rifiuta recisamente di escludere dall'Ebraismo chi crede nella corporeità di Dio. Non può tacciarsi di eresia semplicemente chi, non essendo filosofo, prende alla lettera l'antropomorfismo biblico e rabbinico.

Per i pensatori medievali, Dio era onnisciente e onnipotente. Uno dei problemi fondamentali era come conciliare la prescienza di Dio, apparentemente implicita nella dottrina della sua onniscienza, con il libero arbitrio dell'uomo. Se Dio già conosce le nostre scelte, come potremmo essere liberi di scegliere? Poco propensi a compromettere il libero arbitrio dell'uomo, essenziale nell'Ebraismo, sia Avraham ibn Daud nel suo *Emunah ramah* (cur. S. Weil, Frankfurt 1852, pp. 93-98) sia Levi ben Gershom (Gersonide, 1288-1344) nel suo *Milḥamot ha-Shem* (2,6) non riuscirono a trovare alcuna soluzione al problema e furono indotti a modificare la dottrina della prescienza di Dio. Dio conosce tutte le scelte possibili di cui l'uomo dispone, ma non la scelta particolare che un uomo farà in una determinata situazione. Questa modifica non costituisce negazione dell'onniscienza di Dio. Dio conosce tutto il conoscibile, mentre la scelta umana, in quanto libera, è soltanto possibile e il possibile, il contingente, sono incerti per definizione. Questa radicale modifica non riuscì affatto a convincere i pensatori successivi. Ḥasdai Crescas (1340-1410) fu portato a concludere che, poiché Dio possiede totale prescienza, se ne deve dedurre che l'uomo non è libero di scegliere. Secondo Crescas, la libertà dell'uomo è un'illusione (*Or ha-Shem* 2,4,5). Maimonide aveva già afferrato le alternative del dilemma: l'uomo è libero, nonostante la completa prescienza di Dio (*Mishneh Torah*, Pentimento 5,5). Questa non è un'ammissione di sconfitta da parte di Maimonide, secondo il quale, per la soluzione del problema, sarebbe necessario che l'uomo comprendesse la natura della conoscenza di Dio e, dato che la conoscenza di Dio non è qualcosa al di fuori di lui, ma è Dio stesso, una tale comprensione è del tutto impossibile per l'uomo. In Dio il Conoscente, la Conoscenza e il Conosciuto sono tutt'uno.

Oltre alle discussioni sulla natura di Dio, i pensatori medievali esaminarono l'attività di Dio nel mondo finito, vale a dire il suo ruolo di creatore e il fine della sua provvidenza. Che Dio sia il creatore dell'universo viene accettato come assioma da tutti i pensatori medievali, benché Gersonide (*Milḥamot ha-Shem* 6) anche qui si dimostri radicale nell'accettare la concezione platonica di una sostanza materiale, coeterna con Dio, alla quale Dio imprime una forma, ma che non crea. Mentre inizialmente si trastulla con l'idea aristotelica di un universo materiale che ha con Dio lo stesso rapporto che l'ombra di un albero ha con l'albero, Maimonide (*Guida dei perplessi* 2,13-15) finisce per accettare la visione tradizionale ebraica che Dio creò il mondo dal nulla. Il fine di Maimonide non è soltanto quello di preservare la tradizione, ma anche quello di sottolineare l'alterità di Dio, la cui esistenza è necessaria, mentre quella di tutte le cose create è contingente. Come osserva nel suo *Mishneh Torah*:

Il fondamento di tutti i fondamenti e il pilastro della sapienza è sapere che c'è un Primo Essere. È colui che ha creato tutte le cose e tutte le creature in cielo e in terra, dove godono dell'esistenza soltanto in virtù di questo vero Essere. Se si potesse immaginare che egli non esistesse, niente altro sarebbe mai esistito. Ma se si potesse immaginare che nessun altro essere, al di fuori di lui, godesse dell'esistenza, egli solo esisterebbe ancora e non potrebbe venire meno perché quelli sono venuti meno. Poiché tutti gli esseri hanno bisogno di lui, ma egli, sia benedetto, non ha bisogno di loro, di nessuno di loro. Pertanto, la sua vera natura è diversa dalla verità relativa alla natura di ciascuno di essi.

(*Principi fondamentali della Torah* 1,1-3).

Come il Dio degli autori biblici e dei rabbini, il Dio dei pensatori medievali è un Dio amorevole e la sua provvidenza si estende a tutte le sue creature. Sia Maimonide (*Guida dei perplessi* 3,17-18) che Gersonide (*Milḥamot ha-Shem* 4) limitano, tuttavia, la provvidenza specifica di Dio agli uomini. Per gli animali c'è soltanto una provvidenza generica, che garantisce la continuità dell'esistenza delle specie animali, ma non è Dio a predisporre che un ragno catturi una mosca, ciò avviene per puro caso. Yehudah ha-Lewi (1075-1141) nel suo *Kuzari* (3,11) nega che il caso abbia qualche ruolo nella creazione: la provvidenza specifica di Dio si estende agli animali così come agli uomini.

Sa'adyah Gaon (882-942) anticipò l'affermazione di Tommaso d'Aquino che «nulla che implichi una contraddizione rientra nella sfera dell'onnipotenza divina» (*Summa theologiae* 1,25,4). Sa'adyah (*Libro delle credenze e delle opinioni* 2,13) osserva che l'anima non loderà Dio perché può rendere il cinque superiore al dieci senza alcuna aggiunta, né perché può far tornare indietro il giorno trascorso. Allo stesso modo, secoli dopo Sa'adyah, Yosef Albo (morto nel 1444) fa una distinzione simile fra quel che sembra impossibile, ma immaginabile, e quel che è impossibile, perché inimmaginabile. Questo secondo caso, di impossibilità logica, non rientra nella sfera dell'onnipotenza divina (*Libro dei princìpi* 1,22).

La tradizione qabbalistica. Il movimento mistico o slancio mistico del pensiero ebraico noto come Qabbalah ebbe origine nella Provenza del XII secolo e raggiunse il suo apice in Spagna, con lo *Zohar*, la maggiore opera classica della speculazione mistica ebraica. I qabbalisti accettavano gli argomenti filosofici che negavano radicalmente gli attributi divini. Essi avvertivano tuttavia il bisogno, in quanto mistici, di avere un rapporto con il Dio della religione vivente e non con una fredda astrazione. Nello schema teosofico elaborato dai qabbalisti, si opera una distinzione tra Dio in se stesso e Dio nelle sue manifestazioni. Dio in se stesso è *En sof* («nessun fine» cioè «senza limiti»), il fondamento impersonale dell'essere, che emerge dal non manifesto rivelarsi nell'universo. Dall'*En sof* emanano dieci *sefirot* («sfere», sing. *sefirah*), le forze delle potenze della divinità nella sua manifestazione, concepita come un organismo dinamico. Dell'*En sof* non si può dire alcunché. Più estremisti dei filosofi a questo riguardo, i qabbalisti non ammettono l'uso di attributi, neanche negativi, in riferimento all'*En sof*, ma Dio nel suo manifestarsi nelle *sefirot* può essere pensato in termini di attributi positivi. Il Dio vivente della Bibbia e della religione è la divinità che si manifesta nelle *sefirot*. Nella Bibbia si fanno solo accenni all'*En sof*, dal momento che nient'altro che un completo silenzio è ammissibile riguardo a questo aspetto della divinità. Un tardo qabbalista si spinse sino ad affermare che, a rigor di termini, è improprio anche l'uso di un termine negativo come *En sof* (cfr. I.S. Ratner, *Le-or ha-Qabbalah*, Tel Aviv 1961, p. 39). Quando lo *Zohar* fa indirettamente riferimento all'*En sof*, l'espressione usata è «Nessun pensiero ti può afferrare» (*Tiqqune Zohar*, seconda introduzione).

Le *sefirot* rappresentano vari aspetti della vita della divinità, ad esempio sapienza, giustizia e misericordia. Sono fra loro combinate in ordine assai complesso e i mondi inferiori, compreso l'universo finito, materiale, vengono tenuti sotto controllo per mezzo loro; l'intero ordine è visto come una grande catena di esseri, dal più alto al più basso e di nuovo al più alto, fino ad arrivare all'*En sof*. Nel regno delle *sefirot* esistono un principio maschile e uno femminile, nozione mitologica profondamente criticata dagli avversari della Qabbalah, medievali e moderni, che la ritenevano dottrina d'importazione vicina all'idolatria, estranea all'Ebraismo (cfr. i *responsa* di Yiṣḥaq ben Sheshet Perfet, *Rivash*, cur. I.H. Daiches, New York 1964, n. 157; e S. Rubin, *Heidenthum und Kabbala*, Wien 1893). Il principio maschile è rappresentato dalla *sefirah* chiamata Tif'eret («bellezza, magnificenza»), il principio femminile dalla *sefirah* chiamata Malkhut («sovranità, regno»). Il matrimonio sacro tra i due significa che nell'alto esiste completa armonia e che la grazia divina può riversarsi su tutta la creazione. Ma il flusso della grazia divina dipende dalle azioni dell'uomo, poiché egli è meravigliosamente forgiato a immagine di Dio. Così nello schema qabbalistico Dio ha fatto dipendere il compimento dei suoi fini dalla condotta dell'uomo; in questo senso non soltanto l'uomo ha bisogno di Dio, ma anche Dio ha bisogno dell'uomo.

La *sefirah* chiamata Malkhut, l'elemento femminile, è conosciuta anche come Shekhinah. Termine originariamente rabbinico (che esprimeva la costante presenza di Dio, da una radice che significava «abitare»), la *shekhinah* viene a designare per i qabbalisti una persona della divinità. L'idea rabbinica dell'esilio della

Shekhinah, che in origine denotava semplicemente l'esilio di Dio con Israele, significa per i qabbalisti che fino all'avvento del Messia c'è un equilibrio instabile, l'elemento femminile è esiliato da quello maschile e una parte di Dio è, per così dire, esiliata da Dio. È compito dell'uomo sulla terra reintegrare la Shekhinah e liberarla dal suo esilio.

Inoltre, l'espressione rabbinica «il Santo, sia egli benedetto» è riferita a Tif'eret, il principio maschile. I qabbalisti delle generazioni successive introdussero una formula mistica da recitarsi prima di una buona azione e di un atto religioso, in cui il fedele dichiara: «Faccio questo per l'unificazione del Santo, sia egli benedetto, e della sua Shekhinah».

Nella letteratura qabbalistica della scuola di Isaac Luria (1534-1572), gli elementi mitologici si fecero ancora più pronunciati. Nella Qabbalah lurianica, il processo attraverso il quale l'*En sof* esce dal non manifesto è anteriore all'apparizione delle *sefirot*. Il primo atto dell'*En sof* (nonostante i qabbalisti affermino che questi processi divini avvengono al di là del tempo) è quello del *ṣimṣum* («ritiro, contrazione»). L'*En sof* dapprima «si ritira da se stesso in se stesso», per lasciare uno «spazio vuoto» in cui le *sefirot* possano emergere separatamente; l'Infinito si fa autolimitante, così da rivelarsi come molteplicità di potenze. L'intero processo viene concepito come flusso della luce dell'*En sof* e della sua successiva contrazione, come se l'Infinito potesse soltanto produrre una limitazione e, alla fine, un universo finito, tramite un Dio che si concede gradualmente, si potrebbe quasi dire dolorosamente, per produrre ciò che è al di fuori di sé.

In una versione, diffusa in alcuni circoli lurianici, ma rifiutata da altri, il fine del *ṣimṣum*, nel produrre ciò che non è Dio, è la purificazione di Dio dal male latente nel suo essere (cfr. I. Tishby, *Torat ha-ra'we-ha-qelippah be-qabbalat ha-Ari*, Jerusalem 1984). Non c'è da meravigliarsi se simile nozione, profondamente anticonformista, venne ad occupare un ruolo affatto periferico nel pensiero dei qabbalisti.

Nel XVIII secolo il movimento mistico dello Hasidismo, in particolare il ramo più speculativo del movimento, noto come Habad, tendeva ad un'interpretazione panenteistica dell'idea di *ṣimṣum*. Il *ṣimṣum* non avviene realmente, data l'incapacità dell'Infinito di subire limitazioni; il *ṣimṣum* rappresenta semplicemente una proiezione della luce divina, tale che le creature finite sembrano dotate di esistenza separata. L'unica vera realtà è Dio. C'è una differenza fondamentale tra questa visione panenteistica («tutto è in Dio»), o acosmica, e quella del panteismo («tutto è Dio»). Nel pensiero panteistico di Baruch Spinoza (1632-1676), Dio è il nome dato alla totalità delle cose. Dio è l'universo e l'universo è Dio. Nel pensiero Habad, senza Dio non potrebbe esistere l'universo, ma senza l'universo Dio sarebbe ancora in realtà lo stesso, immutabile; infatti, Dio resta immutato anche dopo la creazione dell'universo, poiché dal punto di vista di Dio non c'è universo.

I rabbini tradizionalisti e i capi della comunità, i *mitnaggedim* («antagonisti»), consideravano la visione hasidica una volgare eresia. Secondo loro il verso che afferma che la terra intera è ricolma della gloria di Dio (Is 6,3) significa soltanto che la provvidenza di Dio si estende su tutto e che la sua gloria è percepibile attraverso la sua manifestazione nel mondo. Secondo l'interpretazione dello Hasidismo speculativo, il verso significa invece che esiste soltanto la gloria di Dio come fine ultimo.

Nell'opera classica *Tanya'* (*Sha'ar ha-yiḥud we-ha-emunah* 1), del fondatore della scuola Habad, Shne'ur Zalman di Lyady (1747-1813), Dio viene descritto come un sole e come una difesa. I raggi del sole sono essenziali alla vita, ma la visione del sole deve essere schermata in una certa misura, perché le creature terrene possano sopportarne il fulgore. Nel sole stesso, tuttavia, i raggi si perdono nella sua immensa luce. Analogamente, le creature finite possono godere dell'esistenza soltanto perché la luce divina è schermata. Esse sono come i raggi del sole separati dal sole. In realtà, l'analogia è del tutto inesatta, disce Shne'ur Zalman, poiché la luce divina pervade tutto. Dal punto di vista di Dio, le creature finite sono come i raggi del sole nel sole stesso, dove non godono affatto di un'esistenza separata. Il verso «Conosci questo giorno e riponilo nel cuore, che il Signore è Dio lassù in cielo e quaggiù in terra e non ce n'è alcun altro» (Dt 4,39) significa, secondo Shne'ur Zalman, non solo che non ci sono altri dei, ma che non c'è alcuna realtà ultima al di fuori di Dio; significa che l'unità di Dio, considerata dai pensatori medievali nel senso della sua unicità, non ammette una reale molteplicità di esseri, ma solo un unico vero essere.

Teorie moderne. I moderni pensatori ebraici hanno dovuto affrontare le sfide al teismo tradizionale lanciate dal pensiero moderno. Dal Rinascimento in poi in Occidente l'attenzione si è spostata da un universo teocentrico a un universo antropocentrico; l'infallibilità della Bibbia venne messa in discussione; l'idea di rivelazione come trasmissione di nozioni infallibili su Dio parve meno convincente; Kant e i suoi discepoli si chiesero se la ragione umana fosse in grado di provare l'esistenza di Dio. La nascita della scienza moderna tendeva a favorire le filosofie meccanicistiche dell'esistenza e, in tempi più recenti, sia la filosofia linguistica che l'esistenzialismo, ciascuno a suo modo, misero in discussione tutta la metafisica. Nonostante gli Ebrei abbiano cominciato a diventare parte della so-

cietà occidentale e ad assimilarne gli schemi di pensiero solo alla fine del XVIII secolo, i moderni pensatori ebrei sono stati influenzati dalle nuove tendenze del pensiero occidentale, che li hanno costretti a rivedere le concezioni tradizionali su Dio. Il risultato è stata l'adozione di diverse prese di posizione nei confronti del teismo, dalla riaffermazione della tradizione a una sua radicale trasformazione in termini naturalistici. In ogni caso, il vocabolario usato, da allora in poi, è stato quello del pensiero moderno, anche per interpretare la tradizione.

Tra i pensatori ebrei del XX secolo, Mordecai Kaplan (1881-1983) è il più risoluto tra i naturalisti. Per Kaplan e i suoi discepoli Dio non è soprannaturale, personale, ma è il potere dell'universo volto alla giustizia. Kaplan sostiene che gli uomini alludevano in realtà a questo potere quando parlavano di Dio, anche se, in epoca prescientifica, espressero la loro fede in un Essere supremo, creatore del mondo, sul quale esercita la sua provvidenza. La fede in Dio non implica la fede in un essere al di fuori dell'universo, ma l'affermazione che l'universo stesso è costituito in modo tale da far trionfare il perseguimento della giustizia. Dio è il potere che garantisce la salvezza, non in termini di esistenza ultramondana, ma di arricchimento della personalità umana al più alto grado di evoluzione.

Martin Buber (1878-1965), il più famoso esistenzialista religioso ebreo, sottolinea, invece, l'aspetto personale della divinità. Secondo Buber, quando l'uomo ha un rapporto basato sull'Io-Tu con il suo prossimo e con il mondo in generale, incontra nel suo dialogo il Tu di Dio. Mentre i pensatori medievali dedicarono una parte significativa del loro pensiero alla riflessione sulla natura di Dio, Buber rifiuta tale speculazione, perché futile discorso cosmico, irrilevante per la vita della fede. Di Dio non si può parlare, ma lo si può incontrare, come una persona ne incontra un'altra. Franz Rosenzweig (1886-1929) presenta un analogo atteggiamento esistenzialista. Per Rosenzweig, nell'universo ci sono tre elementi: Dio, il mondo e l'uomo. La religione, nella fattispecie l'Ebraismo, congiunge questi tre elementi attraverso il processo di rivelazione, di creazione e di redenzione.

Avraham Yiṣḥaq Kook (1865-1935), qabbalista e primo rabbino capo della Palestina, ha un concetto di Dio del tutto tradizionale, ma accetta la teoria dell'evoluzione, ritenendola in perfetta armonia con la visione qabbalistica. L'intero universo è in movimento e l'uomo ascende continuamente a livelli superiori, per incontrare alla fine Dio. Abraham Joshua Heschel (1907-1972), fortemente influenzato dallo Hasidismo, sottolinea l'importanza del senso di meraviglia nel cammino verso Dio. Poiché l'universo è pervaso di meraviglie, esprime la gloria meravigliosa del suo creatore, che, nel titolo dell'opera di Heschel, è «Dio in cerca dell'uomo». Il Dio di Heschel è partecipe delle sofferenze umane. Egli è il Dio dei profeti ebrei, intimamente coinvolto nelle umane vicende, non una fredda astrazione priva del potere di salvare.

Più di qualunque altro evento, l'Olocausto, in cui perirono sei milioni di Ebrei, costrinse i pensatori religiosi ebrei a riesaminare la dottrina secondo la quale Dio agisce nella storia umana. Gli sforzi compiuti da pensatori medievali come Yehudah ha-Lewi e Maimonide per spiegare il male presente nella creazione di Dio risultavano, per molti, totalmente inadeguati a rendere ragione dell'enormità della catastrofe. Alcuni pensatori contemporanei si appellano all'idea, presente nelle antiche fonti, che ci sono periodi in cui il volto di Dio è nascosto, quando Dio abbandona il suo universo al caso, se non al caos, e si nasconde, perché l'umanità l'ha abbandonato. C'è una certa riluttanza, tuttavia, ad approfondire tali idee, dal momento che sembrano condannare coloro che furono distrutti, incolpando, in un certo modo, le vittime. È stata chiamata in causa anche la difesa del libero arbitrio da parte di alcuni pensatori contemporanei, sia ebrei (Avraham Yiṣḥaq Kook, Milton Steinberg, ecc.) sia non ebrei (per esempio John Hick). Perché l'uomo sia libero e possa compiere in libertà la scelta di incontrare il suo Dio, il mondo deve essere un luogo in cui il male è possibile, anche se il prezzo può sembrare troppo alto.

Nessuna di queste teorie ha fornito all'Ebraismo contemporaneo una risposta adeguata al problema del male. La tendenza più comune tra coloro che credono in Dio è quella di fare affidamento sulla fede piuttosto che sulla ragione; l'uomo trova difficile credere in Dio, ma ancora più difficile accettare un universo privo di razionalità. L'unico pensatore ebreo di rilievo che ha accettato, almeno in parte, la teologia della «morte di Dio» è Richard Rubinstein.

Ciascuno a modo suo, gli altri riaffermano la figura tradizionale di un Dio che esiste e provvede, anche se, come Kaplan, nell'interpretarne il significato si discostano da tale raffigurazione. I pensatori ortodossi accettano l'idea tradizionale nella sua interezza, compresa la credenza che la Torah, data da Dio, è la strada che porta alla vita eterna e che alla fine Dio interverrà direttamente anche sulla terra, inviando il Messia a redimere il popolo ebraico e l'intera umanità. Anche i pensatori che appartengono al movimento della riforma accettano l'idea che la storia umana stia procedendo verso il suo culmine, ossia il riconoscimento di Dio e l'instaurazione del suo regno; essi non parlano tuttavia di un Messia personale, ma dell'alba di un'età messianica.

BIBLIOGRAFIA

Ci sono tre opere di teologia generale ebraica che trattano la dottrina ebraica di Dio con riferimenti bibliografici completi per uno studio ulteriore. K. Kohler, *Jewish Theology Systematically and Historically Considered* (1918), con nuovo materiale di J.L. Baron, New York 1968, è un'opera che ha fatto scuola, ma ormai superata e fortemente influenzata dal pensiero protestante dei primi decenni del XX secolo. S.S. Cohon, *Jewish Theology. A Historical and Systematic Interpretation of Judaism and Its Foundations*, Assen 1971, e il mio *A Jewish Theology*, New York 1973, sono più adeguati, in quanto prendono in considerazione tendenze più recenti del pensiero teologico.

Sulle concezioni rabbiniche, A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, 1927, rist. New York 1968, esame dettagliato dei nomi di Dio nella letteratura rabbinica, compiuto da un esperto di questa letteratura. G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of Tannaim*, I-III, 1927-1930, II, rist. Cambridge/Mass. 1970, con numerose informazioni di uno studioso non ebreo circa le prime discussioni rabbiniche su Dio e sul suo rapporto con Israele. S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, elegante trattazione accademica dell'argomento. Abbondante materiale si trova in C.G. Montefiore e H. Loewe (curr.), *A Rabbinic Anthology*, 1938, rist. Philadelphia 1960, in cui un ebreo della riforma e un ebreo ortodosso discutono dei loro punti di vista anche nei confronti delle formulazioni rabbiniche; studio che tende in qualche punto all'apologia, per cui va utilizzato con una certa prudenza.

Non esistono lavori dedicati specificamente a Dio nella filosofia ebraica medievale, ma l'argomento viene ampiamente trattato in due testi storici: I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1916; e J. Guttmann, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York 1964. Per il pensiero di Maimonide sull'argomento, è indispensabile la sua *Guida dei perplessi*, trad. ingl. e introd. di Shlomo Pinès, Chicago 1963. Sulla letteratura qabbalistica e sullo Hasidismo, è essenziale G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, rist. New York 1961.

Utili sintesi contemporanee sono: M. Steinberg e A.A. Cohen (curr.), *Anatomy of Faith*, New York 1960, che compara, tra l'altro, il pensiero ebraico moderno col pensiero cristiano; J.B. Agus, *Modern Philosophies of Judaism*, New York 1941, buona analisi del pensiero di Buber, Rosenzweig, Kaplan e di altri pensatori ebrei moderni; infine, il mio *Jewish Thought Today*, New York 1970, è un'antologia commentata con una sezione dedicata a Dio.

LOUIS JACOBS

DOV BER DI MEZHIRICH (circa 1704-1772), maestro hasidico e guida del movimento a partire dal 1760. Studioso e qabbalista ascetico sin dalla giovinezza, Dov Ber avvertì che qualcosa mancava al rigido regime di studio, digiuno e mortificazione personale che nella sua epoca forniva i parametri per un'intensa spiritualità ebraica. Secondo la tradizione fu un uomo fisicamente fragile, reso in parte tale dall'iniziale volontaria abnegazione.

Verso la metà del XVIII secolo, Dov Ber fu soggetto all'influenza di Yisra'el ben Eli'ezer (1700-1760), il Besht, guaritore errante e maestro popolare, nonché figura cardine del movimento di rinnovamento spirituale che riscontrò un certo successo tra gli Ebrei in Podolia. Il Besht, pur essendo decisamente meno istruito nella scienza rabbinica rispetto a Dov Ber, era un personaggio carismatico, dotato di una innata disposizione mistica, che era probabilmente entrato in possesso dei poteri sovrannaturali della percezione. Il loro incontro trasformò la vita di Dov Ber. Il Besht insegnava una religione centrata sull'immanenza divina, sulla palpabile presenza di Dio in ogni luogo, in ogni momento e nell'anima di ogni uomo. Nel suo insegnamento Dov Ber sentì animarsi la propria vita religiosa, e si liberò dalle eccessive pretese del suo iniziale ascetismo. [Vedi *BESHT*].

Anche se la morte del Besht diede origine ad una lotta per la direzione del movimento, la maggior parte dei discepoli del maestro seguì Dov Ber quando trasferì il centro di insegnamento hasidico più ad ovest, a Mezhirich, in Volinia, dove prestò servizio come predicatore (*maggid*). Nei dodici anni in cui fu alla testa del movimento, Dov Ber attirò allo Hasidismo un fulgido gruppo di giovani ricercatori, molti dei quali divennero di diritto importanti maestri, capi e autori. Tra questi vi sono personaggi hasidici molto noti, come Menaḥem Mendel di Vitebsk, Shne'ur Zalman di Liadi, Levi Yiṣḥaq di Berdichev, Elimelekh di Lizhensk e Aharon di Karlin. Fu Dov Ber ad inviarli in altre città perché diffondessero il messaggio hasidico nelle comunità ebraiche dell'Europa orientale, ed è in larga misura dovuto alla sua influenza se lo Hasidismo è divenuto una forza diffusa e importante nella storia ebraica. La sua morte nel 1772 coincise con la polemica e le scomuniche sollevate per la prima volta contro gli *ḥasidim* da parte della autorità rabbiniche.

Dov Ber fu un mistico inebriato dalla sola idea della *devequt* («unione a Dio») come ritorno ad uno stato di iniziale annullamento. Diffuse una dottrina panenteistica che rasentava l'acosmismo: il Dio trascendente riempie anche tutto il mondo; la sua forza vitale è l'unica energia presente in tutto ciò che è. L'aspetto esteriore dell'uomo e di tutta la realtà non è altro che l'abito infinitamente mutevole di Dio. Non appena il devoto impara a trascendere simili apparenze, egli troverà solo l'Uno, quel nulla che è di fatto l'unico Essere. Paradossalmente, questo immanentismo dal forte carattere astratto venne spesso combinato a metafore religiose del tutto personalistiche. Dio è spesso descritto

da Dov Ber come un padre che diminuisce l'intensità della sua presenza nel mondo, un processo che viene chiamato *ṣim-ṣum*, allo stesso modo in cui un genitore paziente riduce la complessità di un concetto nel tentativo di comunicarlo al suo amato figlio.

Gran parte dell'opera di Dov Ber si concentra sulle questioni della devozione. Egli insegnò che la preghiera corretta doveva essere per la Shekhinah (la presenza divina in esilio) e che la supplica per se stessi era sintomo di egoismo. La preghiera, come praticata nella cerchia di Mezhirich, consisteva in una ascesa estatica alla *devequt*, con gli aspetti esteriori del culto in seguito accantonati poiché il fedele, pur continuando a recitare la liturgia prescritta, si beava nello splendore della presenza di Dio. Le altezze di una simile preghiera confinavano con quelle profetiche; c'erano momenti in cui la voce del fedele era tacitata, poiché «la Shekhinah parlava tramite la sua bocca».

A differenza dei mistici ebrei precedenti, che tendevano ad evitare formulazioni unitive nel discutere delle loro esperienze, Dov Ber sostenne liberamente l'unione con il divino. L'anima umana, interamente identificata con la *shekhinah*, la più bassa delle dieci emanazioni divine, doveva far ritorno alla *ḥokhmah*, o sapienza primordiale, la più elevata tra le dieci, spesso indicata con il nome *'En*, che rappresenta il nulla divino. In questa azione di mistico annullamento di sé, l'uomo fungeva da canale attraverso il quale tutta l'energia divina rilasciata nella creazione era ricondotta alla sua fonte, realizzando un'anticipazione della redenzione finale.

Nell'insegnamento di Dov Ber, l'urgenza messianica che caratterizza gran parte della Qabbalah precedente viene accantonata o «neutralizzata»; l'atto immediato e decisamente individuale della *devequt* pare mitigare il bisogno di uno sforzo collettivo e ad ampio raggio per il *tiqqun*, o redenzione cosmica. Questa neutralizzazione venne resa possibile anche da una prospettiva che rifiutava la definitiva realtà del male, considerato un'illusione che si ergeva come ostacolo temporaneo alla nostra visione di Dio.

Gli insegnamenti di Dov Ber vennero curati dai suoi studenti e pubblicati dopo la sua morte nel *Maggid devarav le-Ya'aqov* (1784), nella *Or Torah* (1804) e nella *Or ha-emet* (1899). Egli viene spesso citato in molti scritti dei suoi discepoli e la sua decisiva influenza si avverte nella letteratura hasidica successiva.

BIBLIOGRAFIA

R.S. Uffenheimer (ed.), *Maggid devaraw le-Ya'aqov*, Jerusalem 1976. Altre opere di Dov Ber sono disponibili in ristampe di edizioni tradizionali. Anche se nessuna opera di Dov Ber in quanto tale è stata tradotta in inglese, il lettore può farsi un'idea dei suoi insegnamenti attraverso le opere del suo discepolo Menaḥem Naḥum di Chernobyl: cfr. A. Green (trad.) *Upright Practices*, New York 1982 e *The Light of the Eyes*, New York 1982. Il pensiero di Dov Ber è al centro dell'importante studio di R.S. Uffenheimer, *Ha-ḥasidut kemisṭiqah*, Jerusalem 1968. Per la biografia cfr. S.A. Horodetzky, *Ha-ḥasidut we-ha-ḥasidim*, Tel Aviv 1951, I, pp. 75ss.

ARTHUR GREEN

EBRAISMO. [Questa voce include una panoramica generale sulle origini e sull'evoluzione della tradizione religiosa ebraica e sette studi storici incentrati sullo sviluppo dell'Ebraismo nelle principali regioni della Diaspora:

Panoramica generale;

L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale fino al 1492;

L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale dal 1492 in poi;

L'Ebraismo in Asia e Africa nordorientale;

L'Ebraismo nell'Europa meridionale;

L'Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale fino al 1500;

L'Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale dal 1500 in poi;

L'Ebraismo nell'emisfero occidentale;

Oltre alle voci pertinenti all'argomento in discussione indicate nei rimandi, vedi anche le biografie dei principali personaggi qui menzionati].

Panoramica generale

I pensatori ebrei contemporanei dissentono radicalmente sulla natura dell'Ebraismo e persino sull'opportunità dell'impiego del termine. Al giorno d'oggi le interpretazioni dell'Ebraismo variano dal fermo tradizionalismo al radicale universalismo. Gli stessi tradizionalisti sono in forte disaccordo in merito alla prospettiva di una concessione alla modernità. Gli ortodossi conservatori si oppongono a questa concessione, mentre gli ortodossi moderni accettano ogni evoluzione culturale che non sia in contrasto con la rivelazione di Dio. Le discussioni sul ruolo del misticismo suscitano ulteriori contrasti. Altri Ebrei contemporanei hanno rifiutato l'ortodossia poiché la giudicano incompatibile con la pratica della democrazia e con le scoperte delle scienze naturali e sociali, in particolare della critica storica.

Alcuni tra gli Ebrei non religiosi sono umanisti che conciliano la loro condizione di Ebrei con i dettami della cultura contemporanea, specialmente dell'etica. Altri identificano l'Ebraismo con la cultura popolare ebraica. Il Sionismo e lo stato d'Israele rappresentano la laicizzazione dell'Ebraismo ai suoi massimi livelli.

Tra gli Ebrei religiosi liberali – vale a dire non ortodossi – si constatano quattro posizioni principali: 1) gli Ebrei che sentono un attaccamento etnico nei confronti dell'Ebraismo spesso avvertono che esso acquisisce un nucleo di spiritualità universale che, a sua volta, corrobora questo attaccamento; 2) gli Ebrei che aspirano ad una religiosità ebraica maggiormente disciplinata improntano la propria vita etnica alla legge ebraica, interpretata dinamicamente come una struttura in evoluzione nel corso della storia; 3) gli Ebrei che manifestano esigenze di razionalità sostengono che l'Ebraismo presenta una visione esclusiva dell'idea di monoteismo etico, una verità universale rafforzata dal loro spirito etnico; 4) gli Ebrei che adottano un approccio individualistico interpretano l'Ebraismo come un rapporto, un patto reciprocamente stipulato tra Dio e il popolo ebraico e rinnovato ad ogni generazione. Questa sezione approfondisce il Giudaismo postbiblico in chiave di espressione in evolu-

CENTRI DELL'EBRAISMO NELL'ANTICHITÀ
Cipro
Carchemis
Carran
Nisibis
Ninive
Hathar
ASSIRIA
Assur
Hamadan
Dura
Mari
Eufrate
Tigri
Giordano
Damasco
Dan
Gamla
Lago di Tiberiade
Bet Alfa
Samaria
Sichem
Gerico
Qumran
Gerusalemme
Mar Morto
En Gedi
Masada
Bersabea
Alessandria
Fustat
Hulwan
EGITTO
Nilo
Sinai
Pumbedita
Baghdad
Nehardea
Mahoza
Mata Mehasya
Sura
Babilonia
BABILONIA
Susa
Ur
Bassora
Città bibliche e centri ebraici nel periodo del Secondo Tempio
Principali comunità ebraiche ancora esistenti dopo il 70 d.C.
Centri di sviluppo del Talmud di Gerusalemme
Centri di sviluppo del Talmud Babilonese
0
100
200
300 km
30°
36°
42°
48°
40°
36°
32°
28°

zione del patto del popolo ebraico con Dio, inteso dal punto di vista della religione liberale.

Dalla Bibbia al Giudaismo rabbinico

In base ai dati in nostro possesso è piuttosto difficile ricostruire l'evoluzione dal Giudaismo biblico al Giudaismo rabbinico, nonostante il parziale contributo del biblico *Libro di Daniele*. A partire da Esdra e Neemia (figure guida ebraiche della metà del V secolo a.C.) fino ai primi rabbini (le autorità menzionate nel Talmud) nella prima metà del I secolo d.C., le fonti ebraiche tradizionali a cui viene attribuita una certa autorevolezza forniscono una scarsa quantità di informazioni storiche verosimili. Le congetture degli studiosi possono colmare questa lacuna, ma, dal momento che la loro validità affonda le sue radici in fondamenti ermeneutici che spesso mutano, è preferibile destinare agli storici tutte le speculazioni in merito. [Vedi *GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ*].

I rabbini stessi attestavano un'ininterrotta trasmissione della tradizione autorevole, della Torah nel senso più ampio del termine, da Mosè a Giosuè agli anziani, ai profeti e infine agli immediati predecessori dei rabbini (*Avot* 1,1). Con questa asserzione essi intendevano sottolineare che, insieme con la Torah scritta (i primi cinque libri della Bibbia, noti anche come Pentateuco o Legge), Mosè tramandò anche la Torah orale, o legge orale, che includeva insegnamenti concreti (legali e non legali) come pure i metodi opportuni per perpetrare un ulteriore sviluppo della tradizione della Torah. In qualità di eredi e studiosi della legge orale (e scritta), i rabbini si arrogavano il ruolo di autorevoli sviluppatori dell'Ebraismo.

Le moderne correnti di studi critici respingono totalmente questa prospettiva. In primo luogo, la Bibbia non fa menzione della legge orale. Inoltre è ragionevole supporre che la Torah sia stata sottoposta ad un processo di sviluppo storico. Quando, nel corso dei secoli, l'Ebraismo si sviluppò e subì delle trasformazioni, le generazioni successive avvalorarono questo processo spontaneo introducendo, con effetto retroattivo, la dottrina della legge orale.

Potremmo distinguere più chiaramente la combinazione di continuità e innovazione tipica del Giudaismo rabbinico prendendo in esame queste stesse caratteristiche nell'ambito dei suoi predecessori del tardo periodo biblico. Esdra e Neemia credono che Dio e il popolo d'Israele siano legati da un antico patto, a cui si sforzano di mantenere fede con le loro vite. Benché riconoscano che Dio domina il mondo intero, essi e i loro compagni ebrei di Babilonia manifestano una profonda devozione nei confronti di un centro geografico ritornando da una terra evidentemente più prospera per rifondare Gerusalemme e ricostruirvi il tempio di Dio. Hanno una visione etnica separatista, dal momento che rifiutano offerte di aiuto da parte dei Samaritani e impongono agli Ebrei di sesso maschile di ripudiare le proprie mogli pagane. Essi ripristinano nei particolari il culto del Tempio e insistono sull'osservanza del sabato. Ma il loro Ebraismo implica sensibilità come pure rispetto della legge. Quando Neemia viene a sapere che alcuni individui riscuotono debiti in tempi di difficoltà, egli addita questa insensibilità come incompatibile con il rispetto dell'alleanza, ed essi si astengono.

Esdra e Neemia manifestano una nuova aspirazione religiosa: agire conformemente ai dettami del «libro della legge del Signore» (Ne 9,3). Nel corso di una solenne cerimonia pubblica, il libro viene letto a tutto il popolo, uomini, donne e bambini, e chiarito loro nei dettagli. Intorno alla metà del V secolo a.C., dunque, una tradizione scritta si è impossessata del posto in precedenza occupato da divinazione, profezia e insegnamento sacerdotale. [Vedi *ISRAELE, RELIGIONE DI*].

Circa tre secoli dopo, *Daniele* ci presenta un'altra prospettiva dell'Ebraismo del tardo periodo biblico. Daniele, l'ebreo esemplare, vive al di fuori della Terra d'Israele, in un ambiente di idolatri. Egli persevera nell'osservanza dei modelli ebraici prescritti in merito all'assunzione di cibo e bevande e alla preghiera, nonostante la minaccia di severe punizioni. Questo testo è contraddistinto da un marcato accento escatologico, come testimoniano le bizzarre visioni in esso contenute e le loro criptiche interpretazioni. In seguito alle funeste persecuzioni subite dal popolo santo, tra cui sono annoverate anche le guerre condottegli contro da potenze straniere, Dio interviene inviando un personaggio che sconfigge i suoi nemici e fonda il suo regno per l'eternità. Segue un periodo di giudizio universale che condanna i malvagi al biasimo perenne e destina i giusti alla vita eterna. L'aspettativa, tipica dei profeti biblici, di un re ideale, discendente del re Davide, che avrebbe un giorno promosso l'affermazione della giustizia, della misericordia e del riconoscimento di Dio nel mondo intero, ha qui conosciuto un significativo ampliamento.

Il Giudaismo dei rabbini

Il Giudaismo rabbinico si presenta come una matura evoluzione nel suo più antico documento databile, la Mishnah, una raccolta di tradizioni ebraiche redatta intorno al 200 d.C. [Vedi *MISHNAH E TOSEFTA*]. Possiamo integrare il suo testo scritto in uno stile scarno consultando le più approfondite opere classiche del rabbinismo, il Talmud e il Midrash. Il Talmud – essen-

zialmente una raccolta di discussioni rabbiniche sulla Mishnah – ci è pervenuto in due forme: il Talmud di Gerusalemme (*Yerushalmi*), redatto intorno al 400 d.C., e il Talmud babilonese (*Bavli*), compilato intorno al 500 d.C. e considerato il più autorevole dei due. [Vedi *TALMUD*]. Il Midrash si compone di testi omiletici e altri scritti esegetici sulla Bibbia, la cui più antica compilazione risale ad un periodo compreso tra il III e il VI secolo d.C. I rabbini muovono da una convinzione secondo la quale la ricostruzione del Tempio, distrutto dai Romani nel 70 d.C., avrà luogo soltanto nei «giorni del Messia». Essi fanno riferimento al culto del Tempio principalmente come fondamento per la memoria e la speranza e come materiale di studio. Il loro Giudaismo è imperniato sulla Torah, in particolare sulla Torah orale. Se esaminate criticamente, le caratteristiche distintive del Giudaismo rabbinico rispecchiano un'evoluzione creativa e nello stesso tempo una disciplinata continuità con il passato.

Una innovazione strutturale promossa dai rabbini permette un comodo approccio al loro Giudaismo. Essi si avvalgono di sistemi di istruzione paralleli che si sostengono a vicenda, la *halakhah* («la via», la legge, l'indispensabile modello di vita), e l'*aggadah* (ogni altro insegnamento, incluse la tradizione, la predicazione, la speculazione e la teologia). Entrambe sono considerate Torah, termine che letteralmente significa «precetto di Dio». Nei testi rabbinici frequentemente troviamo questi due sistemi organicamente intrecciati, benché ad essi vengano attribuiti differenti livelli di autorevolezza. Nell'ambito della *halakhah*, i rabbini, per risolvere ogni disaccordo o dibattito, cercano di seguire una linea coerente e di stabilire quali comportamenti rientrano nei canoni della legge (il tribunale rabbinico può infliggere pene severe ai trasgressori). Per contrasto, il campo di applicazione dell'*aggadah* è indeterminato. I rabbini danno l'impressione di dilettarsi a trovare modi ingegnosi per suscitare l'attenzione dei propri colleghi con le loro fantasiose esegesi e massime. Pur in tutta la loro incoerenza e contraddizione, anche questi insegnamenti rientrano nell'ambito della legge orale. [Vedi *MIDRASH E AGGADAH*].

Il modello di vita dei rabbini. Per i rabbini, il patto comporta l'adozione di un modello di vita devoto a Dio più che l'adesione ad una dottrina specifica. Tutte le successive varietà di Ebraismo – comprese le forme moderne, nonostante le radicali differenze – si sono riallacciate a queste esigenze spirituali. Un esame dell'Ebraismo, quindi, dovrebbe prendere le mosse da alcuni accenni al modello di vita rabbinico. La trattazione che segue illustra le norme fissate nei testi autorevoli rabbinici più che la pratica effettivamente seguita dalla comunità durante il periodo rabbinico, a proposito della quale non ci è pervenuta alcuna fonte diretta indipendente.

Responsabilità dell'individuo. La maggior parte della letteratura rabbinica concentra la propria attenzione sulle modalità di comportamento che qualunque ebreo deve osservare per consacrare la propria vita. Le femministe hanno giustamente rilevato che i rabbini individuano il destinatario principale dei precetti divini nell'uomo, laddove la donna è considerata essenzialmente una sua appendice. Dunque gli uomini stabiliscono i doveri delle donne secondo la *halakhah*, e benché ogni uomo sia in grado di ottenere i requisiti necessari per potersi assumere queste decisioni, tradizionalmente le donne non ne hanno la facoltà. I rabbini attribuivano alle donne un ruolo relativamente rilevante sia a livello individuale che nell'ambito di comunità. Nondimeno, in base a criteri di parità sessuale, la distinzione di doveri tra le donne e gli uomini, che sono considerati la norma, infligge alle donne una perdita di dignità e importanza.

A parte il delicato tema delle distinzioni sessuali, il Giudaismo rabbinico è eminentemente democratico. Esso richiama tutti gli Ebrei al conseguimento delle stesse virtù: giustizia nelle proprie azioni, misericordia d'animo e formazione della mente. Può lasciare in disparte malvagi e ignoranti, ma non esclude che essi possano cambiare e raggiungere il più alto livello di santità. L'ingresso nella sacra schiera degli eletti, vale a dire il rabbinato, rimane accessibile ad ogni uomo, e non si individua alcuna concreta barriera tra i rabbini e gli altri Ebrei.

In seguito alla distruzione del Tempio, il Giudaismo rabbinico fece di ogni ebreo comune un «sacerdote», trasformando molti rituali un tempo connessi con il culto del Tempio in mezzi per santificare la propria vita quotidiana, in casa o nella piazza del mercato. Prima di assumere cibo o dopo aver espletato le proprie funzioni corporali, ognuno era tenuto a lavarsi le mani secondo un rituale e a pronunciare una benedizione. Ogni mattina e pomeriggio – i momenti del sacrificio nel Tempio – gli uomini praticavano il culto secondo un preciso schema liturgico (una funzione serale fu aggiunta successivamente). Al mattino, gli uomini recitavano le proprie preghiere indossando filatteri (ebr. *tefillin*), cioè piccoli astucci di pelle contenenti citazioni bibliche, sulla testa e al braccio (gli Ebrei molto devoti li indossavano tutto il giorno). Allo stipite d'ingresso della casa di ogni ebreo era appesa una piccola custodia, la *mezuzah*, che conteneva testi della Torah. Una speciale frangia su un lembo del vestito di un uomo serviva a ricordargli la sua responsabilità nei confronti di Dio.

La tavola di ogni ebreo divenne un altare. Ciò che vi si accostava doveva essere ritualmente accettabile, *ka-*

sher. L'elenco dei cibi proibiti dalla Torah fu ampliato dall'interpretazione rabbinica. Gli animali dovevano essere abbattuti in modo pietoso e religiosamente accettabile, e le loro carcasse dovevano essere esaminate per scongiurare il rischio di malattie. La legge rabbinica estese la proibizione biblica che prescriveva di non cuocere un capretto nel latte della madre vietando la mescolanza di qualunque tipo di carne con qualsiasi derivato del latte. [Vedi *KASHERUT*]. Essa imponeva anche svariate benedizioni da pronunciare prima di mangiare pane, frutta, cereali, verdure e diversi altri cibi. Dopo un pasto, si doveva recitare una preghiera di ringraziamento più lunga, preferibilmente in comunità.

La pronuncia di benedizioni rappresentava una parte costante della giornata di un ebreo. L'ascolto di buone o cattive notizie; la visione del mare o di un albero in fiore, di una persona dall'aspetto bizzarro o di una meteora; spezie profumate; l'acquisto di un oggetto nuovo; il passaggio in un luogo dove si sia verificato un miracolo – tutte queste occasioni, e molte altre, richiedevano stringate parole di preghiera.

Anche la conduzione degli affari era caratterizzata da questa commistione tra profano e trascendente. I rabbini codificarono nei dettagli l'equivalente religioso del codice civile tipico della civiltà occidentale. Il patto prendeva in considerazione tematiche come il trattamento che il datore di lavoro doveva riservare ai propri dipendenti e le responsabilità che i dipendenti si assumevano di fronte al datore di lavoro; la definizione di ragionevoli incentivi al cliente e di illecita limitazione del commercio; la quantificazione di un giusto guadagno e la responsabilità di un venditore in merito alla fluttuazione dei prezzi; l'obbligo di fornire la propria testimonianza di fronte al tribunale rabbinico e la forma in cui dovevano essere redatti i contratti. Eventuali contenziosi tra Ebrei inerenti ad uno di questi argomenti dovevano essere portati di fronte al tribunale rabbinico, che aveva a disposizione dettagliati parametri in base ai quali amministrare la giustizia.

I rabbini consideravano lo studio quotidiano – fine a se stesso e in forma di osservanza rituale – un dovere religioso di enorme importanza. La minima esigenza poteva essere soddisfatta ricorrendo allo studio di versetti biblici selezionati e di passi degli scritti rabbinici, ma persino la liturgia incorporava numerosi testi di studio e vere e proprie letture della Torah. Inoltre, la conquista del sapere era fonte di apprezzamento da parte della comunità, un tipico esempio di costume sociale che rafforzava gli ideali rabbinici. I rabbini arricchivano la religiosità ebraica di una pletora di testi, e la loro forma di studio polemica e analitica rendeva la vita della comunità ebraica insolitamente verbale e cerebrale.

Dal momento che gran parte del materiale preso in esame dai rabbini non poteva essere efficacemente convertito in legge, essi ponevano a corollario dei loro precetti osservazioni personali in merito alle caratteristiche proprie di un individuo pio e di una comunità ideale. Al pari degli autori della Bibbia, aborrivano la menzogna, il furto, la perversione sessuale, la violenza e lo spargimento di sangue. Biasimavano la maldicenza, la calunnia, l'infedeltà, l'ingiustizia, l'insensibilità, l'arroganza e l'orgoglio. Lodavano l'operosità, l'onestà, la compassione, la carità, la fedeltà, l'umiltà, il perdono, la pietà e il timor di Dio. Confidando nel buon senso della comunità ebraica, esortavano gli individui a conquistarsi un «buon nome».

I rabbini non sottovalutavano le difficoltà che il tentativo di essere un buon ebreo comportava – tuttavia non dubitavano che, con l'aiuto di Dio, fosse più facile essere onesti che malvagi. Essi presentano l'uomo in eterno conflitto tra *yeṣer ha-ra'* (inclinazione a commettere il male) e *yeṣer ṭov* (inclinazione ad agire rettamente). Rappresentano la prima come un nemico inesorabile, astuto e instancabile che tenta di dominare la coscienza umana, contamina facilmente la sessualità e può essere debellata solo momentaneamente. Realisti com'erano, i rabbini ammettono che spesso l'inclinazione al male conduce al bene. La sua energia vincolante spinge gli uomini a sposarsi, a costruire case, a impegnarsi in proficui commerci e via discorrendo. Benché non si debba mai sottovalutare il potenziale distruttivo che essa esercita nei confronti della vulnerabilità di ognuno, gli uomini possono sfruttare parte dell'energia che essa emana per il proprio interesse e per compiere l'opera di Dio.

Ognuno ha le maggiori possibilità di sconfiggere o di sublimare l'«inclinazione a commettere il male» studiando, rimanendo pio, frequentando buone compagnie e soprattutto osservando la Torah. Tuttavia nulla ne garantisce l'annientamento, e l'ipocrisia ne facilita praticamente l'affermazione. Soltanto la morte pone fine alla contesa, e soltanto alla «fine dei giorni» l'«inclinazione a commettere il male» sarà debellata. Fino a quel momento, gli Ebrei seguiteranno a sollecitare l'aiuto di Dio, confidando nel fatto che, come la Bibbia insegna e i rabbini continuano a ripetere, Dio li assisterà nel loro tentativo di conseguire la purezza.

I rabbini non si aspettano che ciascuno rimanga senza peccato (persino Mosè, il loro modello, non era esente da colpe). Dopo aver commesso un peccato, un individuo dovrebbe praticare la *teshuvah*, «cambiamento» o «pentimento». Elaborando un tema biblico, i rabbini codificano le fasi attraverso le quali i peccatori possono risanare il proprio rapporto con Dio. Chi ha peccato deve prenderne coscienza e provare rimorso. Questo atteggiamento dovrebbe portare a confessare i

propri peccati innanzi a Dio e ad affrontare le proprie responsabilità. Ma la remissività non lascia energie per raggiungere la santificazione. Al contrario la colpa dovrebbe indurre a risarcire coloro a cui si è fatto un torto e a chiederne il perdono. Una volta raggiunto il fermo proposito di non ripetere il torto, si dovrebbe quindi invocare con fede la misericordia di Dio, dal momento che Dio apprezza queste manifestazioni della volontà umana e accoglie con piacere ogni iniziativa sincera, garantendo l'espiazione.

Non si deve necessariamente essere Ebrei per praticare la *teshuvah*, e i rabbini prescrivevano la lettura del *Libro di Giona* durante le celebrazioni dell'annuale giorno dell'espiazione per rammentare agli Ebrei che persino i malvagi cittadini di Ninive avevano un tempo osservato questa pratica. Anche per gli Ebrei la *teshuvah* non implica speciali riti o officianti sacri. Piuttosto, lo sforzo compiuto quotidianamente per adempiere alla Torah e i frequenti insuccessi comportano per l'individuo la pratica della *teshuvah* (in occasione dello Yom Kippur, il Giorno dell'Espiazione, il popolo ebraico compie, in un'unica sequenza di quattro cerimonie cultuali, una *teshuvah* collegiale). [Vedi *ESPIAZIONE (Concezioni ebraiche)*].

La famiglia nel Giudaismo rabbinico. I rabbini solitamente si riferiscono agli individui non come entità separate, bensì come componenti organicamente connesse con le loro famiglie e il loro popolo. A giudizio dei rabbini, il modello di vita ebraico sottintende innanzitutto il personale patto di un gruppo etnico con Dio e gli effetti che esso produce sulle vite dei singoli individui che compongono il gruppo. La famiglia ebraica riprende in scala ridotta la più numerosa comunità del patto.

I rabbini considerano il matrimonio un dovere religioso fondamentale, benché tollerino alcune eccezioni. Attraverso il matrimonio si assolve la prescrizione biblica che impone di generare figli. Dal momento che i matrimoni furono disciplinati alla loro epoca, i rabbini dispensano numerosi insegnamenti in merito a questo importante processo. Essi esortano fermamente gli uomini a sposarsi presto e ad unirsi con una donna di buona famiglia dalla personalità amabile. Caldeggiano la monogamia, ma non la impongono (essa fu infine resa obbligatoria dai saggi medievali). Subordinano l'avvenenza, l'amore, l'appagamento sessuale e persino la fertilità – tutti elementi di cui si compiacciono – al loro ideale di famiglia perfetta, *shalom*, che si realizza nella reciproca dedizione della coppia alla Torah.

I rabbini auspicano che un profondo sentimento d'amore sbocci tra gli sposi, ai quali è imposta la fedeltà coniugale (la legge talmudica delinea questa fedeltà sulla base della condotta della moglie; gli autori medievali sono inclini ad adottare parametri simili anche per i mariti). Presuppongono il predominio maschile nell'ambito della famiglia, ma raccomandano a mariti e padri un impiego moderato dell'autorità. Essi esprimono anche una lucida consapevolezza del ruolo critico, persino decisivo, ricoperto dalla moglie-madre all'interno della famiglia.

Nonostante questa esaltazione del matrimonio nell'ambito del loro modello di vita devota, i rabbini contemplavano l'eventualità del divorzio. Benché disdegnassero lo scioglimento di un nucleo familiare, essi non resero la pratica di divorzio burocraticamente impraticabile. Uomini e donne divorziati spesso si risposavano.

Fin dal periodo biblico, gli Ebrei vivevano la sterilità come un penoso tormento. Se gli Ebrei non hanno una discendenza, l'alleanza si estingue. Attraverso le generazioni future, tutta la devozione precedentemente testimoniata dal popolo ebraico trova presumibilmente il suo compimento. I bambini – in particolare i figli, nella visione rabbinica – sono perciò accolti come una solenne benedizione, e se, una volta cresciuti, si rivelano persone pie, rispettate all'interno della comunità, i loro genitori nutrono un'indicibile soddisfazione. Nell'eventualità che si dimostrino malvagi, i genitori li considerano una solenne punizione divina nei propri confronti. Alcuni rabbini interpretano le sofferenze causate dai figli come la peggiore delle manifestazioni divine.

Soltanto sporadicamente i rabbini dedicano attenzione ai doveri dei genitori nei confronti dei figli, forse perché credevano che il sentimento spontaneo, guidato dalle tradizioni popolari ebraiche, li avrebbe adeguatamente ispirati. Per contrasto, essi accordano ampio spazio alla definizione degli obblighi che i figli hanno nei confronti dei padri. Il rilievo conferito dai rabbini al quinto comandamento – «onora tuo padre e tua madre» – non rispecchia soltanto la loro deferenza nei confronti della saggezza e dell'esperienza, ma attesta il patto tra le generazioni che rinnova il patto tra Dio e Israele. I nomi propri ebraici accentuano questo rapporto di intimità, dal momento che ciascuno porta il nome di «figlio (o figlia) del tale» e in questo modo conserva per tutta la vita nella propria personalità l'impronta paterna.

Questi rapporti si realizzavano nell'ambito della casa di ogni ebreo, lo sfondo primario dell'osservanza ebraica nel suo sviluppo. In particolare nel caso in cui assumeva la veste di luogo deputato allo svolgimento dei propri affari, la casa conciliava i diversi aspetti della vita ebraica in un'unione che li rafforzava reciprocamente. [Vedi *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE EBRAICHE*].

La comunità ebraica e il popolo ebraico. Durante il

periodo rabbinico gran parte degli Ebrei era stanziata al di fuori della Terra di Israele, in seguito alla Diaspora, e all'incirca dal V fino al X secolo d.C. l'Ebraismo babilonese esercitò una preminente autorità religiosa. Per perseverare nella propria fede, gli Ebrei disseminati nei territori dell'impero partico e dell'impero romano trovarono vantaggioso vivere accanto ad altri Ebrei. Anche l'esperienza dell'antisemitismo contribuì ad affratellare gli Ebrei. Come sempre, sacro e profano si compenetravano a vicenda.

L'impegno assunto dalla comunità ebraica a permanere nel patto trovò la sua più evidente espressione nella liturgia legata alle quotidiane celebrazioni cultuali durante le quali si recitava la preghiera collettiva (la preghiera individuale obbligatoria ha origine da questa prescrizione comune). Era richiesta la presenza di un numero di almeno dieci maschi adulti che rappresentavano tutto il popolo ebraico. Nel corso della funzione mattutina dei giorni di lunedì, giovedì e sabato, delle festività e nei pomeriggi del sabato, il gruppo leggeva una sezione del rotolo della Torah, spesso seguita da una selezione tratta dai libri profetici. Se all'interno del gruppo era presente un individuo particolarmente erudito, egli poteva pronunciare un sermone.

Ogni uomo che possedesse le prerogative di preparazione necessarie poteva officiare la funzione o leggere dal rotolo. Diversi funzionari religiosi arricchivano la vita della comunità, ma la presenza di un rabbino non rappresentava un requisito indispensabile. Ricoprivano una funzione prioritaria un macellatore rituale (che garantisse la presenza di carne *kasher* – jiddish, *kosher*) e un maestro per i bambini. Dei fedeli volontari si occupavano della sepoltura dei morti e si assumevano altre simili incombenze della comunità.

Durante il periodo talmudico i rabbini non servivano la comunità, ma, come altri Ebrei, erano impegnati in alcune attività comuni. Quando all'interno della comunità era presente un rabbino, questi svolgeva le mansioni di studioso e di giudice insieme: esemplificava l'obbligo allo studio tipico della religione ebraica e si pronunciava su questioni attinenti alla legge ebraica, convocando un tribunale rabbinico (*bet din*) in caso di necessità. Le decisioni del *bet din* erano considerate parte della legge orale, e come tali assumevano un'autorità divina, tuttavia era possibile ricorrere in appello scrivendo ad uno studioso più erudito che poteva, in virtù dell'autorità conferitagli dalla sua sapienza e dalla sua devozione, dichiarare nullo il processo.

La vita della comunità era imperniata su alcune istituzioni. Una di esse, la sinagoga, che potrebbe aver preceduto le primissime generazioni di rabbini, era considerata come un surrogato del Tempio distrutto, con la preghiera nel ruolo di sostituto perfettamente adeguato del sacrificio e laici al posto dei sacerdoti. I rabbini rendevano anche possibile il funzionamento di una sinagoga ovunque vi fosse un numero sufficiente di persone, compresa una casa privata. Un insediamento numeroso poteva avere più comunità. Una comunità florida avrebbe costruito un edificio idoneo ad ospitare le attività della sinagoga. [Vedi *SINAGOGA*].

Un'altra istituzione era rappresentata dalla casa di studio, dove coloro che si dedicavano all'erudizione potevano trovare un posto in cui istruirsi e confrontarsi con altri studiosi della Torah. Spesso era ricavata in una stanza della sinagoga.

Il tribunale rabbinico, che era formato da tre eruditi, aveva una funzione più complessa che il semplice ascolto di casi significativi. Esso portava su di sé la responsabilità del benessere spirituale della comunità. In particolari situazioni, il suo potere esecutivo aveva pochi limiti, e poteva emanare provvedimenti che la comunità era tenuta ad osservare.

Le autorità rabbiniche della comunità condividevano il potere con gli organi di governo temporale. Le comunità ebraiche della Diaspora spesso godevano di notevole indipendenza legale, e i loro governanti non ebrei demandavano ai capi delle comunità l'esazione delle tasse, la regolamentazione del mercato e in generale la supervisione degli affari interni ebraici. Tutte queste questioni venivano affrontate ricorrendo ai precetti della Torah in merito alle concrete realtà sociali e politiche.

I capi della comunità, adempiendo ad un fondamentale obbligo contemplato dalla religione ebraica, raccoglievano e dispensavano la carità (il termine ebraico, *ṣedaqah*, significa letteralmente giustizia). Ciascun ebreo aveva dei doveri nei confronti di ogni altro ebreo, in particolare di coloro che necessitavano di assistenza. La raccolta e la distribuzione dei fondi erano attività tra le più onorevoli nell'ambito della comunità. In molte comunità la *ṣedaqah* era tenuta in tale considerazione che gli individui che ne fruivano la elargivano a loro volta.

Le distanze geografiche e le differenze culturali originarono delle distinzioni nella pratica ebraica tra i due nuclei ebraici principali, uno nella Terra d'Israele (sotto il dominio romano), e l'altro a Babilonia (sotto il dominio partico e, dopo il 226 d.C., sasanide). Non esisteva una singola istituzione che imponesse uniformità nella pratica o nella teoria. Al contrario, si sviluppò una forma di autorità relativamente indipendente. Di quando in quando, si presentarono sulla scena istituzioni o individui la cui dottrina e devozione ispiravano il rispetto di molti Ebrei. Con il tempo, i loro insegnamenti posero le basi per i successivi sviluppi dell'Ebraismo.

Nonostante la struttura aperta dell'Ebraismo di quest'epoca, i rabbini ostentavano un ben delineato senso

dell'unità e dell'identità del popolo ebraico, che era il solo beneficiario della legge di Dio e dunque arrecava una testimonianza unica a Dio. Deprecavano l'idolatria e giudicavano immorale tutto ciò che la riguardava. Dunque cercavano deliberatamente di distinguere e separare gli Ebrei dagli altri popoli. Ma la maggior parte dei rabbini accoglieva di buon grado le conversioni sincere. L'isolamento in cui gli Ebrei erano immersi rendeva problematica l'ospitalità nei confronti degli stranieri: gli Ebrei che si trovavano in viaggio potevano sempre contare sulla cordiale accoglienza delle altre comunità ebraiche, che, nonostante le diversità di costumi, certamente si uniformavano alla stessa Torah fondamentalmente nello stesso modo. [Vedi *POPOLO EBRAICO*].

Le tre dimensioni del tempo nella concezione ebraica. Gli Ebrei vivono in tre dimensioni temporali correlate: personale, storica-annuale ed escatologica. I momenti critici della vita di ogni individuo sono caratterizzati da rituali sacri. Nell'ottavo giorno dalla sua nascita, un neonato riceve il simbolo fisico del patto nel corso della cerimonia della circoncisione. A tredici anni egli si assume personali responsabilità per l'adempimento ai comandamenti, divenendo *bar miṣwah*. In occasione della conclusione dello studio di un testo classico, celebra l'evento con una piccola cerimonia. Il matrimonio è preceduto da un fidanzamento ufficiale. La stessa cerimonia nuziale è allestita in base alla disponibilità finanziaria della famiglia e ai parametri della comunità. La nascita di figli, l'esperienza della perdita di un congiunto e del lutto, lo scioglimento del matrimonio con il divorzio sono tutti eventi sociali che contemplano la partecipazione della comunità; molti di essi sono anche solennizzati dalla preghiera e dal rituale. [Vedi *RITI DI PASSAGGIO EBRAICI*].

Allo stesso modo preghiera e rituale caratterizzano i momenti importanti di ogni anno. I sei giorni lavorativi culminano nel riposo, nel culto, nello studio e nelle celebrazioni del sabato. Alla vigilia del venerdì (secondo il calendario ebraico, la giornata inizia al tramonto), la tradizione vuole che le donne accendano le candele del sabato e pronuncino al loro indirizzo una benedizione. Prima di consumare il pasto caratteristico del sabato, si recita una preghiera di consacrazione del vino. Al termine del sabato, si formula una benedizione rivolta al vino, alle spezie e ad un fuoco originato da diversi stoppini per distinguere il «tempo santo» della festività dal «tempo profano» della settimana, secondo un rituale chiamato Havdalah («separazione»). [Vedi *SABATO*].

L'anno ha inizio in autunno durante il periodo delle grandi festività. I solenni riti sinagogali di Ro'sh ha-Shanah celebrano la sovranità, la giustizia e la misericordia di Dio. I seguenti dieci giorni di penitenza culminano nella giornata di completo digiuno e di pratica del culto detta Yom Kippur, giorno dell'espiazione, durante il quale la comunità invoca il perdono promesso da Dio. Nel corso dell'anno si celebrano tre festività «di pellegrinaggio», Pasqua, Shavu'ot (festività delle settimane o Pentecoste) e Sukkot (Tabernacoli; festa delle capanne). In origine queste erano festività agricole nel corso delle quali tutti gli Ebrei giungevano in pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme, ma furono trasformate dai rabbini in rappresentazioni storiche: Pasqua celebra l'esodo dalla schiavitù d'Egitto, Shavu'ot la concessione della Torah e Sukkot il provvidenziale appoggio di Dio al popolo ebraico durante il viaggio nel deserto. Così, l'immutabile corso dell'anno diventa una rievocazione e un rinnovamento dell'esperienza storica unica del popolo ebraico.

La creatività dei rabbini valorizzò allo stesso modo le annuali festività minori. I rabbini istituirono una cerimonia contraddistinta da particolari salmi e preghiere e da una lettura selezionata dal rotolo della Torah per salutare l'inizio di ogni mese lunare. In occasione del giorno di digiuno di Tish'ah be-Av, che commemorava la distruzione del Tempio, prescrivevano la lettura di una sezione tratta dal *Libro delle Lamentazioni*. Rievocavano altri eventi tragici tramite digiuni meno severi. Il salvataggio degli Ebrei dell'antica Persia, menzionato nel *Libro di Ester*, è ricordato nella festività di Purim. La riconsacrazione del Tempio, che ebbe luogo nel 164 a.C. ad opera dei Maccabei in conseguenza della sua sconsacrazione da parte del sovrano ellenistico di Siria, Antioco IV, è celebrata con il nome di Ḥanukkah all'incirca nel periodo del solstizio d'inverno secondo un rituale che contempla l'accensione di lumi nelle case per otto notti. [Vedi anche le voci inerenti alle singole festività e *ANNO EBRAICO*].

Ogni anno ebraico viene conteggiato a partire dalla data della creazione, in base alla valutazione dei rabbini, benché il ciclo dell'anno incentri l'attenzione sul promesso culmine della storia, vale a dire la manifestazione della sovranità di Dio sulla terra. Un'aspettativa messianica pervade tutti gli aspetti dell'osservanza ebraica, poiché la fine potrebbe avverarsi in ogni momento; ciò nonostante la straziante esperienza che gli Ebrei affrontarono con i messia giunti prima del dovuto – in particolare Bar Kokhba durante la rivolta contro Roma del 132-135 d.C. – insegnava che il Messia sarebbe giunto soltanto alla «fine dei giorni».

Possiamo avanzare alcune ipotesi sul tenore e sulla natura del Giudaismo rabbinico in base a quanto la loro tradizione ci riferisce in merito al tipo di vita che conducevano. I loro insegnamenti mostrano che essi possono essere smodatamente scherzosi, sebbene abitualmente assumano un contegno eminentemente solenne; vivaci nelle celebrazioni e tuttavia scrupolosi nei

dettagli; liberi di esprimere la propria opinione e tuttavia ligi alla disciplina; pieni di rimorso per i propri peccati e tuttavia fiduciosi nel perdono; desiderosi nelle intenzioni di mettere in pratica le *miṣwot* (i comandamenti) e tuttavia soddisfatti dell'atto stesso; profondamente individualisti e tuttavia integrati nella comunità; intenti al lato pratico e tuttavia inclini all'aspetto escatologico. Essi erano allo stesso tempo mistici e razionalisti, inclini a palesare le emozioni e ligi all'ordine, peccatori dissennati e devoti martiri. Erano persone comuni che avrebbero potuto essere i vicini di casa, e tuttavia erano santi, la cui spiritualità era caratterizzata da un attivismo personale e collettivo. E le comunità guidate dai loro insegnamenti, umane e sante al tempo stesso, risultavano molto simili a loro.

Soprattutto, i rabbini manifestano una predilezione per la vita di questo mondo, nonostante le maggiori attrattive della vita che verrà. Essi gioiscono delle opportunità che essa concede di servire Dio secondo le procedure prescritte dalla Torah. Tuttavia sostengono che, allo scopo di salvare una vita, tutte le leggi della Torah possono – anzi devono – essere infrante (eccezion fatta per le proibizioni riferite all'idolatria, all'omicidio e ai peccati di carattere sessuale). Allo stesso modo, quando la sopravvivenza del popolo ebraico appare a rischio, i rabbini escogitano una via per risolvere la situazione, ma senza scendere a compromessi di principio. Poiché essi credono sopra ogni altra cosa che il mondo sia stato creato per la consacrazione della vita, e che soltanto attraverso la santità del modello di vita ebraico esso può sperare di sopravvivere e di raggiungere il suo compimento.

Credenze dei rabbini. Caratteristica dei rabbini è l'inscindibilità della loro fede dal loro modello di vita. La loro indagine sull'eresia aveva carattere comportamentale, non dottrinale. Le loro esplicite affermazioni di credo sono generalmente più poetiche che accurate, più frammentarie che generali, e mostrano una scarsa attenzione per l'organicità sistematica.

Pur constatando la palese ambiguità di quella che essi chiamano teologia rabbinica, alcuni studiosi moderni sono tuttavia riusciti a delinearne alcune tematiche fondamentali. La creatività teologica dei rabbini si concretizza principalmente nel processo di rielaborazione della pletora di idee ed immagini caratteristiche della fede biblica. In questo processo essi riprendono la millenaria esperienza ebraica in merito alla reinterpretazione del patto con il mutare dei tempi e in base alle esigenze della loro sensibilità intellettuale e religiosa.

Il predominio della continuità nell'ambito della fede rabbinica aiuta a precisare quella che i lettori moderni spesso considerano la reazione sorprendentemente sommessa dei rabbini alla distruzione del Tempio. Sebbene si tormentassero profondamente, i rabbini non interpretavano la distruzione del Tempio come una catastrofe che richiedesse sostanziali interventi di carattere teologico; in essa vedevano piuttosto una conferma degli insegnamenti contenuti nella Bibbia. Dio aveva assolto le proprie promesse e aveva replicato quanto già una volta aveva compiuto (nel 587/6 a.C.). Il peccato alla fine riceve una punizione, che culmina addirittura nella distruzione del Tempio di Dio e nell'esilio del popolo di Dio. Ma la punizione ha un intendimento connesso con il patto, mira cioè a ricondurre il popolo al servizio di Dio. Nelle convinzioni dei rabbini, a tempo debito Dio avrebbe nuovamente ricondotto il popolo santo ed il suo Tempio alla loro condizione originaria. Perdurando nella fede della Bibbia come loro la interpretavano, i rabbini trascendevano risolutamente la storia profana.

Dio. Il monoteismo caratterizza la fede dei rabbini, così come contraddistingue i tardi testi biblici. I rabbini aborriscono l'idolatria e contestano energicamente l'ipotesi che esistano in cielo «due forze». Questa convinzione non impedisce loro di discutere a proposito del seguito celeste di Dio, degli intermediari tramite i quali il dominio universale di Dio solitamente si concretizza. Analogamente, essi non manifestano alcuna remora all'impiego di metafore per descrivere Dio. A questo scopo utilizzano nomi astratti, come «il Posto», «la Forza», «il Santo», o immagini tratte dalla vita umana, come i riferimenti ai filatteri di Dio, agli orari giornalieri o alle emozioni.

Un'altra espressione caratteristica della dialettica rabbinica si manifesta nella contrapposizione tra la solenne grandezza e l'immediata disponibilità di Dio. L'inarrivabile, glorioso sovrano di tutti gli universi prende in considerazione anche un sussurro umano o una breve meditazione e vi dà riscontro.

La teologia rabbinica spesso è imperniata sulla giustizia e sulla misericordia di Dio. L'affermazione «Non esiste giudice né giustizia» pare rappresentare l'equivalente rabbinico di ateismo, ma i rabbini adducono dettagliate argomentazioni a favore dell'attendibilità della giustizia divina. Essi sono convinti che il mondo non potrebbe sopravvivere se Dio fosse categoricamente giusto: la fallibilità e la caparbietà umana rendono impraticabile una simile severità. Dato che il popolo deve acquisire spontaneamente una condizione pia, è necessario che Dio sia anche misericordioso e pietoso. Ma, se ci fosse misericordia senza giustizia, questo stesso indisciplinato genere umano non si addosserebbe mai la responsabilità delle proprie azioni. Senza preoccuparsi dei paradossi, i rabbini sostengono che Dio, unico e solo, è insieme giusto e misericordioso, esigente e clemente, in definitiva idealista e realista allo stesso tempo.

I rabbini spesso considerano gran parte di ciò che il

popolo qualifica come male la sottile conseguenza della giustizia di Dio. Essi non negano che si verifichino casi di sofferenza immeritata. Talvolta spiegano questi avvenimenti in chiave di «castighi d'amore», un patimento imposto in questo mondo a individui pii in prospettiva dell'ottenimento di una ricompensa nell'aldilà. Altre volte li attribuiscono semplicemente alla misteriosa volontà divina, al «severo decreto» di Dio (analoghe ragioni sono addotte dai rabbini per spiegare il dono dell'immeritata benedizione di Dio – vale a dire che esso si ottiene grazie ai «meriti dei patriarchi», o semplicemente perché Dio ama o sceglie di benedire il beneficiario). Meno frequentemente, i rabbini ascriveranno a Dio l'incapacità, per così dire, di prevedere una disgrazia, e descriveranno il rammarico provocato in lui dal verificarsi di una simile circostanza. A torto o a ragione, essi attribuiscono in definitiva a Dio l'origine del male così come del bene, e quindi invitano a recitare una benedizione qualora si ricevano cattive notizie. Esprimono una fede incondizionata in Dio, pur essendo consapevoli di non avere speranza alcuna, nonostante il loro impegno nello studio e la loro devozione, di riuscire a conoscerlo. [Vedi *ATTRIBUTI DI DIO (Concezioni ebraiche)*, vol. 1, e *DIO (Ebraismo postbiblico)*].

Probabilmente essi esprimono una simile convinzione in virtù della loro profonda, totale fiducia nell'esistenza della vita dopo la morte. Nell'ambito delle tradizioni rabbiniche si possono identificare diverse fasi dell'aldilà. Al momento della morte, l'anima è allontanata dal corpo in prospettiva di un giudizio preliminare e della purificazione, e rimane insieme a Dio fino all'avverarsi della resurrezione universale della carne, che avrà luogo alla «fine dei giorni». Quindi l'anima, ricongiunta con il proprio corpo purificato, è sottoposta a giudizio. I malvagi sono completamente annientati, e coloro le cui colpe sono di minore entità espiano i propri peccati subendo un castigo di durata limitata. Infine, l'individuo fa il suo ingresso nel «futuro a venire», la ricompensa felice, ma indescrivibile, che Dio ha promesso ai giusti. [Vedi *ANIMA*].

Il genere umano e il suo destino. La concezione del genere umano caratteristica dei rabbini è alla base della visione che essi hanno di se stessi. Gli esseri umani costituiscono letteralmente una famiglia, poiché Dio li creò a partire da una coppia di progenitori. E Dio strinse e conserva un patto con tutti i discendenti di Noè. Con esso, Dio garantì che non si sarebbero più verificati diluvi capaci di distruggere ogni cosa e impose l'obbedienza a sette leggi: sei proibitive – non bestemmiare il nome di Dio, non venerare idoli, non rubare, non uccidere, non commettere reati connessi con il sesso, non nutrirsi delle carni di un animale vivo – e una propositiva – costituire dei tribunali.

Poiché la natura umana risulta così dibattuta fra lo stimolo al bene e lo stimolo al male, gli uomini regolarmente trasgrediscono queste semplici leggi. Dunque Dio diede vita ad un popolo speciale, il popolo degli Ebrei, perché servisse Dio devotamente accettando un patto che contemplava 613 comandamenti. Nella sociologia religiosa rabbinica, gli individui si distinguono in Ebrei, fedeli servitori di un unico Dio, e membri delle «nazioni», idolatri e perciò peccatori. L'esperienza ebraica dell'antisemitismo rafforzò questa convinzione e corroborò l'impegno da parte degli Ebrei al separatismo per amore di Dio.

L'annoso conflitto tra le nazioni e il popolo d'Israele si intensificherà notevolmente con l'avvicinarsi della «fine dei giorni». Ma Dio invierà il Messia, un uomo, un re davidico discendente del re Davide, per guidare il popolo di Dio alla vittoria. Ancora una volta, si presentano ai nostri occhi resoconti rabbinici confusi e contrastanti. Alcuni attestano una conversione delle nazioni all'Ebraismo; altri delineano l'accettazione da parte loro della supremazia ebraica. Si assiste ad una lieve elaborazione dei poemi biblici che profetizzavano un tempo di universale giustizia, pace, gioia e assenza di paura. Tuttavia, i rabbini preannunciano che, in occasione del giudizio finale, le nazioni saranno riconosciute colpevoli per la loro malvagità e verrà loro negato l'accesso al «futuro a venire». Alcuni rabbini temperano quest'asserzione insegnando che gli individui che sono «pii fra le nazioni del mondo hanno un posto nel mondo a venire».

Ovviamente, ogni peccatore ha la possibilità di redimersi in virtù del pentimento. I rabbini riferiscono – talvolta con evidente invidia – di numerosi gentili ed Ebrei che, con un sentito atto di *teshuvah*, hanno immediatamente guadagnato l'accesso al mondo a venire.

Queste tematiche divennero in maggioranza parte della legge rabbinica inerente agli individui non appartenenti al popolo ebraico. Dunque questa dottrina può in generale essere considerata un autorevole insegnamento rabbinico.

La dottrina rabbinica della Torah. L'assoluta originalità teologica si manifesta appieno nella dottrina rabbinica della legge orale. A differenza di altre loro peculiari teorie, come l'idea di pentimento, di Messia e di resurrezione, la nozione di legge orale non mostra esplicite radici bibliche. Essendo sottesa a tutto il Giudaismo rabbinico, essa potrebbe essere definita la dottrina maggiormente caratteristica tra quelle espresse dai rabbini. Per replicare quanto detto in precedenza, i rabbini insegnavano che Dio trasmise a Mosè non soltanto i primi cinque libri della Bibbia (e, implicitamente, tutti gli altri), ma anche delle prescrizioni verbali non registrate, che contemplavano doveri specifici e illustrava-

no la via per attingere ulteriori norme della legge orale.

I rabbini delimitano anche il contenuto della legge scritta nel suo senso più ampio di Sacra Scrittura, cioè di Bibbia ebraica. Certamente essi ricevettero versioni canonizzate dei cinque libri della Torah e dei testi profetici (comprendenti *Giosuè*, *Giudici*, *Samuele* e *Re*) e determinarono i testi da includere negli Scritti (ebr. *Ketuvim*), accettando l'*Ecclesiaste*, ad esempio, ma scartando il *Siracide*. Con queste tre divisioni (Torah, Profeti, Scritti; abbreviato in ebraico con *Tanakh*) essi fissarono il canone, dato che pensavano che la rivelazione si concludesse con i libri di *Aggeo*, *Zaccaria* e *Malachia* e che i libri degli Scritti fossero precedenti a questi testi profetici. Benché i rabbini talvolta percepiscano una «eco celeste» riguardante i temi in discussione, possono anche disinteressarsene. In realtà, dunque, l'Ebraismo postbiblico nasce dalla canonizzazione della legge scritta ad opera dei rabbini e dalla loro costante interpretazione della legge orale.

Eccezion fatta per Dio, nessun aspetto della fede ebraica incute soggezione ai rabbini quanto la Torah. Essi asseriscono che esistesse prima ancora della creazione, e che rappresentasse per Dio una guida alla creazione stessa, oltre che il suo bene più prezioso, tanto prezioso che gli angeli si impegnavano ad evitare che fosse portato sulla terra. Il popolo d'Israele, in virtù del fatto di aver ricevuto e accettato la Torah, è divenuto infinitamente caro a Dio e centrale nella storia umana. I rabbini ammettono che la saggezza può trovare riscontro anche nell'ambito delle nazioni, ma a loro giudizio soltanto la Torah contiene la somma verità di Dio per l'umanità, caratteristica che la rende arbitro di ogni saggezza.

I rabbini non codificano nei dettagli il modo corretto o il sistema istituzionale per l'ampliamento della legge orale. Piuttosto, è la condotta di vita del maestro (*rabbi* significa «mio maestro») a fornire il modello ideale ai suoi discepoli. Di quando in quando sono sorte diverse istituzioni che hanno esercitato per un periodo ristretto una certa autorità generale, ma nessuna si è distinta per la sua durata, né ha concepito un modello poi ripreso dalle generazioni successive. Non abbiamo modo di valutare fino a che punto gli Ebrei accettassero il primato dei rabbini persino alla loro epoca. Appare paradossale ricercare disciplina e integrità in un simile clima di carenza di strutture e di indulgenza nei confronti della diversità, ma l'opera di sistemazione è giunta fino ai giorni nostri.

Con la disponibilità degli insegnamenti di Dio in forma orale, il conseguimento di un'istruzione divenne un'attività fondamentale nell'ambito della religione ebraica. A livello elementare, lo studio motivava gli obblighi degli Ebrei e ne specificava i contenuti. A un livello più approfondito, l'esame dei precetti divini – compresi gli insegnamenti di rilevanza unicamente teoretica, come le norme per il culto del Tempio – consentivano ad un individuo di sperimentare l'unione intellettuale, per così dire, con Dio. Gli uomini dotati d'ingegno si impegnavano per diventare rabbini, forse anche per vedere i propri insegnamenti citati da altri, ma sempre per costituire un esempio vivente agli occhi degli altri Ebrei. Spesso i resoconti delle azioni stesse di un maestro entravano a far parte della legge orale.

Questa intensa enfasi intellettuale non dovrebbe essere isolata dal suo contesto religioso. I rabbini intellettualmente più acuti sono anche descritti come profondamente devoti, fervidi nella preghiera, premurosi e virtuosi nei loro rapporti con il prossimo, intimamente coinvolti nelle attività ordinarie della vita. Molti erano anche dei mistici, benché a proposito della loro spiritualità esoterica si disponga soltanto di accenni.

La dottrina rabbinica della Torah introdusse nell'Ebraismo una ventata di fresco dinamismo. Autorizzando nuove e aperte forme di autorità e di pratica, essa rendeva possibile per il popolo d'Israele di mantenere vivo il patto, indipendentemente dai cambiamenti apportati dal tempo e dalla dispersione. Poiché l'Ebraismo era ora incentrato sulla pratica individuale e collettiva della Torah più che sul culto del Tempio a Gerusalemme, ciascuno poteva vivere ovunque come un ebreo osservante. E quando la vita presentava nuove questioni, era unicamente necessario trovare o diventare un ebreo erudito per stabilire che cosa Dio volesse in quel momento, quale fosse la direttiva divina costante, e di conseguenza avvertire l'incessante sollecitudine e attenzione di Dio. Questa consuetudine semplifica enormemente un processo altamente sofisticato, ma esprime anche la sua essenza provvidenziale. [Per ulteriori approfondimenti vedi *TORAH*].

Gli Ebrei come popolo amato da Dio. Il popolo d'Israele serve in maniera singolare l'unico Dio dell'universo improntando la propria vita ai suoi insegnamenti. Qualunque superiorità il popolo d'Israele possa rivendicare nei confronti dei gentili deriva dalla sua fedeltà nel vivere secondo il patto. Nonostante abbiano ricevuto la Torah, gli Ebrei non sono dispensati dall'istanza di rettitudine manifestata da Dio; semmai, essi hanno maggiori responsabilità di fronte a Dio, in virtù del maggior numero di comandamenti che sono chiamati a rispettare. Al tempo stesso, Dio ha uno speciale affetto per il popolo del patto. Quando il popolo d'Israele commette peccato, Dio ne attende pazientemente e ne concilia il pentimento, a volte infliggendo delle punizioni per rammentarne le responsabilità.

I rabbini adattavano queste convinzioni direttamente alla loro situazione, caratterizzata dalla distruzione

del Tempio e dalla degenerazione della vita ebraica nella terra d'Israele. Essi si rammaricavano per le sciagure di quel periodo: l'impossibilità di adempiere i comandamenti inerenti al culto di Dio e il dolore materiale e spirituale provocato dalla dispersione e dal dominio romano. Ma la loro fede non vacillò. Essi affermarono che questo popolo era stato giustamente punito per i propri peccati, pur sottolineando il dolore provato da Dio per aver dovuto infliggere una sentenza così spietata. A giudizio dei rabbini, questo nuovo esilio si avverava in virtù del patto e non come sua negazione; Dio aveva applicato la pena contemplata nel patto per l'empietà religiosa.

La scarsa influenza politica e sociale che gli Ebrei esercitarono nell'impero romano non cancellò la loro fede nella loro immutabile originalità spirituale. Al contrario, l'idolatria e l'immoralità del popolo romano lo resero indegno del rispetto degli Ebrei e della considerazione di Dio. Per mantenere incontaminata la loro devozione a Dio, gli Ebrei presero le distanze dalle nazioni. Essi vivevano anche nella speranza che la loro salda fede in Dio sarebbe stata un giorno compensata di fronte a tutta l'umanità. Il salvatore finale menzionato nel *Libro di Daniele* era divenuto una figura importante all'interno del Giudaismo rabbinico, il re Messia. Un giorno – forse il giorno corrente – Dio lo avrebbe inviato a reinsediare il popolo santo nella sua terra, ad annientare i suoi nemici, a ristabilire il suo trono, a ricostruire il suo Tempio e a rinnovarne il culto, a introdurre un ordine universale di giustizia e pietà e ad inaugurare un tempo in cui ogni promessa della creazione e il patto sarebbero stati mantenuti.

Questa era un'aspettativa umana e storica. Di conseguenza, alcuni Ebrei, di quando in quando, identificavano in questo o quel personaggio della loro epoca l'atteso figlio di Davide, nella speranza che il popolo ebraico avesse ottemperato alle responsabilità che l'alleanza implicava a tal punto da convincere Dio ad inviare il Messia. Anche se il popolo non lo avesse meritato, Dio avrebbe comunque concesso la redenzione all'avverarsi del suo tempo. In entrambi i casi i rabbini potevano soltanto fantasticare in merito alle risoluzioni che Dio avrebbe adottato per modificare e perfezionare la creazione. Essi immaginavano una natura pacificata e mansueta, le nazioni sedotte dall'ammirazione per la Torah o addirittura convertite all'Ebraismo. Nonostante la diversità di queste concezioni, tutti i rabbini concordavano nell'affermare che questo tempo glorioso sarebbe culminato con la resurrezione dei morti, il giudizio finale e il cruciale ma ineffabile «futuro a venire».

I rabbini raccomandavano al popolo d'Israele di conservare la fiducia nel regno di Dio e nel suo favore, e di attendere nella storia e al di là di essa la sicura liberazione e benedizione ad opera di Dio – una convinzione che li portò attraverso la storia fino all'epoca moderna. [Vedi anche *MESSIANISMO EBRAICO*].

Dal periodo talmudico all'epoca moderna

Dopo la redazione del Talmud, si manifestarono innumerevoli variazioni del modello di vita rabbinico dovute al fatto che gli Ebrei vivevano in diversi paesi, a contatto con differenti culture, inseriti in ordini sociali e in circostanze storiche diverse. Perlopiù furono introdotte delle osservanze; alcune di esse assunsero diffusione generale, come la festa di Simḥat Torah (gioia della Torah), che divenne il nono giorno della festività di Sukkot, e il *yohrtsayt*, la tarda pratica ashkenazita che consisteva nella commemorazione del giorno della morte di un parente stretto. Esercitò influenza anche un fattore selettivo, come nel caso dell'abbandono del ciclo triennale di letture del rotolo della Torah in occasione delle pratiche di culto in favore di un ciclo annuale. La gamma di questa creatività culturale fu notevolmente estesa dal carattere popolare o etnico degli Ebrei.

Fecero la loro comparsa due principali correnti culturali. La tradizione sefardita (dal termine ebraico medievale *Sefarad*, impiegato per indicare la penisola iberica) coinvolgeva prevalentemente gli Ebrei del bacino del Mediterraneo, molti dei quali erano discendenti di famiglie scacciate dalla Spagna nel 1492, come pure gli Ebrei stanziati nei paesi arabi. La tradizione ashkenazita (dal termine ebraico medievale *Ashkenaz*, impiegato per indicare la Francia settentrionale e la Germania) abbracciava gli Ebrei dell'Europa settentrionale ed orientale, dai quali discendono gran parte degli Ebrei nordamericani. I rabbini sefarditi guidarono gli Ebrei di tutta la Diaspora dall'XI fino al XVI secolo; i saggi ashkenaziti diedero vita ad una dottrina halakica che infine li portò alla ribalta nella vita ebraica.

Ciascuno stile culturale comprendeva diversi modelli di vita nazionali e locali che cambiarono nel corso dei secoli. I portavoce della tradizione sefardita si sono spesso mostrati orgogliosi della civiltà presente all'interno della loro comunità, del suo rispetto per la forma ed il decoro, della devozione alla liturgia e della sua considerazione per la brillante intellettualità. Analogamente, le autorità ashkenazite hanno fieramente messo in rilievo l'appassionata vitalità, l'orgoglioso individualismo, la dedizione allo studio e l'amore per l'erudizione talmudica del proprio gruppo.

Lo sviluppo del modello di vita rabbinico. Abbiamo scarse informazioni sulla realtà delle pratiche ebraiche di gran parte di questo periodo, pur avendo una conoscenza approfondita di quanto prescrivevano i rabbini.

Ma i modelli quasi istituzionali che hanno maturato il controllo dello sviluppo della vita ebraica incarnano a tal punto lo spirito dell'Ebraismo da meritare una citazione. Nell'ambito del processo di dispersione realizzatosi con la Diaspora, gli Ebrei non riconoscevano autorità universale ad alcuna istituzione o gruppo. Ciò nondimeno, nonostante la difficoltà, o l'assenza, di comunicazione tra le diverse comunità e la notevole diversità delle pratiche locali, gli Ebrei rimanevano il popolo del patto e vi si identificavano reciprocamente.

Le persecuzioni accentuarono questo senso di identità. Con l'affermazione dell'Islam agli inizi del VII secolo, gli Ebrei, che in maggioranza erano stanziati in terra islamica, divennero un gruppo tollerato, ma connotato da un ruolo sociale e legale di secondo piano. Nell'ambito della Cristianità, gli occasionali tumulti antiebraici dei primi secoli cedettero il posto, dopo la prima crociata (1096 d.C.), a quasi sette secoli di persecuzione, contraddistinti da limitazioni economiche, conversioni forzate, pogrom e sommosse violente, ed espulsioni collettive, che culminarono intorno al 1500 d.C. nella formale istituzione del ghetto, il quartiere ebraico cinto da mura caratteristico delle città europee. Questa condizione di reietti influenzò profondamente le pratiche e il comportamento degli Ebrei e favorì la nascita di una fondamentale resistenza spirituale basata sulla certezza di possedere la rivelazione e il favore di Dio. L'aperto contrasto tra il modello di vita ebraico e le abitudini dei loro oppressori incoraggiò gli Ebrei a vivere e morire saldi nella propria fede. [Vedi *ANTISEMITISMO*, vol. 3].

Le comunità ebraiche attribuivano autorità agli individui che ne erano meritevoli per erudizione e devozione. Fin dagli albori, i *geonim*, capi delle accademie babilonesi (*yeshivot*) che redassero il Talmud babilonese, iniziarono a rispondere ai quesiti rivolti loro da Ebrei residenti in luoghi lontani. Questo sistema di domande e risposte, *she'elot u-teshuvot*, si affermò come metodo per fornire e ricevere una guida autorevole. Ai giorni nostri, le *teshuvot*, note anche come *responsa*, rimangono il sistema preminente per lo sviluppo della normativa legale ebraica. L'autorevolezza di una *teshuvah* scaturisce interamente dal credito e dalla cultura di cui è investito il suo autore. Molte *teshuvot* assunsero la funzione di integrazioni accademiche al *corpus* della «giurisprudenza» ebraica. Altre esercitarono una notevole autorità, come è testimoniato da un responso di Rav Amram, *gaon* della *yeshivah* di Sura, in Babilonia, dall'856 all'874 d.C. La sua esauriente risposta ad un quesito postogli dagli Ebrei di Spagna in merito alla pratica liturgica costituì il prototipo dei libri di preghiera ebraici.

I *geonim* ed altri eruditi talvolta redigevano commenti riferiti a sezioni del Talmud o scrivevano trattati inerenti ad uno specifico aspetto della legge. Infine il progressivo accrescimento della legge indusse alcuni maestri ad intraprendere la compilazione di codici. Ogni codice divenne oggetto di commenti critici, alcuni dei quali sono stampati parallelamente al testo del codice nelle edizioni moderne. Il *Shulḥan 'arukh* del maestro sefardita Yosef Caro (1488-1575), pubblicato nel 1565 d.C., venne generalmente accettato all'interno della comunità ebraica ashkenazita in seguito alla compilazione, da parte di Mosheh Isserles (circa 1525-1572), di glosse al testo che riflettevano le pratiche ashkenazite. A tutt'oggi, il *Shulḥan 'arukh* mantiene il ruolo di codice autorevole della legge ebraica, benché alcuni studiosi seguitino ad operare una rielaborazione di alcune sue sezioni. [Per una trattazione in merito allo sviluppo della legge ebraica, vedi *HALAKHAH*].

Nel periodo medievale si prospettò un unico, serio oppositore interno al Giudaismo rabbinico: il movimento caraita (biblista), che rifiutò l'autorità della legge orale e creò un sistema di pratiche fondato unicamente sulla Bibbia. Sorto in Medio Oriente nell'VIII secolo d.C., esso raggiunse l'apice della notorietà e della produzione letteraria nell'XI e XII secolo. In quel periodo le autorità rabbiniche avevano tacciato di eresia il Caraismo e avevano proibito i matrimoni misti con esponenti del movimento caraita. Esistono ancora alcune migliaia di caraiti, in prevalenza nello Stato di Israele. [Vedi *CARAITI*].

La gamma degli studi ebraici subì un incessante sviluppo in molti altri campi, oltre che nell'ambito legale. L'esegesi biblica, l'omiletica, la poesia, le riflessioni mistiche, le cronache, la letteratura polemica, la ricerca della devozione, i breviari di buona condotta, la filosofia – ogni periodo produsse i suoi testi e gli studiosi che li meditassero. L'invenzione della stampa diede ulteriore impulso all'erudizione ebraica.

Le nuove correnti di pensiero e i loro effetti sulla pratica. Quattro correnti intellettuali particolarmente significative, seppure non sempre distinguibili, caratterizzarono gran parte del mondo ebraico nel corso del Medioevo: il pietismo, il misticismo, la filosofia e la polemica. Sarà utile prendere in esame per primo il pietismo, la corrente più popolare, sebbene il misticismo, una dottrina elitaria, rappresenti il movimento più antico.

Pietismo medievale. Il Talmud e il Midrash dedicano grande attenzione alle virtù che un ebreo dovrebbe possedere, ma unicamente in via incidentale. Soltanto a partire dall'XI secolo fece la sua comparsa una letteratura popolare, peculiarmente pietistica nota come *musar*. Anche in epoca moderna, un numero consistente di Ebrei ne affrontò la lettura sforzandosi di vivere secondo gli elevati parametri spirituali a cui i suoi autori si improntavano.

Il titolo del primo testo di una certa rilevanza nell'ambito della letteratura *musar*, *I doveri del cuore*, redatto in lingua araba da Baḥye ibn Paquda alla fine dell'XI secolo, sintetizza gli obiettivi del movimento. Mentre il Talmud incentrava il proprio interesse sulle azioni confacenti ad un buon ebreo, Baḥye individuò nella vita interiore il presupposto dell'azione. Egli ed altri pietisti richiamarono l'attenzione sulla necessità di intimità tra l'individuo e Dio, sottolineando l'umiltà dell'uno e la grandezza dell'altro. A loro giudizio, la consapevolezza dell'esistenza di questo rapporto doveva fermamente sollecitare ogni individuo a dedicarsi alla propria santità, in particolare attraverso un atteggiamento amorevole nei confronti del prossimo – un'enfasi tanto pronunciata che i testi degli autori pietistici sono spesso definiti «etici». [Vedi *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*].

Due orientamenti propri dei maestri *musar* divennero gradualmente consueti in gran parte degli scritti ebraici medievali. In primo luogo, i pietisti mettono nettamente in contrasto la purezza dell'anima con la rozzezza del corpo. Questo dualismo, a cui si fa riferimento sia nella Bibbia che nel Talmud, assunse un ruolo centrale e intenso nel pietismo *musar*. Individuando nella corporeità l'antagonista dell'anima, i pietisti raccomandano un periodo di ascesi e di distacco dalla società. Tuttavia non si spingono fino a un dualismo assoluto, dal momento che credono che Dio abbia creato il corpo e gettato le fondamenta della vita sociale.

In secondo luogo, i pietisti esprimono profonda angoscia per il peccato e nutrono il timore di incorrere in una colpa. Come può un individuo profondamente consapevole della grandezza di Dio non considerare l'idea di disobbedire a Dio altamente riprovevole? Una delle più comuni tecniche *musar* volte ad evitare o a vincere le tentazioni consiste nel ricordare la punizione che attende i malvagi nel mondo a venire. Gli scrittori *musar* sollecitano dunque un rimorso ed un pentimento sentito per i propri peccati, arrivando a suggerire la pratica di atti espiativi di compensazione. Il conflitto tra i valori della vita moderna e i valori dell'Ebraismo premoderno si originò in misura non minore dal disaccordo in merito a queste tematiche.

Lo sviluppo del misticismo ebraico. Laddove il pietismo si rivolgeva agli Ebrei comuni, il misticismo era circoscritto a individui selezionati che venivano iniziati a una dottrina esoterica da maestri che spesso celavano e rivelavano in pari misura.

I testi mistici ebraici descrivono e presentano fenomeni che sono associati al misticismo in molte culture: una ferrea disciplina spirituale, un linguaggio strano e un atteggiamento di esaltazione spirituale, le tecniche per conseguire un'esperienza mistica, visioni del regno celeste, immagini corporee di Dio coniugate con l'affermazione della sua assoluta ineffabilità, l'aspirazione alla realizzazione religiosa e le modalità per accelerarne il raggiungimento – tutti questi e molti altri appaiono riflessi in una forma appassionante ed affascinante per il tramite di personalità sensibili influenzate da differenti situazioni.

La più importante tradizione del misticismo ebraico è nota con il nome di Qabbalah. Sviluppata in risposta alla rivelazione da parte di Dio di un modello di vita improntato alla santità, essa ha un contenuto profondamente conoscitivo rivolto alla cosmogonia e alla teosofia. Il suo documento più significativo, lo *Zohar* (Libro dello splendore), originariamente redatto in aramaico alla fine del XIII secolo in Spagna, è un commento alla Torah che elabora una dottrina mistica incentrata sulla complessità della natura di Dio. In definitiva, Dio è *'En-Sof*, «senza limite», quindi colui del quale non si può dire assolutamente nulla. Peraltro Dio è anche intimamente conosciuto, contemplato ed evocato tramite nuclei di energia divina che interagiscono tra loro, le *sefirot* (lett. «sfere» o «numeri»; nella terminologia qabbalistica, emanazioni dell'interiorità divina). I mistici si riferiscono alle *sefirot* con una libertà di metafore virtualmente illimitata, che non preclude neppure l'uso di antropomorfismi sessuali. Le metafore femminili riferite a Dio, rare nella Bibbia e sporadiche nel Talmud, vengono ora massicciamente impiegate nella definizione della natura di Dio parallelamente alle metafore maschili.

I mistici ebraici, a dispetto dell'assoluta immediatezza del loro rapporto con Dio, attribuiscono alla Torah – la legge scritta e orale – un ruolo di primaria importanza nell'ambito dell'Ebraismo. Essi perciò respingono l'antinomismo – l'idea che soltanto la fede, e non la legge, sia indispensabile – e praticano una meticolosa osservanza. Attribuendo un senso divino ai comandamenti e alle usanze che la ragione non può spiegare, essi ne forniscono agevolmente una giustificazione assoluta.

Due tardi sviluppi del misticismo ebraico hanno avuto lunghe ripercussioni. Il primo è rappresentato dalla dottrina qabbalistica di Isaac Luria (1534-1572). In base alla sua interpretazione cosmologica del male, la creazione ebbe inizio con un atto di autocontrazione divina che produsse un efflusso di luce generatrice. Dio proiettò questa luce verso i recipienti, o forme materiali, che a questo scopo erano stati predisposti. Tali recipienti si dimostrarono troppo fragili e andarono in pezzi, lasciando al loro posto cocci non santificati o gusci contenenti soltanto scintille della luce creatrice e trasformatrice di Dio. Osservando i comandamenti di Dio, ciascuno può liberare le scintille celesti dal loro guscio e riparare i recipienti infranti, ricostruendo in

questo modo il mondo e salvandolo dal male. Dio sembra rivestire un ruolo passivo nell'ambito di questo processo, dal momento che è l'operato dell'uomo a originare l'avvento del Messia – una sorprendente anticipazione del liberalismo moderno. [Vedi anche *QABBALAH*].

Nel corso del XVIII secolo, in Polonia e nell'Ucraina meridionale, il movimento hasidico trasformò la tradizione qabbalistica appropriandosi radicalmente dell'accessibilità di Dio (atteggiamento che attirò agli *ḥasidim* accuse di panteismo da parte dei loro oppositori). Agli occhi degli *ḥasidim*, la prossimità di Dio sottintendeva una vita da vivere con gioia ed entusiasmo. Per entrare in contatto con Dio, non era necessario essere un virtuoso dello spirito, bensì affidare semplicemente il proprio cuore a Dio. Questo concetto incoraggiò nuove pratiche e una fervente osservanza, nonostante gli avversari di questo movimento sostenessero che la sua enfasi sulla spontaneità e sull'esperienza interiore originava trascuratezza nel rituale.

Lo Hasidismo divenne un movimento di massa caratterizzato da una certa tensione dialettica. Per un certo verso, anche gli individui più umili potevano accostarsi alla vita mistica. Le autorità hasidiche assecondarono questo egualitarismo informando molti dei loro insegnamenti a un modello essoterico, sotto forma di leggende, storie e prediche popolari, e promuovendo una rigida vita di comunità. D'altro canto, lo Hasidismo determinò la nascita di una *élite* religiosa. Ogni comunità era guidata da un *ṣaddiq*, o *rebbe*. I *ṣaddiqim* rappresentano l'aspetto esoterico dello Hasidismo, praticando in privato una forma esaltata di misticismo e fungendo da intermediari tra i loro seguaci e il mondo celeste. I loro proseliti ritenevano che i *ṣaddiqim* fossero in grado di operare miracoli e dunque sollecitavano la loro intercessione per ogni problema personale. Poiché ciascuna comunità considerava il suo *ṣaddiq* il più potente, alcune comunità hasidiche si isolarono persino da altri *ḥasidim*.

In seguito, lo Hasidismo assunse un ruolo istituzionale nell'ambito delle dinastie e divenne ostile alla modernità. I gruppi che cercarono la salvezza dall'Olocausto hanno trovato riscatto nello Stato di Israele e negli Stati Uniti. Essi hanno guadagnato proseliti tra gli Ebrei che, disillusi dalla cultura laica, ricercano l'intensità dell'inserimento in una comunità esoterica ebraica a carattere separatista.

L'incontro con la filosofia. Il Talmud non fa menzione di Filone di Alessandria (attivo intorno al I secolo d.C.) o di qualunque altro filosofo ebreo del periodo ellenistico. Convinti di essere in possesso della rivelazione di Dio, i rabbini rigettavano la filosofia greca convenzionale, che essi accomunavano all'idolatria. Nel corso del IX secolo d.C., gli Ebrei presero contatto con la filosofia islamica, che si considerava detentrice del monoteismo più genuino in virtù del fatto che la sua dottrina in merito alla figura di Dio era stata perfezionata tramite argomentazioni di carattere razionale. Per i successivi sette secoli – vale a dire finché perdurarono i rapporti culturali con il mondo islamico – una ristretta aristocrazia intellettuale ebraica diede vita alla filosofia ebraica. La loro opera ebbe uno scarso impatto diretto sul modello di vita ebraico, nonostante alcune delle loro idee – ad esempio, la sconfessione dell'antropomorfismo da parte di Mosè Maimonide – abbiano esercitato una vasta influenza.

I primi pensatori filosofici, come Sa'adyah Gaon (882-942), presentavano prove che attestavano la creazione del mondo da parte di Dio, in base alle quali essi ricostruivano l'unità e il potere supremo di Dio. Partendo da questi presupposti, essi cercavano di escogitare giustificazioni razionali a questioni come i miracoli, la provvidenza, il male e le motivazioni in virtù delle quali l'Ebraismo rappresentava la vera rivelazione. La difesa in termini razionali di alcuni incomprensibili precetti della Torah palesava un'evidente ingenuità filosofica.

Con il passare del tempo, gran parte del pensiero filosofico ebraico medievale si arrese all'impiego delle categorie aristoteliche. Gli sporadici esponenti del neoplatonismo ebbero modesta risonanza filosofica, benché i mistici giudicassero il concetto neoplatonico di emanazione affine alla loro dottrina dei livelli dell'essere. Talvolta, come nel caso di Yehudah ha-Lewi (circa 1075-1141), un pensatore assumeva una posizione critica nei confronti della filosofia e subordinava la ragione alla rivelazione, anziché collocarla sullo stesso piano o ad un livello superiore.

Il pensiero moderno rifiuta il concetto medievale di causalità, e le speculazioni filosofiche connesse a questa tematica rivestono interesse essenzialmente in ambito accademico. Tuttavia il conflitto in atto nell'età contemporanea tra ragione e fede sembra prefigurato negli scritti di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), l'autorevole filosofo ebreo. L'autore del primo importante codice della legge ebraica, il *Mishneh Torah* (lett. «La seconda Torah»), riscosse considerevole credito tra gli Ebrei. Egli affrontò una crisi intellettuale: la definizione degli insegnamenti della Torah secondo il pensiero di Aristotele, che aveva negato il concetto di creazione e affermato l'eternità dell'universo. Maimonide rifiutò di rinnegare le istanze della ragione come quelle della fede, e il suo magistrale sforzo per armonizzare l'Ebraismo con una visione scientifica della realtà divenne il modello di tutte le successive legittimazioni razionalistiche della fede religiosa. Ma quando,

alla fine del XV secolo, gli Ebrei furono espulsi dalla Spagna e dal Portogallo, dove la filosofia rappresentava una parte importante della cultura, questa proficua iniziativa intellettuale trovò virtualmente la propria fine.

La difesa dell'Ebraismo da un punto di vista intellettuale assunse una forma più popolare nelle polemiche contro il Cristianesimo che si diffusero dal XII secolo in poi. Il Talmud presenta residui delle prime polemiche, ma si deve attendere fino alle prime persecuzioni religiose cristiane nei confronti dei più importanti centri ebraici per riscontrare l'affermarsi di testi ebraici contenenti specifici attacchi al Cristianesimo (un quantitativo minore di opere polemiche era indirizzato alla religione islamica, che ascriveva al popolo ebraico una condizione di inferiorità, spesso alleviata da considerazioni di carattere pragmatico, in virtù di una stratificazione socio-politica più che di un semplice atteggiamento vessatorio. Tra musulmani ed Ebrei si instaurarono poi rapporti relativamente pacifici dopo i primi secoli di dominazione islamica).

I maestri ebrei erano liberi di sviluppare la propria fede senza prendere in considerazione il Cristianesimo e l'Islam, nonostante il Talmud e la Bibbia siano pervasi da attacchi nei confronti dell'idolatria. Per di più, l'ipotesi, propugnata dai cristiani, che Gesù di Nazaret fosse il Messia sembrava, agli occhi degli Ebrei, contraddirsi da sé, dal momento che il mondo era rimasto sostanzialmente irredento. Ma quando la Chiesa prese ad attaccare con sempre maggiore insistenza la fede ebraica, le autorità ebraiche giudicarono inevitabile confutare le affermazioni della Chiesa e infirmarne la dottrina.

Le polemiche ebraiche miravano a dimostrare, tramite la citazione dei testi ebraici originali e della loro tradizionale interpretazione ebraica, che i cristiani propugnavano una lettura errata dei testi biblici. Gli Ebrei convertiti al Cristianesimo confutavano queste argomentazioni menzionando passi talmudici e midrashici che presumibilmente attestavano la messianicità di Gesù. I polemisti ebrei dubitavano della credibilità delle narrazioni evangeliche, discordanti tra loro, che si riferivano alla vita di Gesù, e sottolineavano l'ignoranza dei compilatori dei Vangeli in tema di legge talmudica (che a loro parere era operante all'epoca di Gesù). Mettevano causticamente in rilievo anche l'irrazionalità di certe dottrine cristiane come l'immacolata concezione, l'incarnazione e l'eucaristia. Al contrario, essi replicavano, l'Ebraismo era una religione che un individuo poteva accettare razionalmente. Questa è un'argomentazione che gli Ebrei avrebbero continuato a giudicare convincente fino all'epoca moderna. [Per ulteriori approfondimenti, vedi *POLEMICA EBRAICO-CRISTIANA*; e *POLEMICA MUSULMANO-EBRAICA*, vol. 8].

Il periodo moderno: opportunità e pericolo

L'emancipazione, il convulso processo grazie al quale fu agevolato l'epilogo della segregazione e della persecuzione degli Ebrei europei, vide concretamente la luce in concomitanza con la Rivoluzione francese. Gradualmente, con la distinzione tra la nazionalità e la professione di una fede ufficiale cristiana, gli Ebrei e altre minoranze religiose ottennero pari diritti politici ed opportunità sociali. Di conseguenza, molti Ebrei moderni, nonostante il loro retaggio religioso, hanno fortemente caldeggiato l'idea di neutralità dei governi e della società civile in merito alle questioni religiose. Poiché politica e religione sono in essi strettamente collegate, gli stati islamici furono tra gli ultimi a concedere agli Ebrei un'assoluta uguaglianza.

Dopo circa 1.500 anni di avvilimento e secoli di greve oppressione, molti Ebrei europei salutarono con entusiasmo l'affermazione dell'uguaglianza. Agli occhi di coloro che erano cresciuti nei ghetti o negli *shṭeṭl* (in jiddish «villaggi») dell'Europa orientale, qualsiasi nuova forma di libertà, non importa quanto vincolata da limitazioni o da forme secolarizzate di antisemitismo, rappresentava un parziale coronamento delle aspettative messianiche. Un'aspettativa politicizzata e umanitaria assumeva ora un ruolo dominante nella vita ebraica.

Ma il raggiungimento dell'uguaglianza implicava l'omologazione con la cultura più diffusa. La società europea non tollerava di buon grado la diversità culturale, e benché le convenzioni sociali comunemente invalse manifestassero un carattere apparentemente laico, nondimeno rivelavano spesso le proprie origini cristiane.

Il progressivo sviluppo del processo di emancipazione determinò conseguenze devastanti per il Giudaismo rabbinico. Una fazione ebraica rifiutava in blocco la modernizzazione, un'altra rigettava le principali dottrine dell'Ebraismo. La maggioranza degli Ebrei giudicava questi atteggiamenti troppo estremi, e optò per una posizione di compromesso.

Un'esigua minoranza di tradizionalisti, piuttosto che trascurare quanto Dio chiedeva loro, rinnegò la modernizzazione. Molti Ebrei devoti dell'Europa orientale rifiutarono di emigrare in America insieme con le centinaia di migliaia di Ebrei che avevano dato inizio all'esodo negli ultimi decenni del XIX secolo. Questo originò una situazione sociale unica nella storia ebraica. Altrove, le istituzioni ortodosse da tempo affermate crearono le basi per la vita di comunità. I movimenti non ortodossi sorti con l'affermarsi del processo di modernizzazione rappresentarono una risposta a queste istituzioni. Negli Stati Uniti, le istituzioni non ortodosse riscossero un apprezzabile consenso tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, e sol-

tanto dopo la prima guerra mondiale le istituzioni ortodosse assunsero lentamente rilievo.

Molti Ebrei respingevano questa strategia di separatismo per ragioni pragmatiche e intuitive. In pratica, l'emancipazione conferiva agli Ebrei una dignità assaporata soltanto sporadicamente per duemila anni. Quindi la loro accettazione della modernità può essere interpretata come una trasformazione esistenziale delle modalità di rispetto del patto, dovuta al fatto di aver intuito che la civiltà occidentale, come è manifestato dal suo movimento verso la liberazione, racchiudeva una parte considerevole della verità universale dell'Ebraismo.

Alcuni Ebrei sostennero questo apprezzamento fino al punto di esortare gli Ebrei ad assimilarsi pienamente e ad abbandonare la loro fede «parrocchiale» per partecipare all'emergente cultura universale dell'umanità. Ancora una volta, numerosi Ebrei avanzarono delle riserve. Dato il loro entusiasmo per la modernità, si è dimostrato difficile spiegare perché insistessero anche sulla prospettiva di rimanere Ebrei, tanto più che nessuna corrente filosofica dell'Ebraismo moderno ha mai raggiunto una vasta diffusione. L'antisemitismo ha fatto sì che alcuni Ebrei conservassero la loro ebraicità – tuttavia la sua incessante aggressività risultava un valido motivo per desistere più che per perseverare. Per di più, anche in assenza di un'aperta ostilità verso gli Ebrei, molti di loro hanno rifiutato di assimilarsi. I credenti modernisti interpretano questo atteggiamento come una dimostrazione di salda fedeltà all'alleanza: gli Ebrei rimangono individualmente ligi al loro antico patto pur non sapendo come metterlo in atto, mentre Dio, in modo inspiegabile ma consueto, non li lascia allontanare.

Gli Ebrei del periodo successivo all'emancipazione hanno scelto di essere moderni ed Ebrei al tempo stesso, fissando in questo modo i loro obiettivi impellenti: anzitutto, instaurare un sistema di vita meno separatista e più conciliante; in secondo luogo, legittimare questo sistema in chiave moderna ed ebraica.

La separazione dell'unità della visione di vita. La modernità rese la religione una questione privata e definì i gruppi religiosi in termini attinti dal mondo cristiano – ossia come comunità unite da un credo e da pratiche rituali comuni. La nazionalità fu distinta dalla religione e subordinata allo stato-nazione, un accomodamento che può ancora originare fermento sociale nei paesi multinazionali. Ad ogni buon conto, l'Ebraismo non poteva conservarsi come entità etnico-religiosa (definizione ibrida che la modernità ha imposto agli studiosi dell'Ebraismo). Di conseguenza, nel mondo ebraico si verificò una dicotomia prima mai realizzatasi: una parte degli Ebrei definiva il proprio Ebraismo «religioso», mentre un'altra si classificava in termini laici, come un'etnia.

Visione religiosa degli Ebrei liberali. Di fronte all'inaccettabile alternativa di rimanere Ebrei ma in maniera separata – come se fossero ancora tra le mura di un ghetto – o di integrarsi nella società moderna convertendosi al Cristianesimo, alcuni Ebrei laici tedeschi dei primi del XIX secolo presero a sperimentare un Ebraismo conformato alle consuetudini religiose europee. In questo spirito, riformarono il culto sinagogale. Fondamentalmente, operarono un ammodernamento estetico, eliminando ripetizioni liturgiche e artifizi poetici e introducendo un solenne contegno collettivo, preghiere in vernacolo, sermoni e tendenze musicali contemporanee (compreso l'impiego di un organo a canne e di voci femminili e maschili insieme). Abolirono anche la prescrizione halakica che imponeva la separazione dei sessi durante le funzioni, particolare che permise alle famiglie di sedere insieme durante le pratiche di culto. [Per una panoramica generale del culto tradizionale, vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO EBRAICHE*].

Questo primo abbozzo di Ebraismo riformato spianò la strada ai successivi movimenti ebraici non ortodossi. I primi riformisti spiegavano la propria forma di Ebraismo sostenendo, secondo un concetto ispirato alla cultura tedesca contemporanea, che le entità eterne assumevano forme transeunti. A loro giudizio, l'essenza dell'Ebraismo è costituita dal monoteismo etico, che i rituali e le pratiche contribuiscono a diffondere e rinsaldare. Quando i tempi cambiano e le vecchie forme di culto perdono la loro efficacia, diventa inevitabile modificarle o abbandonarle in favore di nuove forme.

Gli Ebrei moderni hanno in prevalenza adottato il vincolo morale come nucleo dell'osservanza ebraica. Molti sono convinti che il popolo ebraico sia investito di una missione che consiste nell'insegnare all'umanità la preminenza religiosa dell'etica universale. In ogni caso, molti Ebrei moderni riducono gli insegnamenti della Torah ai precetti etici, e, pur abbandonando all'atrofia molte altre dottrine del Giudaismo rabbinico, si dedicano alla trasformazione morale della società. Questa universalizzata consapevolezza delle responsabilità del patto giustifica il numero sorprendente di contributi ebraici moderni al perfezionamento del benessere umano.

Nella seconda metà del XIX secolo sorse un nuovo movimento: l'Ebraismo conservatore. Molti di coloro che dall'Europa orientale emigrarono in America avvertirono che il loro senso di modernità ebraica non trovava coronamento nel tono accomodante e nel contenuto essenzialmente etico dell'Ebraismo riformato, che era stato propugnato dai primi emigrati tedeschi. Pur volendo essere moderni, questi Ebrei russi e polacchi miravano a conservare una parte considerevole del-

la peculiare pratica ebraica. La devozione nei confronti del popolo ebraico in quanto artefice attivo della legge ebraica rappresentava il contrappeso che essi opponevano alla concentrazione sull'etica propria dell'Ebraismo riformato. Nel corso dei decenni seguenti hanno visto la luce movimenti minori, che si sono schierati essenzialmente in conformità ai dettami di questi gruppi comunitari fondamentali. Ha assunto un ruolo particolarmente significativo l'Ebraismo ricostruzionista, un movimento che si ispira alla teoria di Mordecai Kaplan (1881-1983) secondo la quale la comunità ebraica, informandosi a un modello democratico, dovrebbe esercitare autorità in merito alla pratica ebraica.

Intorno agli anni '70 del XX secolo, le linee confessionali hanno cominciato a diventar confuse. La maggioranza degli Ebrei americani, indipendentemente dall'appartenenza all'una o all'altra corrente, impronta ora la propria vita a uno dei diversi modelli dell'Ebraismo liberale. Questi modelli differiscono tra loro per la maggiore o minore fedeltà all'osservanza e alla spiritualità classica, ma mostrano notevoli analogie per quanto riguarda le attività culturali che essi integrano nella propria visione di Ebraismo – specialmente il conseguimento di un'educazione superiore, il coinvolgimento negli incarichi civili, l'interesse per le arti, la musica e la letteratura. Ma i legami tra Ebraismo e modernità trovano la loro più lampante manifestazione nella devozione espressa dagli Ebrei nell'ambito dei rapporti con il proprio prossimo. Gli Ebrei americani contemporanei estrinsecano l'antico impegno che i rabbini avevano assunto nei confronti della famiglia e della comunità attraverso un enorme coinvolgimento nella promozione delle attività professionali (come l'insegnamento, le occupazioni sociali e la psicoterapia) e un serio interesse per i rapporti familiari. In questi campi essi palesano una dedizione che va a discapito dell'osservanza delle prescrizioni dietetiche halakiche e delle norme che regolano le relazioni sessuali tra coniugi. Essi sembrano credere che per santificare la propria vita, ossia per conseguire l'obiettivo prescritto dal patto, si debbano ora privilegiare, nell'ambito degli obblighi dettati dalla religione ebraica, queste attività umane di carattere generale.

Nonostante questo pesante prestito culturale, gli Ebrei americani rivelano un numero significativo di comportamenti peculiari dell'Ebraismo. Persino all'estremo umanistico dello spettro religioso, l'attenzione per l'etica e per altre questioni universali è rafforzata da un attaccamento alle tradizioni popolari ebraiche. Essi investono energie e impegno personale nella carità ebraica, nell'organizzazione di un sistema di difesa contro l'antisemitismo, nel sostegno allo Stato di Israele e nelle pratiche rituali, più segnatamente in quelle legate agli eventi del ciclo della vita, alle funzioni celebrate in occasione delle festività maggiori e al *seder* domestico, il banchetto pasquale. Nell'ambito di questo gruppo si osserva chiaramente un problema che continua a tormentare tutti gli Ebrei liberali: la libertà di non professare l'ortodossia è spesso interpretata come un'autorizzazione ad agire senza minimamente preoccuparsi di seguire i precetti dell'Ebraismo nel loro complesso.

All'altro capo dello spettro religioso liberale si colloca una ristretta minoranza di Ebrei le cui esistenze sono sostanzialmente improntate alla tradizione ebraica, interpretata attraverso una sensibilità etica e culturale moderna. Essi esprimono la devozione rabbinica nei confronti di se stessi, della famiglia, del popolo e di Dio, cercando, ove possibile, di vivere secondo i canoni della legge rabbinica. Rappresentano il nucleo spirituale dell'Ebraismo non ortodosso, la cui vitalità è legata all'accettazione del ruolo di primo piano che essi ricoprono nel combinare modernità e tradizione.

I notevoli risultati dell'Ebraismo liberale derivano dalla sua ricerca di una spiritualità mediata. Esso ha radicalmente ampliato l'orizzonte dei doveri imposti dalla religione ebraica in virtù della sua dedizione all'etica e ai valori democratici. Ha rivoluzionato lo studio dell'Ebraismo rivendicando l'autorità dei moderni metodi d'indagine. Di fatto ha rappresentato per la maggior parte della comunità ebraica la dimostrazione concreta della possibilità che Ebraismo e modernità si integrino felicemente. Molti Ebrei considerano ora assai vantaggioso per l'Ebraismo ciò che le generazioni precedenti paventavano e osteggiavano.

Nulla illustra tanto efficacemente la costante commistione di promesse e difficoltà dell'Ebraismo liberale quanto la sua reazione al fenomeno femminista. Nei primi anni del XIX secolo, i riformisti tedeschi assunsero come imperativo etico la sconfessione delle leggi e delle usanze ebraiche che operavano delle discriminazioni nei confronti delle donne. Ma si dovette attendere oltre un secolo perché le comunità dell'Ebraismo riformato eleggessero funzionari di sesso femminile e fino al 1972 perché la prima donna americana fosse investita della carica di rabbino; il ruolo di cantori venne loro attribuito a breve distanza. Da allora, i movimenti ricostruzionista e conservatore hanno adottato entrambe le innovazioni.

Gran parte della comunità ha salutato con gioia questo cambiamento, ma non si sa fino a che punto essa possa accettare nuove alterazioni degli antichi modelli – per esempio, la rimozione del linguaggio sessista dal libro delle preghiere o il riconoscimento di un'autentica condivisione del potere fra uomo e donna. Se la provocazione prospettata dagli Ebrei liberali a questo proposito dovesse infine divenire parte del sistema di patto

comunemente accettato, allora il loro tentativo avrà svelato agli Ebrei un nuovo modo per santificare l'esistenza. I critici ortodossi replicano affermando che, in virtù della loro rottura con la tradizionale interpretazione rabbinica della Torah, che prescrive ruoli distinti per i due sessi, i liberali hanno maggiori possibilità di disgregare l'Ebraismo che di propiziarne il futuro.

Visione religiosa degli Ebrei ortodossi. Come movimento autoconsapevole, l'ortodossia ebraica nacque in risposta all'Ebraismo liberale con l'obiettivo di delineare correttamente gli autentici valori dell'Ebraismo. L'Ebraismo tradizionale distingue un unico modello di devozione a Dio: l'aderenza alla legge di Dio secondo la forma esposta nella Torah, in particolare alla legge orale nel suo costante sviluppo ad opera degli eruditi contemporanei. La Torah detiene un'autorità indiscussa. La modernità può integrarsi nell'Ebraismo soltanto nelle modalità prescritte dalla Torah. Per questo motivo la vita degli Ebrei ortodossi praticanti manifesta una continuità religiosa più che un'evoluzione. Le modificazioni della pratica religiosa osservabili all'interno delle comunità ebraiche ortodosse sono dovute ad usanze locali, alle differenze tra ashkenaziti e sefarditi, tra *ḥasidim* e altri Ebrei ortodossi e alla varietà di vedute espressa dai diversi dotti.

Le principali forme di ortodossia possono essere distinte in base alla loro apertura nei confronti della modernità. D'altro canto ostentano una forte coesione reciproca quando si tratta di salvaguardare la Torah dalla mancanza di fede che a loro giudizio caratterizza in prevalenza gli altri Ebrei. Persino le innovazioni contemplate nei canoni della legge ebraica sono spesso avversate per il timore di procurare credito al radicale distacco dalla tradizione perpetrato dagli altri Ebrei.

Le posizioni dell'ortodossia in merito alla modernità oscillano tra l'avversione e l'assimilazione. Le sette hasidiche manifestano visibilmente la loro ostilità nei confronti della modernità e la loro diversità dal mondo dei gentili (e dagli altri Ebrei) tramite il loro peculiare abbigliamento, le acconciature e il linguaggio corporeo. Diversi gruppi ortodossi cercano inoltre di ripristinare la condizione di isolamento culturale a cui si uniformavano gli Ebrei dell'Europa orientale, seguendo però modalità meno separatiste – un obiettivo conseguito più facilmente nello Stato di Israele che altrove. L'insistenza nell'uso dello jiddish, il vernacolo ebraico-tedesco con cui si esprimevano gli Ebrei dell'Europa orientale, caratterizza nel suo complesso quest'ala dell'ortodossia. La sua avversione per la modernità non impedisce al devoto di valersi di innovazioni tecnologiche che possano accrescere l'obbedienza ai comandamenti o di avere contatti con i gentili in caso di necessità, ad esempio in occasione di rapporti commerciali. Alcuni gruppi annoverano affiliati distaccati che seguono un modello di vita maggiormente improntato alla modernità ma conservano i propri legami con il gruppo osservando alcune delle sue peculiari usanze, visitando le sue comunità e offrendo un sostegno economico.

Un altro ramo, noto con il nome di ortodossia moderna, argomenta che la legge ebraica contempla, e molti saggi esemplificano, la virtù che consiste nell'assimilare ogni progresso culturale che nobiliti l'esistenza umana tratteggiata nella Torah. Gli ortodossi moderni si sono rivelati decisamente innovativi in virtù dell'introduzione da parte loro di due nuove istituzioni dell'educazione ebraica, l'università e la scuola diurna ebraica, entrambe contraddistinte dalla presenza degli insegnamenti scientifici e delle discipline sportive, un tempo considerati entrambi non consoni alla religione ebraica. Essi si esprimono generalmente nella lingua locale (inglese in America, ebraico in Israele), non in jiddish, e la loro unica caratteristica distintiva a livello estetico è rappresentata da una piccola papalina (jiddish *yarmulke*; ebr. *kippah*), spesso lavorata a maglia, che viene portata dagli uomini. Ma la loro docile obbedienza ai dettami della Torah si esplica in merito a questioni come la preghiera, la dieta, lo studio, il Sabato e le prescrizioni in occasione delle festività.

L'ortodossia è stata protagonista di una significativa rinascita con l'avvicinarsi della fine del XX secolo. Alcuni Ebrei hanno perso la fiducia, un tempo sconfinata, nella civiltà occidentale, e se ne sono in parte allontanati adottando un modello di osservanza ebraica più caratteristico. Una minoranza ha aderito alle sette separatiste ebraiche. Gli Ebrei ortodossi hanno in prevalenza rifiutato l'autoisolamento, preferendo condurre una vita devota, conforme ai precetti ebraici, come parte di una comunità osservante per differenziarsi da una società spesso miscredente. Il loro approccio al modello di vita delineato nella Torah ha nondimeno apportato una patina moderna che i loro avi ortodossi avrebbero probabilmente disapprovato; in ogni caso, lo spostamento verso i valori autentici fondamentali dell'Ebraismo ha affievolito l'ardore innovativo caratteristico dell'ortodossia moderna.

La consistenza numerica degli Ebrei solo nominalmente ortodossi testimonia la costante influenza esercitata dalla modernità. Nonostante siano affiliati ad una comunità, essi osservano soltanto sporadicamente le prescrizioni della religione ebraica, e la loro fede è vacillante o incoerente. Spesso considerano le proprie preferenze personali nell'ambito della legge ebraica come una forma di Ebraismo autentico, un'eresia agli occhi dei saggi ortodossi.

L'ortodossia ha a suo favore notevoli pregi. Nonostante le funeste predizioni che ne annunciavano la spa-

rizione per effetto della modernità, essa ha creato un sistema organizzato di Ebrei la cui devozione personale e la cui vita comunitaria testimoniano la costante influenza religiosa del Giudaismo rabbinico. Ha conservato e sviluppato gli eccezionali modelli di studio della legge ebraica caratteristici dell'ambiente culturale ebraico dell'Europa orientale. In particolare nel campo della bioetica, come pure in altri settori, ha mostrato l'ininterrotta vitalità della legge orale.

Come nel caso dell'Ebraismo liberale, la questione del femminismo determina nel migliore dei modi la costante promessa e difficoltà dell'Ebraismo ortodosso. Rifiutando di accordare alle donne una sostanziale parità legale, i saggi contemporanei hanno preservato l'integrità della legge di Dio come loro l'avevano ricevuta e interpretata. In considerazione dell'azione disgregatrice perpetrata nei confronti della vita familiare, essi non credono che la modernità possa detenere un'autorevolezza maggiore di quanta ne esercita la Torah. Piuttosto, ogni sincera professione di fede esige qualche sacrificio, e l'Ebraismo, abbandonato da molti e seriamente minacciato in ogni parte del mondo, necessita della fedele devozione di tutti coloro che desiderano essere coerenti con se stessi e con Dio.

Molte autorità ortodosse hanno da tempo riconosciuto che alcune prescrizioni relative alle donne ingenerano disagio – ad esempio, una donna che non può soddisfare alcuni requisiti tecnici non ha la possibilità di ottenere un divorzio conforme ai dettami ebraici. Gli Ebrei liberali scorgono nell'incapacità, da parte delle autorità ortodosse contemporanee, di trovare un rimedio normativo a questa situazione una chiara indicazione del fatto che, a dispetto delle buone intenzioni, le iniquità presenti nella legge hanno tuttora valore. Le femministe non possono credere che, nonostante l'impegno profuso da molti Ebrei ortodossi per una generale autoaffermazione delle donne, le donne ortodosse dovranno a lungo adattarsi a doveri e ruoli distinti per sesso. Tuttavia l'Ebraismo ortodosso non ha palesato significative perdite di proseliti a causa della sua posizione di difesa dell'Ebraismo classico in merito a simili questioni.

La cultura come «Torah» degli Ebrei laici. Nell'Europa della fine del XIX secolo e in America verso la metà del XX, gli Ebrei, venuti in possesso di un'istruzione universitaria e stabilitisi nelle città, si laicizzarono. Essi erano convinti che accettare la modernità significasse dover riconoscere che non esiste alcun Dio e porre fine alle pratiche che distinguevano gli Ebrei dal loro prossimo. Ciò nonostante, una volta completato il processo di laicizzazione, in genere essi non arrivarono mai ad assimilarsi completamente. Un buon numero mantenne un legame con il popolo ebraico, se non altro in virtù della scoperta che molti dei filantropi con cui amavano accompagnarsi erano anch'essi Ebrei laicizzati. Da questo processo si svilupparono essenzialmente due modelli ebraici di vita secolarizzata, connessi fra loro, l'uno culturale, l'altro politico.

I primi oppositori dell'emancipazione sostenevano che gli Ebrei non potevano modernizzarsi poiché non avevano la capacità di conseguire una cultura approfondita. Gli Ebrei liberali cercarono di replicare alterando il lato esteriore del culto. Gli Ebrei laici ne seguirono le orme dedicando la propria vita alla letteratura e alle arti, ottenendo frequentemente uno straordinario successo nell'ambito di queste discipline. Da un punto di vista esistenziale, essi innalzarono l'erudizione al ruolo di «Torah», dirottando su di essa l'intensa dedizione che un tempo avevano destinato alla fede, dal momento che ora essa conferiva valore alla loro vita.

Per preservare l'esistenza del popolo ebraico, alcuni Ebrei europei laici suggerirono che gli Ebrei partecipassero alla cultura universale tramite lo sviluppo di una letteratura ebraica laica, inizialmente in ebraico, ma in seguito anche in jiddish. Questa corrente favorevole alla Haskalah (Illuminismo) diede nuova vita all'ebraico, che era stato a lungo impiegato unicamente per la dottrina tradizionale e per scopi religiosi. Le speranze di ampio respiro dei personaggi guida della Haskalah non sopravvissero alle realtà dell'antisemitismo, dell'acculturazione e dell'emigrazione. Soltanto nello Stato di Israele, dove gli Ebrei hanno dato vita a una cultura nazionale, la lingua ebraica è stata utilizzata con successo come mezzo per la modernizzazione della vita ebraica. Nella Diaspora, pochi Ebrei affermano attualmente la loro ebraicità valendosi dell'ebraico o dello jiddish per alimentare gli studi umanistici. Nondimeno gli Ebrei della Diaspora e dello Stato di Israele considerano un atteggiamento positivo verso la cultura parte integrante della loro ebraicità.

La laicizzazione ebraica rivolse la sua attenzione anche all'etica politica, vale a dire al conseguimento della giustizia sociale come sistema per redimere il mondo. Gli Ebrei assunsero il ruolo di difensori dei diritti del lavoro e delle virtù del socialismo, interpretando la lotta per i diritti e le libertà civili come la propria missione dal momento che coinvolgeva altre minoranze. La preghiera e la devozione non apparivano più come risposte concrete all'ingiustizia sociale. La necessità di essere politicamente informati e coinvolti divenne perciò per gli Ebrei l'equivalente moderno di un comandamento.

Le ripercussioni di questo movimento si sono avvertite sia nella società mondiale, sia nella comunità ebraica. I politici e gli attivisti Ebrei hanno profondamente influenzato l'umanizzazione della società moderna. Allo stesso tempo, la nozione di democrazia pluralistica

ha rivoluzionato il modello di vita ebraico in America. La comunità ebraica americana funziona ora esclusivamente in virtù del volontariato, ed è caratterizzata da una struttura interamente aperta, comprendente svariate organizzazioni, e da un dinamismo che non si esaurisce con le emergenze e il cambiamento dei tempi. Essa ha raccolto per la carità ebraica una somma di denaro mai raggiunta in altre occasioni nella storia da un movimento filantropico volontario. Nel bel mezzo della laicizzazione, vengono allo scoperto i tratti del patto.

Nazionalismo: il Sionismo e lo Stato di Israele. Le iniziative culturali e politiche attuatesi nell'ambito della laicizzazione ebraica culminarono nel Sionismo, il movimento che reinterpretava l'Ebraismo in chiave di nazionalismo ebraico. Organizzati su base mondiale da Theodor Herzl (1860-1904) nel 1897, i sionisti intrapresero una crociata per liberare gli Ebrei su due livelli. Anzitutto, essi aspiravano alla libertà dalle persecuzioni occupando una terra nella quale le masse ebraiche potessero ottenere opportunità economiche e sicurezza politica. In secondo luogo, essi miravano a creare una cultura genuinamente ebraica che esprimesse, senza alcun tipo di pregiudizio, lo spirito del popolo ebraico.

Molti Ebrei liberali e ortodossi osteggiarono da principio il Sionismo per motivi religiosi. I primi consideravano il suo laicismo aberrante da un punto di vista ebraico e il suo nazionalismo una minaccia per l'emancipazione ebraica nella Diaspora. I secondi contestavano la sua nozione di uno Stato ebraico svincolato dalla Torah e giudicavano il suo attivismo nazionalistico un'usurpazione del ruolo di Dio nella venuta del Messia. Rimangono ancora tracce di queste posizioni antisioniste, ma al giorno d'oggi la maggior parte degli Ebrei religiosi appoggiano con entusiasmo lo Stato di Israele.

Prima della costituzione dello Stato di Israele nel 1948, il Sionismo diede vita ad un nuovo modello di vita ebraico nella Diaspora, incentrato sull'attivismo politico, sull'emigrazione e sui relativi preparativi, e sulla partecipazione al rinnovamento della cultura ebraica. La crudeltà della Germania nazista e l'indifferenza riservata agli Ebrei nel resto del mondo negli anni '30 e '40 focalizzò il Sionismo su un ulteriore obiettivo: l'ottenimento di una regione del mondo dove gli Ebrei potessero emigrare senza limitazioni.

Con la nascita e lo sviluppo dello Stato di Israele, gli Ebrei poterono nuovamente adottare un modello di vita che era rimasto loro sconosciuto per quasi due millenni: tornarono infatti a vivere come una comunità ebraica stanziata nella madrepatria ebraica nell'autodeterminazione ebraica. Israele è uno Stato laico – benché al suo interno l'Ebraismo ortodosso eserciti particolari diritti – e il suo ethos è democratico e sociale. Lo straordinario sforzo affrontato, sullo sfondo di circostanze politiche decisamente difficili, per attenersi a parametri etici superiori a quelli perseguiti dalla maggior parte delle altre nazioni ha guadagnato allo Stato di Israele l'ammirazione della comunità ebraica mondiale che si è in esso identificata. Nulla nella vita ebraica successiva all'emancipazione ha mai lontanamente avvicinato la sua capacità di suscitare la devozione e l'iniziativa ebraica.

Gli Ebrei d'Israele, che si dichiarano in prevalenza non religiosi (ovvero non ortodossi), vivono secondo i ritmi stabiliti dal calendario ebraico e attingono i propri ideali dalla Bibbia, la grande saga nazionale. La lingua comune è l'ebraico e la loro cultura riflette sempre più gli interessi individuali e le preoccupazioni di una società alle prese con i grandi dilemmi dell'esistenza moderna. In ogni dimensione umana, gli Ebrei stanziati nello Stato di Israele vivono, talvolta in maniera inconsapevole, secondo i modelli della vita ebraica. E quanto a coloro che professano l'Ebraismo ortodosso o alle esigue minoranze di Ebrei riformati o conservatori, la ricostituita società ebraica offre un contesto unico alla loro vita religiosa.

Fuori dai confini dello Stato di Israele, il Sionismo come modello globale di vita è praticamente scomparso. La maggior parte degli Ebrei della Diaspora non si dedica ad un'attività culturale in ebraico, né progetta di emigrare in Israele; se anche può essere profondamente coinvolta a livello emotivo nelle vicende di Israele, non trae da esso il contenuto essenziale della propria vita ebraica. Il Sionismo ha riscosso un trionfo unico in virtù della realizzazione dello Stato di Israele, impresa eccezionale da un punto di vista umano ed ebraico. Tuttavia la radicale laicizzazione del patto operata dal Sionismo sembra che lo abbia reso incapace di guidare la vita ebraica della Diaspora. [Per ulteriori approfondimenti, vedi *SIONISMO*].

Fondamenti filosofici della vita ebraica moderna. L'Ebraismo si appella agli Ebrei in nome di Dio e dell'esperienza comune del popolo ebraico – ma la modernità individualizza radicalmente l'autorità. Una moderna filosofia dell'Ebraismo deve operare una mediazione tra i concetti di autonomia e di tradizione e rendere giustizia ad entrambi.

L'ortodossia contemporanea non aspetta che ogni individuo prenda una decisione riguardo a ciò che costituisce il dovere di un ebreo. L'ortodossia ha le sue basi nella fede e non ha avvertito una pressante esigenza di esposizione teoretica della sua dottrina. Ha perciò in gran parte demandato agli Ebrei liberali il compito di elaborare un organico sistema teologico ebraico. Cinque caratteristiche espressioni intellettuali hanno riscosso un costante interesse – sei, se si considera l'ideologia sionista una dottrina affine.

Due interpretazioni razionalistiche. Il razionalismo ha esercitato un fascino irresistibile nei confronti dei modernizzatori Ebrei del XIX secolo. Esso operava forzatamente una distinzione tra l'essenza eternamente valida dell'Ebraismo, il monoteismo etico, e la sua espressione storica transeunte nella cerimonia e nel rituale. Questo nuovo criterio liberale di continuità e trasformazione trovò la sua prima minuziosa formulazione negli scritti di Hermann Cohen (1842-1918), il celebre filosofo neokantiano di Marburgo.

In rigorose opere accademiche, Cohen delineò i tratti della religione che poteva risultare accettabile per un individuo razionale. Cohen cercò di dimostrare che la razionalità reclama una visione filosofica di Dio che integri le sue diverse forme scientifiche, etiche ed estetiche di pensiero. Il suo sistema era incentrato sull'etica, ed egli sosteneva che questo monoteismo etico era apparso per la prima volta nella storia nei testi profetici della Bibbia. In qualità di primo e più puro assertore del monoteismo etico, il popolo ebraico aveva una missione nei confronti dell'umanità: insegnare la verità universale della religione razionale. Il messianismo non poteva più essere il miracoloso avvento dell'emissario di Dio, ma diveniva per l'umanità il dovere di migliorarsi dal punto di vista etico (questa considerazione spinse Cohen ad avversare il Sionismo in quanto limitativo dell'orizzonte etico ebraico). Tutte le usanze che rafforzavano la sensibilità etica ebraica o ravvivavano negli Ebrei la fedeltà alla propria missione dovevano essere mantenute; le consuetudini che le ostacolavano dovevano essere tralasciate. In forma decisamente mitigata, la rielaborazione da un punto di vista etico dell'Ebraismo operata da Cohen finì per diventare l'ideologia comunemente accettata dagli Ebrei moderni. [Vedi anche *COHEN, HERMANN*].

Leo Baeck (1873-1956), il pensatore tedesco che rimase più legato al concetto di Ebraismo della ragione teorizzato da Cohen, sentì l'esigenza di completare la componente razionale con l'esperienza del mistero, benché questo significasse porre in secondo piano il rigore logico di Cohen. Baeck individuò nella consapevolezza religiosa il principale fondamento del monoteismo etico. Egli illustrò in modo suggestivo la sensazione, avvertita dagli uomini, di essere creature e allo stesso tempo creatori etici, di essere assolutamente transitori eppure legati spiritualmente a ciò che è eterno.

Ad ogni modo, il razionalismo rimase prioritario nel pensiero di Baeck. Paventando i rischi insiti nel Romanticismo, egli ripeteva che la consapevolezza religiosa doveva spingere ad agire unicamente nel rispetto dell'etica. In questo modo, pur legittimando alcuni comandamenti non razionali, egli escludeva tutto ciò che odorava di superstizione e di fanatismo. Condusse anche una vivace polemica nei confronti del Cristianesimo e del Buddhismo, poiché riscontrava l'inadeguatezza di entrambi in merito all'etica e al monoteismo. Egli individuava in maniera così netta i caratteri di una fede razionale universale nell'Ebraismo, che fu l'unico dei pensatori Ebrei moderni a sollecitare gli Ebrei a ricercare nuove conversioni.

Baeck teorizzava un ampio spettro di obblighi ebraici. Era convinto che il popolo ebraico fosse a tal punto storicamente identificato con l'idea di monoteismo etico che la scomparsa dell'Ebraismo avrebbe provocato anche il declino del monoteismo etico. Il popolo ebraico deve perciò sopravvivere. Per mantenerlo in vita, gli Ebrei introducono costantemente nuove pratiche collettive che rinsaldano e proteggono il popolo dai pericoli che la storia riserva. [Vedi anche *BAECK, LEO*].

Dimostrazioni razionali della preminenza del concetto di popolo. Gli ideologi sionisti definivano gli Ebrei una nazione, non una religione, e miravano ad un rinnovamento dell'Ebraismo dal momento che la vita di comunità del popolo ebraico era stata ristabilita nella sua antica terra. Essi demitizzarono l'interpretazione biblica dell'esilio – che i mistici Ebrei avevano applicato metaforicamente persino a Dio – e lo resero unicamente un concetto socio-politico. La redenzione non sarebbe scaturita da un intervento del Messia, bensì da una ricollocazione geografica, da una personale espressione culturale e da una ricostruzione politica.

Un vecchio dibattito sionista anima tuttora la comunità: il nazionalismo ebraico moderno è rigorosamente laico, e quindi scevro da elementi religiosi ed etnici, o è peculiarmente ebraico? Nessuno ha esaminato questa questione più acutamente del saggista Aḥad ha-'Am («uno del popolo», pseudonimo di Asher Ginzberg, 1856-1927).

Il Sionismo di Aḥad ha-'Am si richiamava ai concetti ottocenteschi di psicologia popolare e di nazionalismo culturale per affermare che gli Ebrei, come altri popoli, presentavano un «carattere» popolare con il quale dovevano essere coerenti. Lo spirito nazionale ebraico manifestava un'inclinazione all'etica e all'erudizione insieme con una devozione alla giustizia assoluta che costituivano il tema centrale della grande letteratura e di altre arti, secondo le indicazioni della Bibbia. Il nazionalismo ebraico, di conseguenza, doveva orientarsi alla rielaborazione di una cultura ebraica eticamente ed esteticamente raffinata. Uno Stato ebraico in ricostruzione avrebbe potuto rappresentare il suo centro spirituale a livello mondiale, e le comunità ebraiche della Diaspora sarebbero sopravvissute spiritualmente in virtù della loro partecipazione alla sua vita culturale.

La maggioranza degli ideologi sionisti accettava candidamente il fatto che il Sionismo instillasse dei valori

umanistici e raramente si sforzasse di giustificarli. D'altro canto, nel corso del XX secolo si susseguirono uno dopo l'altro momenti di crisi tanto profonda nella vita ebraica da far apparire frivole le discussioni inerenti a simili elucubrazioni. Ma diversi avvenimenti verificatisi nella vita dello Stato di Israele hanno alimentato la questione. La sua notevole persistenza ne testimonia l'atipica commistione di laicità e religiosità. I tribunali di Israele, all'atto di decidere in merito alla definizione giuridica di ebraicità e di altre questioni, si sono rifiutati di troncare la connessione tra nazionalismo ebraico e religione ebraica. Alcuni pensatori sostengono quindi che, a dispetto della sua apparente laicità, lo Stato di Israele può essere meglio interpretato come un'evoluzione particolare della classica religiosità etnica ebraica.

Un pensatore americano, Mordecai M. Kaplan (1881-1983), inaugurò un'altra specifica corrente razionalistica ebraica in termini di naturalismo filosofico. Imperniando la sua dottrina su concetti attinti dalle teorie sociologiche di recente sviluppo, Kaplan affermava che il modello di vita ebraico, per assumere un significato tangibile nel mondo odierno, deve rispecchiare la visione scientifica del mondo e l'impegno democratico della modernità. Kaplan si inoltrò perciò in una veemente polemica nei confronti della fede nel soprannaturale manifestata dall'Ebraismo. Egli capovolse l'idea centrale dell'Ebraismo tradizionale, secondo la quale Dio aveva affidato la Torah al popolo ebraico (conferendogli in questo modo il suo carattere distintivo). Kaplan ora asseriva, muovendo da prospettive sociologiche, che era stato il popolo ebraico a dar vita all'Ebraismo, che egli definiva come una civiltà etnica, basata su una terra, una lingua, una storia, un calendario, eroi, istituzioni, arti, valori e molto altro, il cui nucleo era costituito dalla religione. Attraverso il suo concetto di Dio, la civiltà ebraica espresse i suoi più alti valori. La prosperità del popolo ebraico poteva essere ristabilita unicamente mediante una piena ricostruzione della vita popolare; per questo Kaplan battezzò il suo movimento Ricostruzionismo. Il coinvolgimento degli Ebrei americani nell'arte, nella musica e in altre espressioni culturali ebraiche deve molto al pensiero di Kaplan. Kaplan sollecitò anche la comunità ebraica a riorganizzarsi istituzionalmente, in modo che il centro dell'aggregazione ebraica divenisse la comunità stessa, e non un dato movimento religioso o una singola sinagoga. In questo modo, pur se pluralistica, essa poteva democraticamente adoperarsi a legiferare per i suoi membri e rispondere all'intera gamma delle esigenze religiose, politiche, culturali e sociali di un prospero gruppo etnico. Ma nessuna comunità ebraica ha ancora realizzato questo modello di ricostituzione.

Kaplan prospettò un'audace definizione di Dio come potenza (o processo) volto alla «salvezza», che egli interpretava in chiave di «realizzazione umana». L'allusione a Dio in termini impersonali e naturalistici denota il valore puramente simbolico dell'antropomorfismo popolare e il moderno rifiuto dei miracoli, della rivelazione orale e del concetto di popolo eletto. Particolare altrettanto importante, la definizione di Dio in termini finiti – come quell'aspetto della natura che favorisce lo sviluppo umano – risolve il dilemma teologico del male. Il Dio di Kaplan non arreca il male, soltanto il bene. È ora possibile per noi interpretare il male come un prodotto della natura e considerarlo come una sfida alla nostra inventiva morale.

L'audace riscrittura dell'Ebraismo operata da Kaplan gli accattivò un seguito numericamente modesto ma appassionato. Tuttavia, la sua equazione di modernità e razionalità scientifica perse rilievo nella comunità ebraica con l'affermarsi dell'interesse per i pensatori ebrei non razionalisti. [Vedi anche *KAPLAN, MORDECAI*].

I pensatori ebrei non razionalisti. Dopo la prima guerra mondiale, Franz Rosenzweig (1886-1929), il giovane pensatore tedesco autore di un'opera magistrale su Hegel, preparò la strada all'esistenzialismo ebraico con il suo tentativo di situare l'Ebraismo nell'interiorità più che nelle azioni o nelle idee. Rosenzweig associava l'essere ebreo ad un comportamento conforme ai modelli ebraici – ossia l'osservanza della legge in quanto si è in grado di individuarne da un punto di vista esistenziale il valore di comandamento. In questo modo egli determinò, ma non precisò mai completamente, un equilibrio molto suggestivo tra dovere e libertà, lasciando in eredità al successivo pensiero ebraico liberale uno dei suoi temi cardinali.

Martin Buber (1878-1965), contemporaneo e un tempo collaboratore di Rosenzweig, ma di lui più anziano, sviluppò un sistema più completo. Egli ipotizzava che l'esistenza umana fosse improntata ad una dinamica di rapporti, che si concretizzava in una modalità oggettivante che definiva Io-Esso, o in una forma significativa di apertura personale e reciprocità che denominava Io-Tu, che egli distinse meticolosamente da romanticismo e misticismo. Il romanticismo implica un rapporto Io-Esso di emozione o esperienza; il misticismo comporta un annullamento di sé nell'Uno. Buber si figurava una teoria parimenti sottile eppure più comune.

Come tutti i principali legami personali, un rapporto Io-Tu con Dio (l'«Eterno Tu») implica un atto di riscontro – esso «ordina». La violazione di quest'obbligo comporta una colpa e la necessità di espiare. Tutto questo processo è contraddistinto da una dimensione solidale, dal momento che quando due individui si incontrano realmente, anche Dio è presente. Di conseguen-

za, l'esperienza Io-Tu ci induce a realizzare una vera comunità umana, una società di Tu.

Le religioni si sviluppano quando i rapporti con Dio si manifestano in forme sociali. Con il tempo, questo processo di sistematizzazione, invece di promuovere un rapporto attivo con Dio, ne ostacola la realizzazione. Le forme di credo istituzionalizzate possono individuare la santità in una sfera della vita, relegando la parte residua nell'ambito profano. Ma il rapporto Io-Tu non conosce limiti, e tutta la vita dovrebbe essere vissuta in accordo con i canoni da esso determinati. Per questo Buber osteggiava ogni «religione».

Secondo Buber, la Bibbia ebraica illustra le esperienze Io-Tu del popolo ebraico con Dio, che, nel corso dei secoli, crearono tra loro un legame indissolubile – il patto. Nessun altro gruppo etnico ha mai identificato a tal punto la propria esistenza comunitaria con la devozione a Dio. In virtù del patto, il popolo ebraico si assunse il compito messianico di fondare una comunità tra i suoi membri e infine, allo stesso modo, fra tutto il genere umano. Benché gli Ebrei abbiano talvolta trascurato questo incarico, esso non è mai andato completamente perduto, come è testimoniato dagli esordi dello Hasidismo e dal Sionismo. Nei decenni di permanenza di Buber in Israele, la sua ostinazione nell'affermare pubblicamente che lo Stato doveva richiamarsi al suo ideale del patto gli procurò in quei luoghi una reputazione assai controversa. [Vedi anche *ROSENZWEIG, FRANZ* e *BUBER, MARTIN*, vol. 5].

Un altro importante iniziatore di un sistema filosofico, Abraham Joshua Heschel (1907-1972), integrò nella propria esistenza gran parte dell'esperienza ebraica novecentesca. Discendente di una dinastia hasidica polacca, conseguì un dottorato a Berlino, scampò alla seconda guerra mondiale recandosi negli Stati Uniti per insegnare alla scuola rabbinica riformata (Hebrew Union College) di Cincinnati. In seguito insegnò una teologia semiortodossa al seminario conservatore di New York.

Heschel criticava gli esistenzialisti per la loro definizione della religione come movimento del popolo verso Dio. A suo giudizio, il considerevole scetticismo degli Ebrei moderni dovrebbe infondere in loro un timore reverenziale nei confronti del potere concesso da Qualcuno all'umanità. Quando questo «stupore assoluto» dischiude al popolo l'identità del donatore, diviene evidente, come è testimoniato dalla Bibbia, che Dio insegue l'umanità, imponendo ad essa la sua autorivelazione, e che i profeti biblici trasmettono scrupolosamente il messaggio di Dio.

Secondo Heschel, il senso degli scritti profetici è chiaro: Dio è un Dio caratterizzato da sentimenti, che soffre quando il popolo trasgredisce e si rallegra quando esso consegue la santità. Affermare che Dio sarebbe più perfetto se fosse scevro da sentimenti significa adottare un punto di vista stoico, ossia romano, e non la visione della Bibbia. La rivelazione si concretizza attraverso una «comunione di sentimenti», realizzata da individui in possesso di doti straordinarie che giungono a provare gli stessi sentimenti nutriti da Dio. Essi possono esprimere questa comprensione secondo diverse modalità, ma non si frappongono tra Dio e l'umanità. I comandamenti tramandati da Mosè e dai saggi rispecchiano fedelmente le prescrizioni di Dio. Essi rappresentano il tramite divinamente sancito attraverso il quale è possibile entrare in contatto con Dio in virtù dell'osservanza della sua volontà.

Due tematiche del pensiero di Heschel attenuano la sua accettazione assoluta della tradizione ebraica. Anzitutto, egli metteva in risalto la scarsità della rivelazione a paragone della successiva pletora di interpretazioni, additando così la virtù del costante perfezionamento. In secondo luogo, documentava accuratamente l'intensa devozione etica esternata dai profeti, sottintendendo probabilmente che le considerazioni umane dovrebbero prevalere nell'interpretazione della Torah. Heschel sintetizzò nobilmente questo concetto con la sua partecipazione ai movimenti per i diritti civili e contro la guerra negli anni '60. Ma non fu mai chiaro se insistesse sulla necessità di un cambiamento della legge ebraica per questi o per altri motivi. [Vedi anche *HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA*, vol. 5].

Dall'articolazione di queste sei posizioni hanno preso l'avvìo molti scritti e discussioni teologiche ma nessun nuovo modello caratteristico ha acquisito sostanziale consenso.

L'impatto con l'Olocausto. Per ragioni ancora oscure, i pensatori ebrei non affrontarono fino alla metà degli anni '60 le implicazioni teoretiche dell'uccisione di sei milioni di Ebrei da parte del regime nazista. Con la nascita dell'effimero movimento della «morte di Dio», alcuni filosofi ebrei manifestarono l'esigenza di creare un sistema teologico ebraico focalizzato sulla realtà prospettatasi ad Auschwitz, il più noto campo di sterminio nazista assurto a simbolo dell'Olocausto. Mentre la rivelazione del Sinai indicava l'autorità, la giustizia e l'aiuto di Dio nei confronti del popolo d'Israele, Auschwitz ora dimostrava l'assenza di Dio, l'ingiustizia del mondo e la terribile condizione di abbandono in cui il popolo ebraico giaceva. Ma fu con la creazione dello Stato di Israele che il popolo ebraico diede la sua risposta più forte allo sterminio nazista: esso era l'espressione di una intensa volontà di sopravvivere con una profonda dignità umana. La guerra arabo-israeliana dei Sei Giorni nel 1967, che minacciò la sopravvivenza di Israele (e dunque degli Ebrei), stimolò gli Ebrei di tut-

to il mondo a identificarsi ancor più profondamente con lo Stato d'Israele. Dunque Israele, a dispetto del suo carattere laico, assunse la funzione di nume tutelare per coloro che si sforzavano di osservare il patto.

La sopravvivenza del popolo ebraico divenne allora una preoccupazione prioritaria per gli Ebrei della Diaspora e rappresentò per ogni individuo un ulteriore motivo per assumersi o accrescere le proprie responsabilità di ebreo. Nello stesso tempo furono rivalutati i valori dell'emancipazione. In virtù della speranza messianica ingenerata dall'emancipazione, gli Ebrei avevano abbandonato gran parte delle loro usanze tradizionali. Ora, mentre la civiltà occidentale iniziava a smarrire la sua incondizionata fiducia nella scienza, nella tecnologia, nell'educazione e nella cultura – in breve in tutte le capacità umane – gli Ebrei presero ad accostarsi alla propria tradizione con una nuova ricettività. A giudizio di alcuni, questa parziale sconfessione degli ideali universali riportava indietro all'ortodossia. Molti Ebrei ritenevano che, sebbene il loro attivismo sociale non potesse più rappresentare una forma di redenzione, non si dovessero comunque ripudiare gli insegnamenti etici dell'emancipazione, specialmente in merito al femminismo. La sfida critica con cui questi Ebrei liberal-moderati ora si misuravano consisteva nella definizione dei propri doveri e nella realizzazione di comunità in cui portarli a compimento, un proposito che diede luogo ad esperimenti di notevole portata.

La risposta teoretica all'Olocausto produsse un curioso risultato. L'esperimento della sostituzione del Sinai con Auschwitz era inaccettabile per la maggioranza degli Ebrei. Nonostante la corruzione endemica che continua ad affliggere il XX secolo, la scoperta dell'assenza di Dio e della depravazione umana simboleggiate nell'Olocausto non costituisce la norma dell'esistenza umana o ebraica. Il dovere di santificare la vita di tutti i giorni senza trascurare gli eventi straordinari rimane il compito principale degli Ebrei, come insegnava la rivelazione del Sinai. A giudizio unanime degli Ebrei, la prima risposta all'Olocausto deve essere l'intensificazione della responsabilità umana.

Alcune autorità ortodosse, come il *rebbe* della setta hasidica Lubavitch, affermano, sulla scia della tradizione del *Libro del Deuteronomio*, che tramite l'Olocausto Dio ha voluto punire una generazione di peccatori. La maggior parte degli Ebrei ritiene impossibile interpretare l'Olocausto come un atto di giustizia divina. In alternativa, i maestri razionalisti sostengono che Dio ha soltanto un potere circoscritto, e non era in grado di impedire l'Olocausto, e dunque l'umanità deve aiutare attivamente Dio a inviare il Messia. Altri hanno assunto una posizione affine alla visione di Giobbe. Essi restano sbalorditi che Dio possa concedere agli uomini la libertà di essere spietati quanto i nazisti. Essi riconoscono di non comprendere le vie del Signore. Nondimeno, accettano la sovranità di Dio e cercano di costruire in base ad essa la loro vita. [Per ulteriori approfondimenti, vedi *OLOCAUSTO*, vol. 3, l'articolo *Risposte teologiche ebraiche*].

Tutte queste interpretazioni del male circolavano all'interno delle comunità ebraiche ben prima dell'Olocausto, particolare che ha spinto alcuni a sostenere che a morire realmente nel corso dell'Olocausto era stato il dio putativo dell'Illuminismo, l'infinitamente sapiente spirito umano. In conseguenza della perdita di fiducia assoluta nei confronti dell'umanità, un'esigua minoranza di Ebrei moderni ha cercato risposta nel misticismo ebraico. [Vedi *QABBALAH*]. Secondo altri, l'ortodossia ha ritrovato nuovo smalto. Per la maggior parte degli Ebrei l'emancipazione è stata unicamente circoscritta, non negata. La mediazione tra Ebraismo e modernità continua ad essere la preoccupazione spirituale prioritaria di un popolo che si professa latore di un patto con Dio, operando e aspettando in funzione della realizzazione del dominio di Dio sulla terra. [Per ulteriori trattazioni relative alle principali correnti dell'Ebraismo contemporaneo, vedi *EBRAISMO RIFORMATO*, *EBRAISMO ORTODOSSO*, *EBRAISMO CONSERVATORE*, *EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA* e *HASIDISMO*. Gli aspetti di matrice non rabbinica dell'Ebraismo sono discussi in *RELIGIONE POPOLARE EBRAICA*. Il pensiero religioso ebraico è delineato in *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

L'*Encyclopaedia Judaica*, I-XVI, Jerusalem 1971, raccoglie gli studi contemporanei sull'Ebraismo, pur non sostituendo del tutto la prima autorevole indagine generale, *The Jewish Encyclopedia*, I-XII, New York 1901-1906, rist. New York 1964. L'opera di L. Jacob, *A Jewish Theology*, New York 1973, propone erudite presentazioni storiche delle maggiori correnti di idee ebraiche dal punto di vista di un credente non fondamentalista. L'esauriente saggio di R.M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought*, New York 1980, bilancia abilmente storia e pensiero religioso. La migliore analisi recente della sensibilità religiosa ebraica nella Bibbia è rappresentata da J.D. Levenson, *Sinai and Zion*, New York 1985.

Esistono traduzioni inglesi attendibili, pur se non del tutto comprensibili, dei testi fondamentali rabbinici: H. Danby (trad.), *The Mishnah*, Oxford 1933, 1964; A.J. Avery-Peck e J. Neusner (curr.), *The Mishnah in Contemporary Perspective*, Leiden 2002; *The Babylonian Talmud*, I-XXXV, 1935-1948, rist. I-XVIII, London 1961; I. Epstein (ed.), *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, I-XXX, London 1983-1990; e H. Freedman et al. (tradd.), *Midrash Rabbah*, I-X, London 1939. Una versione inglese del Talmud di Gerusalemme è curata da J. Neusner

con il titolo *The Talmud of the Land of Israel*, I-XXXV, Chicago 1982-1994. La critica corrente ha sollevato un numero tale di questioni in merito al Giudaismo rabbinico, che è necessario adottare la massima cautela nell'impiego di ogni singola fonte. Una panoramica ad ampio raggio può essere ricavata dall'edizione riveduta (ma non dall'originale) dell'opera di E. Schürer *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I-II, Edinburgh 1973-1979, curata e rivista da G. Vermès e F. Millar e tradotta dall'originale in tedesco da T. A. Burkill et alii (trad. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I-III, Brescia 1985-1998).

Non esistono ricostruzioni storiche dello sviluppo della pratica ebraica. Interessanti prospettive si possono tuttavia dedurre dalla datata opera di H. Schauss, *Dos yom-tov-buch*, New York 1933, tradotta in inglese da S. Jaffe con il titolo *The Jewish Festivals*, Cincinnati 1938, e *The Lifetime of a Jew*, New York 1950. Alcune tematiche centrali della legge ebraica sono affrontate da M. Elon, *The Principles of Jewish Law*, Jerusalem 1975, e una insostituibile guida a tematiche più specifiche è rappresentata da H.M. Zevin (cur.), *Encyclopedia Talmudit*, I-XI, Jerusalem 1976 (Cd-Rom, I-XXVI, 2002).

L'*aggadah*, per via del richiamo che esercita sull'uomo, è più facilmente accessibile. Due valide antologie disponibili in lingua inglese sono L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, Philadelphia 1909-1938, rist. Philadelphia 1946-1964, trad. dal manoscritto tedesco da Henrietta Szold et al. (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003), che si attiene alla disposizione della Bibbia, e C.G. Montefiore e H. Loewe (curr.), *A Rabbinic Anthology*, 1938, rist. Philadelphia 1960, New York 1974, che è organizzata per gruppi tematici. Tuttavia la più completa antologia è in ebraico: H.N. Bialik e Y.H. Ravnitzky (curr.), *Sefer ha-aggadah*, I-III, Cracow 1907-1911, più volte ristampata.

Tre utili, seppur complesse, introduzioni al pensiero rabbinico sono S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1909, e G. Foot Moore, *Judaism*, I-III, 1927-1930, rist. I-II, Cambridge/Mass. 1970, che denotano entrambi tendenze apologetiche; e E.E. Urbach, *Ḥazal*, Jerusalem 1969, tradotto da I. Abrahams con il titolo *The Sages*, I-II, Jerusalem 1975, che tenta in maniera poco convincente di giustificare le incongruenze del pensiero rabbinico ricorrendo all'ermeneutica storica. Le costanti ricerche svolte da J. Neusner su questo tipo di letteratura meritano una diligente attenzione. Per la sua dimostrazione dell'astoricità (secondo i canoni accademici occidentali) della «teologia» rabbinica, cfr. la sua opera *Judaism in Society*, Chicago 1984.

La maggior parte delle principali opere a carattere legale del periodo medievale attende ancora una valida traduzione conforme al modello stabilito da *The Code of Maimonides*, 15 volumi già pubblicati, New Haven 1949-, la traduzione ora pressoché completa del *Mishneh Torah* di Maimonide. Il proliferare degli studi sul misticismo ha le sue radici nelle classiche ricerche di G. Scholem, la cui esposizione globale è contenuta in *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1954 (3ª ed.), rist. New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.). Molti importanti testi di filosofia ebraica medievale sono stati tradotti. L'opera di I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1916, 1969, è il più vecchio, ma ancora utile saggio in questo campo. Il suo successore moderno è J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, tradotto in inglese da D.W. Silverman con il titolo *Philosophies of Judaism*, New York 1964, 1973.

I documenti dell'emancipazione e delle sue conseguenze sono presentati con dovizia di particolari ed efficacemente annotati in P.R. Mendes-Flohr e J. Reinharz, *The Jew in the Modern World*, Oxford 1980, 1995. Alcune indicazioni sulla realtà della vita ebraica moderna, come essa si presenta in America settentrionale, possono essere ricavate dagli ideali rispecchiati nelle opere di alcune delle sue figure guida (rispettivamente ortodosso moderno, conservatore di estrema destra, tradizionalista indipendente e riformato): H.H. Donin, *To Be a Jew*, New York 1972; I. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York 1979; R. Siegel, M. Strassfeld e Sharon Strassfeld (curr.), *The Jewish Catalog*, Philadelphia 1973; e S.J. Maslin (cur.), *The Gates of Mitzvah*, New York 1979, e P. Knobel (cur.), *Gates of the Seasons*, New York 1983.

È difficile persino per navigati esperti tenersi al corrente degli sviluppi della legge ebraica, ma fin dalla sua costituzione, B.S. Jackson (cur.), *The Jewish Law Annual*, Leiden 1978-, si è dimostrato un serio supporto. Affidabili introduzioni alle correnti teologiche ebraiche contemporanee sono W.E. Kaufman, *Contemporary Jewish Philosophies*, New York 1976, e il mio *Choices in Modern Jewish Thought*, New York 1983.

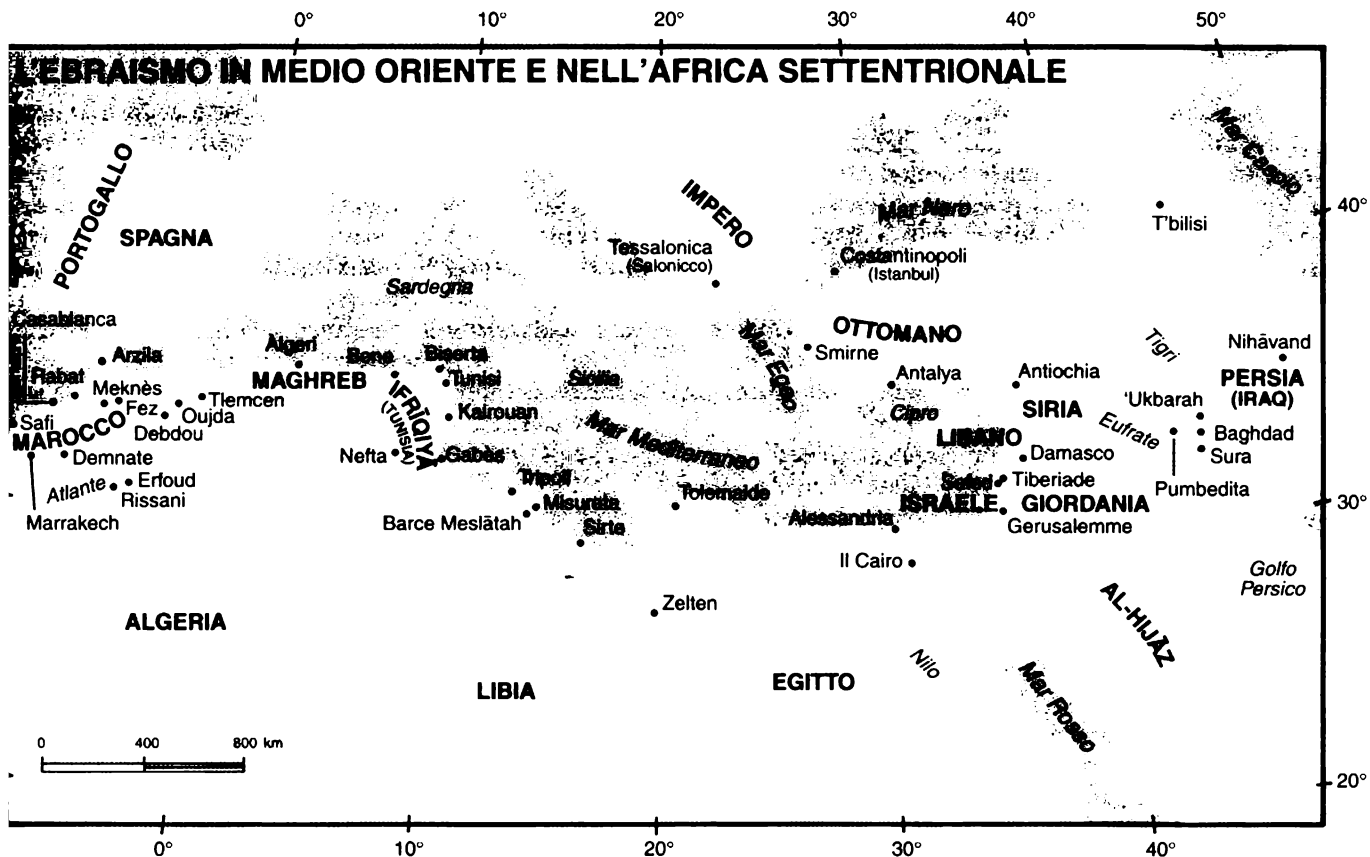
In merito all'Olocausto, le prime opere di Elie Wiesel, di narrativa e no, dipingono in maniera unica il paradosso insito nel tentativo di vivere e scrivere l'ineffabile. Due dettagliate relazioni riguardo all'Olocausto sono contenute in L.R. Rubenstein, *After Auschwitz*, Indianapolis 1966, e in E.L. Fackenheim, *To Mend the World*, New York 1982.

L'ortodossia moderna è presa in considerazione in R.P. Bulka, *Dimensions of Orthodox Judaism*, New York 1983, ma le idee del suo principale teorizzatore, J.B. Soloveitchik, sono più facilmente disponibili nel suo primo saggio di ricerca *Ish ha-halakhah*, Jerusalem 1979, tradotto in inglese da L. Kaplan con il titolo *Halakhic Man*, Philadelphia 1983. Il mio testo *Liberal Judaism*, New York 1984, espone le posizioni religiose di buona parte dell'Ebraismo americano non ortodosso.

EUGENE B. BOROWITZ

L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale fino al 1492

L'Ebraismo è originario del Medio Oriente. Qui nell'antichità il popolo d'Israele modellò la propria peculiare identità. Qui vide la luce la Bibbia, e qui nella tarda antichità la religione d'Israele si convertì nel Giudaismo rabbinico istituzionale. I testi fondamentali del Giudaismo rabbinico – i *midrashim* halakici, la Mishnah (redatta all'incirca nel 200 d.C.), i due Talmud, palestinese e babilonese (compilati rispettivamente nel V e VI secolo) e le prime raccolte di tradizione rabbinica (*aggadah*) – furono tutti scritti in Medio Oriente. Nel periodo di formazione del Giudaismo rabbinico, gruppi settari come le comunità religiose di Qumran (le set-

te del Mar Morto) espressero forme diverse di Ebraismo. Nel periodo tardo-antico si sviluppò in Medio Oriente anche una corrente mistica esoterica interna al Giudaismo rabbinico stesso. In Egitto, nel corso del I secolo d.C., gli scritti greci di Filone di Alessandria diedero voce ad una corrente filosofica ellenizzata nell'ambito dell'Ebraismo.

Nel periodo tardo-antico gli Ebrei portarono la propria religione in Africa settentrionale, dove alcune forme di Ebraismo si diffusero tra le native popolazioni berbere, e in Arabia, dove, nel VII secolo, l'Ebraismo esercitò un certo influsso nella formazione della nuova religione islamica. Quando l'Africa settentrionale e il Medio Oriente caddero sotto la dominazione dell'Islam, in seguito alla conquista araba, e la secolare separazione del popolo ebraico in due rami, uno sottoposto al dominio sassanide-zoroastriano, l'altro sottomesso ad un regime romano-cristiano, vide la propria fine, l'Ebraismo affrontò un ulteriore cambiamento. Sotto il dominio islamico, a fronte della riunificazione sotto un unico impero degli Ebrei dell'Africa settentrionale e del Medio Oriente, si affermò il Giudaismo rabbinico. Per di più, non appena gli Ebrei adottarono l'arabo invece dell'aramaico come lingua scritta e parlata, la cultura intellettuale della società che li ospitava divenne accessibile per la prima volta nella storia a tutti gli strati della società ebraica. In risposta alla sfida della dinamica civiltà islamica, avvertita con travolgente intensità dagli Ebrei di lingua araba, l'Ebraismo sperimentò anche nuovi sviluppi del settarismo, della filosofia e del misticismo. Questi caratteristici progressi dell'Ebraismo verificatisi nell'intervallo tra la conquista islamica e la fine del XV secolo costituiranno l'oggetto del presente articolo.

La comunità babilonese. Verso la metà dell'VIII secolo, la capitale del califfato musulmano fu trasferita dalla Siria (dove era stata ubicata fin dal 661 d.C.) a Baghdad. Sotto la dinastia abbaside, l'Iraq divenne il centro da cui l'autorità e la creatività dottrinale si diramavano in tutto il mondo islamico. In questo scenario, le istituzioni dell'Ebraismo babilonese furono in grado di consolidare il proprio credito e il proprio ruolo di autorità religiose sugli Ebrei che vivevano nell'orbita islamica. Successive ondate di migrazioni ebraiche (e musulmane) dai territori islamici orientali, che furono a lungo soggetti all'influenza religiosa del Talmud babilonese, verso il Mediterraneo e altre province occidentali del califfato contribuirono in maniera determinante a questo processo.

Il principale strumento di questa affermazione fu la *yeshivah*. Benché questo termine sia abitualmente tradotto come «accademia», la *yeshivah* a quei tempi era in realtà ben più di un centro di insegnamento. Essa era anche la sede delle massime autorità giudiziarie e una

fonte di legislazione religiosa. Nel periodo preislamico esistevano già tre *yeshivot*, una in Palestina controllata dal patriarca (il *nasi'*), e due a Babilonia, chiamate Sura e Pumbedita. Il Talmud palestinese (o di Gerusalemme) e il Talmud babilonese furono redatti, rispettivamente, nelle *yeshivot* palestinese e babilonese. [Vedi *YESHIVAH*].

Dopo la metà dell'VIII secolo, le *yeshivot* babilonesi cominciarono a soverchiare il loro omologo palestinese. I vertici delle *yeshivot* (prima di Sura e in seguito anche di Pumbedita) assunsero il titolo onorifico di *gaon* (pl. *geonim*, abbreviazione di *ro'sh yeshivat ge'on Ya'aqov*, «capo della *yeshivah* del vanto di Giacobbe»; cfr. *Salmi* 47,5). Nel tentativo di affermare l'autorità dell'Ebraismo babilonese in tutto il califfato, i *geonim* elaborarono diversi modelli di letteratura halakica (a carattere legale). Essi erano indubbiamente influenzati dagli intensi sforzi in atto contemporaneamente in Iraq per rinsaldare le tradizioni legali musulmane. Tuttavia, a causa della centralità della *halakhah* nella vita ebraica, il consolidamento dell'autorità legale sotto il controllo dei *geonim* babilonesi assecondava il disegno politico mirato ad investire il gaonato babilonese di un ruolo egemonico nell'amministrazione degli Ebrei che vivevano sotto il dominio islamico.

Uno dei più importanti strumenti letterari impiegati a questo scopo era rappresentato dal sistema di domande e risposte (*responsa*). Come il suo corrispondente nell'ambito del diritto romano e di quello islamico, un *responsum* (ebr. *teshuvah*) è la risposta ad un quesito di carattere legale. Essa può essere pronunziata unicamente da uno studioso di riconosciuta autorità. Sembra che un'istituzione simile ai *responsa* esistesse in Palestina anche nel periodo preislamico, ma i *geonim* babilonesi associarono alla consuetudine legale il valore di iniziativa fondamentale per l'espansione del proprio dominio spirituale e politico sulle comunità dell'impero islamico. I quesiti indirizzati a Babilonia erano accompagnati da donazioni, che costituivano uno dei principali mezzi di sostentamento per le *yeshivot* in essa operanti.

Un numero consistente di *responsa* databili a partire dalla metà dell'VIII secolo si è conservato fino ai giorni nostri. Essi erano destinati a territori lontani come la Spagna e l'Africa settentrionale, e circolavano principalmente ad opera di mercanti ebrei. Nelle comunità stanziate lungo gli itinerari commerciali che essi percorrevano, spesso venivano approntate copie delle direttive emanate dai *geonim*. Ad esempio, nella parte antica del Cairo, uno dei principali crocevia commerciali del Medioevo islamico, molti di questi *responsa* sono stati rinvenuti nella celebre *genizah* del Cairo, dove sono rimasti nascosti per secoli in virtù dell'abitudine ebraica di seppellire, piuttosto che distruggere materialmente, le pagine delle Sacre Scritture. Non appena un *responsum* perveniva alla comunità che aveva formulato il quesito, esso veniva declamato nella sinagoga, secondo una procedura che rinsaldava la deferenza degli abitanti del luogo nei confronti dell'autorità spirituale e politica dei *geonim*.

I due *geonim* di cui si è conservato il numero più rilevante di *responsa* sono Sherira' e suo figlio H'ai, che ricoprirono, senza soluzione di continuità, la carica di *gaon* della *yeshivah* di Pumbedita per un periodo compreso tra l'anno 968 e il 1038. L'esigua entità pervenutaci di *responsa* promulgati dai loro rivali, i *geonim* di Palestina, rappresenta un'ulteriore testimonianza del successo riscosso dall'istituzione dei *responsa* babilonesi nella creazione di un forte orientamento babilonese tra gli Ebrei del mondo islamico.

Un altro mezzo di cui i *geonim* babilonesi si valsero per universalizzare l'Ebraismo babilonese era la *taqqanah* (ordinanza legislativa). Queste *taqqanot* erano nuove leggi, o rettifiche di leggi preesistenti, mirate ad adeguare la legge talmudica a realtà non contemplate dai rabbini della Mishnah e della *gemara'*. Per esempio, quando gli Ebrei abbandonarono su larga scala l'agricoltura per dedicarsi con sempre maggiore impegno al commercio, la questione della riscossione dei debiti per procura assunse un carattere problematico. Il Talmud autorizzava questa procedura soltanto congiuntamente alla cessione di un appezzamento di terra. I *geonim* babilonesi, consapevoli della deruralizzazione in atto nel mondo ebraico, promulgarono una *taqqanah* che sanciva la facoltà di concludere un trasferimento di debiti anche per individui privi di possedimenti terrieri in virtù dell'applicazione di una finzione legale secondo la quale ogni ebreo possiede quattro cubiti di proprietà concreta nella Terra di Israele.

Per promuovere la propria autorità ecumenica, i *geonim* si cimentarono anche nella stesura di commenti alla Mishnah e al Talmud. Questi commenti nascevano dall'esigenza di rispondere a quesiti posti da Ebrei residenti in regioni distanti dal centro di studi talmudici attivo a Babilonia in merito a passi oscuri del Talmud. Nei loro commenti, i *geonim* privilegiavano le sezioni halakiche, in virtù del ruolo fondamentale rivestito dalle *yeshivot* in ambito giuridico e delle esigenze pratiche degli Ebrei. I *geonim* tentarono anche di rendere il Talmud babilonese accessibile agli individui privi della preparazione offerta dalla *yeshivah* stessa. A questo scopo composero delle introduzioni a questo tipo di letteratura, illustrando i metodi, le norme e la terminologia della giurisprudenza rabbinica. Un modello di introduzione consisteva in una rassegna cronologica di maestri talmudici e mishnici. In questo modo si garantiva la continuità storica e si associava l'autorità rabbi-

nica dei *geonim* con l'origine divina della legge ebraica sul Monte Sinai. La più famosa opera di questo tipo, in realtà formalmente un *responsum* inviato a un richiedente nordafricano, è l'«Epistola» (*Iggeret*) di Sherira' Gaon, che rappresenta la nostra fonte più attendibile per una ricostruzione della storia dell'autorità gaonica.

Ai *geonim* è dovuta anche la compilazione dei primi codici della legge ebraica successivi alla redazione della Mishnah. Le *Halakhot pesuqot* di Yehudai Gaon (in carica dal 757 al 761 d.C.) sono una trasposizione compendiata in aramaico del Talmud babilonese. Per via della sua impostazione pragmatica, questo testo omette quasi integralmente le tematiche connesse con l'*aggadah* (la letteratura non legale) e le leggi agricole e sacrificali, concentrando invece l'attenzione su argomenti di carattere pratico come i precetti concernenti le festività, il diritto commerciale, il diritto domestico, e le osservanze rituali prescritte all'interno della sinagoga e altrove. In questo stesso ambito, le *Halakhot gedolot* di Shim'on di Basra (circa 825), che si formò alla *yeshivah* di Sura, denotano una maggiore completezza.

Al pari dei giuristi musulmani, i *geonim* compilarono codici specifici, estrapolando dal Talmud leggi riguardanti le successioni, il deposito, le attività di compravendita e le procedure giuridiche per facilitarne la consultazione.

I primi testi scritti di preghiere nella storia ebraica erano in realtà codici di procedura liturgica gaonici. Il codice ascritto al *gaon* del IX secolo Amram fu compilato in risposta ad una richiesta di direttive formulata da una comunità spagnola in merito a questo ambito. Anche Sa'adyah Gaon (882-942) scrisse un libro di preghiere, che impiegava per la prima volta la lingua araba nelle sezioni esplicative.

Tuttavia non fu soltanto grazie a questo diversificato fervore letterario che i *geonim* babilonesi estesero la propria autorità su gran parte del mondo ebraico di lingua araba e universalizzarono il proprio modello di Ebraismo; essi consolidarono ulteriormente la propria supremazia spirituale e politica formando e abilitando giudici e insegnando il Talmud agli Ebrei che venivano da lontano per ascoltare le lezioni che si tenevano in occasione dei conclavi semestrali (*kallot*) della *yeshivah*. All'inizio dell'XI secolo il processo era stato portato a pieno compimento. Il *gaon* palestinese Shelomoh ben Yehudah (in carica dal 1026 al 1051) fu costretto a inviare il proprio figlio alla *yeshivah* di Baghdad perché potesse completare la sua istruzione talmudica. Il successore di Shelomoh alla carica di gaon di Gerusalemme, Daniyye'l ben 'Azaryah, era uno studioso babilonese oltre che membro della famiglia degli esarchi babilonesi, i discendenti della stirpe reale di Davide che vivevano esuli a Babilonia, cui il califfo, così come i sovrani di Persia prima dell'invasione islamica, aveva riconosciuto la dignità di «guide della Diaspora». Ben 'Azaryah, che morì nel 1062, trasfuse per un breve periodo l'erudizione babilonese nella *yeshivah* di Gerusalemme.

Nuovi centri in Africa settentrionale e in Egitto. Con il trascorrere del tempo, la completa universalizzazione dell'Ebraismo babilonese e la dispersione di giudici e studiosi di formazione babilonese per tutta la Diaspora nei territori islamici crearono i presupposti per la costituzione di nuovi centri indipendenti di formazione e di autorità religiosa. Questo processo si concretizzò nel X e XI secolo in Africa settentrionale e poco più tardi in Egitto.

Kairouan. Nel IX e X secolo, gli Ebrei di Kairouan, capitale della Ifrīqiyā musulmana (odierna Tunisia), subivano decisamente l'influenza dei *geonim* babilonesi. In verità, molti dei coloni ebrei di Kairouan erano nati in Iran ed Iraq, centri vitali dell'autorità gaonica. Ma in questi due secoli la Kairouan musulmana conobbe un'apprezzabile prosperità, divenendo un importante centro di studi giuridici islamici. Su questo sfondo, la comunità ebraica locale si volse alla realizzazione di una propria scuola di studi talmudici. Il primo riferimento all'esistenza di un centro studi ufficiale a Kairouan – il termine impiegato era *midrash* più che *yeshivah* – risale alla fine del secolo. Guidato da Ya'aqov bar Nissim ibn Shahin, che apparteneva a una famiglia di origini orientali (probabilmente iraniche) ed era un devoto seguace dell'Ebraismo babilonese, questo *midrash* non si connotava ancora come una istituzione contrapposta alle *yeshivot* di Babilonia. L'affrancamento dall'egemonia religiosa di Babilonia assunse un carattere più pronunciato nella generazione successiva, in seguito all'arrivo a Kairouan di uno studioso, probabilmente originario dell'Italia, di nome Ḥushi'el. La comunità ebraica italiana era stata influenzata più dalla tradizione palestinese che da quella babilonese, cosicché, quando Ḥushi'el fondò un secondo *midrash* a Kairouan, la dottrina talmudica di Babilonia fu affiancata dall'insegnamento di alcune tradizioni palestinesi.

Nella prima metà dell'XI secolo due discepoli di Ḥushi'el conferirono alla dottrina religiosa propria dell'Africa settentrionale una solida base letteraria: suo figlio Ḥanan'el ben Ḥushi'el e Nissim, figlio di Ya'aqov bar Nissim (che si era spento nel 1006/7). Ḥanan'el scrisse *responsa*, commenti alla Torah, a *Ezechiele*, alle prescrizioni riguardanti il regime dietetico, e specialmente un approfondito commento del Talmud babilonese. Seguendo un modello innovativo, quest'ultima opera attingeva materiale dal Talmud palestinese per interpretare passi del testo, pur palesando un'impostazione prettamente giuridica, sulla scia dei commenti redatti dai *geonim* di Babilonia.

Nissim (morto nel 1062) conservò la devozione che suo padre manifestava nei confronti dei *geonim* babilonesi. Tuttavia, al pari del suo contemporaneo Ḥanan'el, compilò anch'egli un moderno commento del Talmud valendosi di materiale tratto dalla versione palestinese. Replicando gli sforzi sostenuti dai *geonim* babilonesi per divulgare la conoscenza del Talmud, Nissim adottò l'arabo per la stesura della sua «Introduzione» intitolata *Il libro della chiave per la serratura del Talmud*. Tra gli altri scritti religiosi da lui redatti figurano una rassegna di tradizioni rabbiniche improntata al modello della «Epistola» di Sherira' Gaon, dei *responsa* (molti dei quali tuttora conservati) e un «Manoscritto segreto» (*Megillat setarim*), composto in arabo, contenente una sequela di diverse norme rituali. Nessuna delle opere rabbiniche di Nissim si è conservata per intero e nella sua forma originaria: ne abbiamo notizie solo da frammenti o da fonti indirette, sotto forma di citazioni in opere di altri autori.

I discepoli di Ḥushi'el ultimarono il processo di formazione di un centro indipendente di creatività religiosa in Africa settentrionale. Il loro periodo di attività coincise con il declino dell'autorità dei *geonim* di Babilonia seguito alla morte di H'ai Gaon nel 1038. Tuttavia, lo sviluppo del nuovo centro del Giudaismo rabbinico in Africa settentrionale fu interrotto bruscamente nel 1057, quando Kairouan fu distrutta dalle tribù beduine inviate dal sovrano fatimita d'Egitto per punire i suoi sleali vassalli in quella città, gli Ziridi.

Fez. Un altro centro vitale dell'Ebraismo in Africa settentrionale si sviluppò a Fez (odierno Marocco). I *responsa* indirizzati a Fez dai *geonim* di Sura e Pumbedita testimoniano la presenza di studiosi eruditi in quella remota città nordafricana. Il più noto tra i maestri rabbinici operanti a Fez, Yiṣḥaq ben Ya'aqov Alfasi (circa 1013-1103), realizzò una versione ridotta del Talmud che in seguito fu incorporata nell'apparato dell'edizione a stampa del testo canonico del Talmud. Fu autore anche di diversi *responsa*.

Egitto. Una scuola locale di studi religiosi avanzati (un *midrash*) fu fondata in Egitto alla fine del X secolo da Shemaryah ben Elḥanan, un erudito formatosi in una delle *yeshivot* di Babilonia. Gli Ebrei egiziani erano a quell'epoca sottoposti all'autorità politica del *gaon* della *yeshivah* di Palestina, a cui il califfo fatimita del Cairo aveva riconosciuto il ruolo di guida degli Ebrei all'interno del suo impero (Egitto e Palestina). Quando Elḥanan, figlio e successore di Shemaryah, cominciò a incrementare le attività del *midrash* egiziano sollecitando donazioni perfino dalla Palestina e assumendo alcune delle prerogative religiose e politiche proprie del *gaon* di Palestina, fu scomunicato dalla *yeshivah* di Gerusalemme. Questa vicenda provocò una momentanea fase di stallo nel processo di sviluppo di una dottrina religiosa specificamente egiziana fino alla seconda metà dell'XI secolo, quando alcuni illustri eruditi si stabilirono in Egitto.

Come nel caso di Nissim ben Ya'aqov di Kairouan, le opere di questi studiosi ci sono note da frammenti, da citazioni in opere successive e da elenchi di testi medievali. Degno di nota fu Yehudah ha-Kohen ben Yosef, autore di commenti alla Bibbia e a sezioni del Talmud, di un codice di norme concernenti la macellazione rituale, di poemi liturgici e di un commento al testo mistico *Sefer yeṣirah* (Libro della creazione). Altro autore rilevante fu uno studioso spagnolo di nome Yiṣḥaq ben Shemu'el, che scrisse un commento in arabo ad alcuni (se non a tutti) dei primi profeti, un commento ad almeno un trattato talmudico, *responsa* e poemi liturgici. Benché nessuno di questi studiosi abbia fondato una scuola di formazione, essi hanno suscitato negli Ebrei egiziani un rinnovato senso di indipendenza dalle fonti tradizionali dell'autorità religiosa a Babilonia e dall'egemonia politica della *yeshivah* di Palestina.

Connessa con l'attività di questi illustri eruditi rabbinici in Egitto fu la nascita, verso la fine dell'XI secolo, di una nuova forma ebraica di potere centrale. Questo potere si configurava nella carica di «capo degli Ebrei» (arabo, *ra'īs al-yahūd*), più comunemente noto in ebraico con il termine *nagid*. La dotta famiglia di medici di corte guidata dai fratelli Yehudah e Mevorakh ben Sa'adyah fu la prima ad occupare questa posizione di prestigio. La carica di capo degli Ebrei, ereditando il potere in precedenza riservato al *gaon* di Palestina, fu investita della suprema autorità religiosa e politica nei confronti degli Ebrei che vivevano nell'impero fatimita.

Nel corso del terzo decennio del XII secolo, la *yeshivah* di Palestina, che era stata relegata al di fuori dei confini della Palestina in seguito alla conquista selgiuchide di Gerusalemme intorno al 1071, trasferì la sua sede operativa nella capitale dell'Egitto. In virtù di questo trasferimento, la carica di capo degli Ebrei fu assunta temporaneamente dal *gaon* di Palestina appena giunto, Maṣliaḥ ha-Kohen ben Shelomoh. Non siamo in grado di ricostruire i progressi dell'insegnamento nella rifondata *yeshivah* palestinese. Ad ogni modo, l'arrivo in Egitto di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon) intorno al 1165 conferì all'Egitto un ruolo prestigioso nell'ambito degli studi religiosi ebraici. Maimonide richiamò intorno a sé una cerchia di studiosi e inserì nel *curriculum* dell'istruzione superiore ebraica lo studio del suo codice di leggi ebraiche, il *Mishneh Torah* in sostituzione del Talmud babilonese. I *geonim* babilonesi espressero una forte opposizione a Maimonide, che era considerato una minaccia ai loro tentativi di riaffermare la propria antica sovranità sulla comunità ebraica mon-

diale. Ciò nondimeno, la tradizione formativa di Maimonide in Egitto, venata da una peculiare inclinazione mistica, fu continuata da suo figlio Avraham e da una successione di suoi discendenti fino alle soglie del XV secolo.

Yemen. Un centro di formazione ebraica notevolmente influenzato dalla figura di Mosè Maimonide si deve ricercare nello Yemen. Già nel periodo tardo-antico si riscontrava una presenza numericamente modesta di Ebrei nell'Arabia meridionale, come testimoniato dalle iscrizioni in ebraico e dalle narrazioni che riportano la conversione all'Ebraismo di sovrani del regno sudarabico di Ḥimyar (l'ultimo di questi re ebrei di Ḥimyar, che fu anche l'ultimo sovrano himyarita, morì nel 525 d.C.). Nel periodo islamico, l'insediamento ebraico fu sensibilmente alimentato dalle migrazioni di Ebrei da Babilonia e dalla Persia. Naturalmente, fin dall'inizio la comunità yemenita rimase fedele ai *geonim* di Babilonia e all'esilarca babilonese, sostenne economicamente la *yeshivah* babilonese e si conformò all'interpretazione babilonese del Giudaismo rabbinico.

Nell'XI e nel XII secolo, tuttavia, lo Yemen e gli Ebrei yemeniti si trovarono strettamente connessi con l'Egitto in conseguenza dei generali sviluppi di carattere economico e politico. Nel XII secolo essi si identificavano quindi con la *yeshivah* di Maṣliaḥ ha-Kohen al Cairo e in particolare con Maimonide dopo il suo arrivo in Egitto. Nel tardo Medioevo la comunità ebraica yemenita sviluppò una propria consistente letteratura religiosa, in gran parte costituita da commenti alle varie opere di Maimonide. Nello Yemen, inoltre, il *Mishneh Torah* di Maimonide divenne il principale codice della pratica ebraica. Tra i testi yemeniti del tardo Medioevo che riportano citazioni tratte dall'opera di Maimonide troviamo la corposa antologia di *midrashim* omiletici e legali riguardanti i cinque libri della Torah, compilata nel XIII secolo da David ben 'Amram, originario della città portuale yemenita di Aden, intitolata *Midrash ha-gadol*.

Il Caraismo. Non molto tempo dopo la conquista musulmana, si verificò in Medio Oriente il più importante scisma religioso dell'Ebraismo medievale, noto come Caraismo. I caraiti ricusavano l'autorità del Talmud e del Giudaismo rabbinico in generale, rivendicando l'esclusiva attendibilità della Bibbia. Alcuni studiosi ritengono che il Caraismo abbia attualizzato una latente avversione per il Talmud che ribolliva sotto la superficie fin dai tempi dei sadducei, che secoli prima avevano confutato la validità della legge orale. Altri individuano nel Caraismo affinità con la religione delle sette del Mar Morto, riferendosi segnatamente all'ascetismo condiviso da questi due movimenti religiosi.

È difficile dimostrare quanto una setta abbia influenzato un altro movimento distante da essa diversi secoli. Conosciamo tuttavia per certo la causa scatenante che ha portato alla nascita di questo movimento: il Caraismo sorse in opposizione all'ampliamento dell'autorità del Giudaismo rabbinico ad opera dei *geonim* di Babilonia nel primo periodo islamico, e in virtù del risentimento avvertito nei confronti del potere esercitato dall'aristocrazia ebraica dell'Iraq attraverso l'esilarcato davidico.

L'altopiano iranico, terreno fertile per le ribellioni settarie agli albori dell'Islam, produsse diverse rivolte ebraiche antirabbiniche prima del consolidamento di un movimento caraita unitario. Un esempio è costituito dalla setta di Abū 'Īsā al-Isfahānī, la cui attività è variamente fatta risalire al periodo compreso tra il 685 e il 705, durante il regno del califfo omayyade 'Abd al-Malik ibn Manṣūr, o al periodo di transizione dal dominio omayyade alla dinastia abbaside, tra il 744 e il 775. Il suo programma ascetico e antitalmudico includeva la proibizione del divorzio e il passaggio da tre a sette preghiere nel ciclo liturgico quotidiano. Abū 'Īsā diede addirittura inizio alle ostilità contro il dominio musulmano, spinto dalla sua fede in un imminente avvento del Messia.

La setta di Abū 'Īsā non fu che uno dei tanti gruppi le cui pratiche halakiche antirabbiniche furono raccolte in un'unità coerente nel corso dell'VIII secolo da 'Anan ben David, un anello importante nella catena che portò al consolidamento del Caraismo nel IX e nel X secolo. 'Anan era forse originario dell'altopiano iranico, ma operò nel centro territoriale dei *geonim* e dell'esilarcato a Babilonia. Si pensa che egli sia stato di fatto un membro della famiglia degli esilarchi. Un autorevole resoconto rabbanita della sua ribellione settaria imputa la sua condotta al risentimento personale da lui nutrito per essere stato escluso dalla nomina alla carica di esilarca.

La principale impresa di 'Anan riguardò l'unificazione di frammenti isolati di *halakhah* settaria in un codice chiamato *Sefer ha-miṣwot* (Libro dei comandamenti). In quest'opera, egli si valse per i propri scopi della metodologia talmudica: la sua esegesi biblica era volta a infondere credibilità e dignità alle pratiche fuorvianti che egli codificava. Questa utilizzazione delle tecniche e della terminologia rabbiniche per affermare la legittimità dell'Ebraismo non rabbinico costituì una grave sfida all'autorità dei *geonim*.

Si ipotizza che egli abbia prospettato la costituzione di comunità separatiste di Ebrei non rabbinici residenti in varie località all'interno della Diaspora. Uno studioso ha addirittura suggerito la possibilità che egli desiderasse ottenere il riconoscimento da parte della classe dominante di una seconda legittima scuola del dirit-

to nell'ambito dell'Ebraismo, che coesistesse con la scuola dei *geonim* babilonesi secondo l'esempio delle diverse *madhhab* (scuole di giurisprudenza) del mondo islamico.

I caraiti delle generazioni successive attribuivano ad ʻAnan la formulazione di un principio, espresso in forma di massima: «Cerca a fondo nella Torah e non fare affidamento sulla mia opinione». Questa affermazione legittimava, almeno in teoria, l'esclusiva fiducia nella Bibbia che distingueva il Caraismo dal Rabbanismo, e richiamava ad una esegesi individuale invece della supina osservanza della tradizione rabbinica. Essa giustificava anche la proliferazione di sette non ananite nel corso del IX e del X secolo, come la setta di Ismāʻīl al-ʻUkbarī (da ʻUkbara, vicino a Baghdad), la setta di Mishawayh al-ʻUkbarī, la setta di Abū ʻImrān al-Tiflisī (dall'odierna Tbilisi, in Georgia) e la setta di Malik al-Ramlī (da Ramleh, in Palestina). Gran parte delle informazioni che possediamo a proposito di questi gruppi sono ricavate dal codice legale, *Kitāb al-anwār wa-al-marāqib* (Libro delle luci e delle torri di guardia), scritto dal pensatore caraita del X secolo Yaʻqūb al-Qirqisānī, che contiene un'introduzione imperniata sulla storia delle sette all'interno dell'Ebraismo. Non sorprende affatto che, a giudizio di Qirqisānī, coloro che realmente si allontanarono dall'essenza della religione fossero i rabbaniti, a cominciare dai farisei, e non i caraiti. Il ruolo riformatore di ʻAnan ben David consisteva nel riscoprire il giusto percorso da lungo tempo abbandonato.

Il primo ad impiegare il termine *caraiti* (*Bene Miqra'*, «figli delle Scritture») fu, nel IX secolo, Binyamin al-Nahāwandī (di Nihāvand, in Iran). Egli era noto per il suo contegno tollerante nei confronti dell'osservanza delle leggi rabbiniche, specialmente laddove la legislazione biblica non era in grado di fornire un riscontro alle questioni pratiche della vita quotidiana. A questo liberalismo rispettoso della legge talmudica corrispondeva la ferma asserzione del diritto di ogni individuo a interpretare le Scritture nel senso più opportuno. Imbarazzato dalle critiche razionalistiche rivolte all'antropomorfismo biblico, Binyamin insegnava che l'universo era venuto alla luce per opera di un angelo creato da Dio, e che ogni espressione antropomorfica all'interno della Bibbia era da ascrivere a quell'angelo. Giudice di professione, Binyamin scrisse un *Sefer miṣwot* (Libro dei comandamenti) e un *Sefer dinim* (Libro delle leggi). Fu anche autore di commenti biblici.

Daniyye'l al-Qūmisī, un altro pensatore caraita della fine del IX secolo, era un messianico che si stabilì a Gerusalemme per lamentare la perdita di Sion (il gruppo da lui capeggiato era chiamato Avele-Ṣiyyon, «portatori di lutto per Sion») e allo scopo di pregare per la redenzione. Nel suo approccio alla Bibbia, egli rifiutava il liberalismo individualista professato da Binyamin al-Nahāwandī e la sua teologia in merito all'angelo creatore. Nella sua esegesi, secondo alcune fonti, egli era comunque un razionalista.

Intorno al X secolo, il Caraismo era sufficientemente consolidato da costituire una seria minaccia per i *geonim* di Babilonia. Saʻadyah Gaon scese in campo a nome loro per difenderne l'autorità, redigendo una confutazione della dottrina di ʻAnan (*Kitāb al-radd ʻalā ʻAnan*) e attaccando le teorie caraite in altri suoi scritti. L'ostilità di Saʻadyah ispirò una reazione da parte dei caraiti. Certamente egli fu il referente polemico di gran parte della ricca letteratura caraita dell'«epoca d'oro» del X e XI secolo.

Alcune figure degne di nota in questa epoca d'oro caraita sono ricordate qui di seguito. Yaʻqūb al-Qirqisānī (X secolo) scrisse, oltre al codice di leggi, il *Libro delle luci e delle torri di guardia*, commenti a diversi libri della Bibbia, un testo volto a confutare la rivendicazione del ruolo di profeta da parte di Muḥammad e un trattato sull'unità di Dio. Salmon ben Yeroḥam (X secolo) fu autore di un trattatello poetico contro i rabbaniti, *Il libro delle guerre del Signore*, in aperta polemica con Saʻadyah, oltre che, fra le altre opere, di commenti ai *Salmi* e al *Cantico dei cantici*. Yefet ben ʻEli compilò commenti in arabo all'intera Bibbia ebraica, accompagnati da traduzioni arabe del testo ebraico. Sahl ben Maṣliaḥ scrisse un *Libro dei comandamenti*, solo in parte conservato, e una lettera, indirizzata a un oppositore rabbanita in Egitto, che esaltava il Caraismo a discapito del Rabbanismo. Yūsuf al-Baṣīr (Yosef ha-Ro'eh da Basra) scrisse un *Libro dei comandamenti* e importanti *responsa*, e propugnò una liberalizzazione delle leggi matrimoniali caraite che, sulla base di un'interpretazione letterale della Bibbia, avevano moltiplicato il numero di unioni matrimoniali incestuose (e perciò proibite), minacciando così la continuità biologica della setta. Come al-Baṣīr, Yeshuʻah ben Yehudah compose un trattato che rigettava le leggi caraite inerenti ai matrimoni incestuosi. Firmò anche diversi commenti a testi biblici. [Per ulteriori approfondimenti, vedi *CARAITI*].

Rinascita della filosofia religiosa ebraica. Diversi fattori contribuirono a promuovere una rinascita della filosofia religiosa ebraica, inattiva dai tempi di Filone, tra gli Ebrei del mondo musulmano, caraiti al pari che rabbaniti. Tra gli elementi più importanti si rilevano la nuova disponibilità della filosofia ellenistica in traduzione araba; la constatazione da parte degli Ebrei dell'applicazione, nell'ambito dell'Islam, dell'indagine razionalistica a questioni teologiche; la critica dell'antropomorfismo biblico; l'attacco rivolto alla Bibbia da scettici Ebrei come Ḥiwi al-Balkhī; e il desiderio di di-

mostrare che l'Ebraismo incarnava le medesime verità universali dell'Islam. Il nucleo più sostanzioso della filosofia religiosa ebraica vide la luce in Spagna. Tuttavia, il fondatore della filosofia arabo-ebraica, Sa'adyah Gaon, e il più insigne dei filosofi ebraici, Maimonide, operarono in Medio Oriente.

La prima incursione degli Ebrei di lingua araba nell'ambito del razionalismo seguiva la scia della dottrina musulmana del *kalām*. Il termine *kalām* significa «discorso», e allude specificamente alla discussione di questioni teologiche. La corrente più razionalistica nel *kalām* era rappresentata dal Mu'tazilismo, che venne alla luce in Iraq nelle città di Basra e Baghdad, e proprio da questa dottrina Sa'adyah, che visse a Baghdad, attinse l'ispirazione per la sua pionieristica opera di filosofia religiosa ebraica, il *Kitāb al-amanāt wa-al-i'tiqādāt* (Libro delle credenze e delle opinioni). Come avveniva nel Mu'tazilismo, egli inaugurò il suo trattato con un ragionamento epistemologico volto a delineare l'indispensabilità della ragione come fonte di conoscenza religiosa. Ad essa si sommava la categoria della conoscenza rivelata, che egli considerava attendibile – indubbiamente in risposta agli scettici e ai caraiti, che mettevano in dubbio l'attendibilità delle narrazioni e delle norme bibliche. L'idea che ragione e rivelazione conducessero alle medesime verità religiose rivestì un ruolo fondamentale in tutta la filosofia religiosa ebraica del Medioevo successiva a Sa'adyah. Al pari dei mu'taziliti, Sa'adyah collocò la discussione riguardante la creazione dell'universo dal nulla (*creatio ex nihilo*) in apertura del suo trattato, dato che dal presupposto della creazione scaturiva la credenza nell'esistenza di Dio e quindi ogni altra convinzione religiosa.

Il Mu'tazilismo lottava con due fondamentali obiezioni al razionalismo: gli antropomorfismi presenti nelle Scritture, che apparentemente negavano l'unità di Dio, e la questione dell'esistenza del male in questo mondo, che a prima vista contraddiceva il principio della giustizia di Dio. [Vedi *MU'TAZILITI*, vol. 8]. Seguendo i mu'taziliti musulmani, Sa'adyah dedicò sezioni specifiche del suo trattato filosofico a queste due tematiche. L'unità di Dio era riaffermata in virtù del principio secondo il quale la Torah si vale di metafore per descrivere Dio in termini comprensibili per la mente umana. Il problema della giustizia divina era risolto ricorrendo alla soluzione prospettata dai mu'taziliti, che evocavano la libertà dell'arbitrio umano. Sa'adyah trasse altri spunti dal Mu'tazilismo, ad esempio, operando una distinzione tra leggi conoscibili tramite la ragione e leggi conoscibili unicamente attraverso una rivelazione, come pure nella sua discussione sulla retribuzione delle opere. Inoltre, egli si dedicò all'escatologia ebraica nelle sue sezioni sulla resurrezione e sulla redenzione.

Il *kalām* musulmano influenzò altri scrittori ebrei del Medio Oriente. In tempi precedenti all'epoca di Sa'adyah, David ben Marwān al-Muqammiṣ (IX secolo) conciliò posizioni mu'tazilite con nozioni filosofiche greche. Allo stesso modo si comportò il *gaon* di Babilonia Shemu'el ben Ḥofni (morto nel 1013) nella stesura del suo commento alla Bibbia. Nissim ben Ya'aqov di Kairouan manifestava una certa familiarità con gli insegnamenti mu'taziliti nel suo commento al Talmud. Infine, i caraiti, liberati dal vincolo alla tradizione come unica fonte di conoscenza religiosa, adottarono il razionalismo mu'tazilita con ancora minori riserve degli esponenti rabbaniti di questa corrente. Degni di nota tra i caraiti razionalisti furono il succitato Ya'qūb al-Qirqisānī, Yūsuf al-Baṣīr (XI secolo) e Yeshu'ah ben Yehudah (metà dell'XI secolo).

Questi esponenti del Caraismo andarono oltre il principio della equivalenza tra ragione e rivelazione conferendo preponderanza alla prima. Di fatto, il *kalām* mu'tazilita continuò ad esercitare un'influenza sull'Ebraismo dopo l'XI secolo unicamente tra i caraiti di Bisanzio. Di contro, tra i rabbaniti, il neoplatonismo e soprattutto l'aristotelismo ereditarono il ruolo che il pensiero mu'tazilita aveva svolto durante la fase preliminare della filosofia religiosa ebraica nel mondo islamico.

Il neoplatonismo e l'aristotelismo prosperarono principalmente tra gli Ebrei di Spagna. Nondimeno, il primo filosofo neoplatonico ebreo, Yiṣḥaq Yisra'eli (circa 850-950), nacque in Egitto e scrisse opere filosofiche in arabo mentre ricopriva la carica di medico di corte presso il governatore musulmano di Kairouan. Tra le sue opere, il *Libro della definizione* e il *Libro degli elementi* (pervenutici soltanto in traduzione ebraica e latina), e un commento al *Sefer yeṣirah* (Libro della creazione), rivisti dai suoi discepoli, mostrano come egli abbia cercato di integrare nell'Ebraismo la dottrina neoplatonica dell'emanazione. Pur non avendo abbandonato il presupposto biblico di una creazione dal nulla fortemente voluta da Dio a favore di una cosmogonia puramente neoplatonica, egli fece sua la concezione neoplatonica di una progressiva emanazione di essenze spirituali nel mondo ultraterreno. Come avviene nel caso dei pensatori neoplatonici islamici, alcuni aspetti della filosofia della religione di Yisra'eli mostrano l'influenza della dottrina aristotelica. Ad esempio, il suo concetto di ricompensa per un comportamento corretto è basato sull'ascesa dell'anima umana verso il ricongiungimento finale con l'anima superiore. Il fenomeno della profezia, problematico per i pensatori religiosi islamici, preoccupò parimenti anche Yiṣḥaq Yisra'eli; la sua teoria prende spunto dalle giustificazioni razionalistiche formulate dagli aristotelici islamici ma lascia spazio alla

volontà divina in relazione con il modello visionario concesso ai profeti.

Il più insigne filosofo ebreo compiutamente aristotelico fu Maimonide. Nato in Spagna, dove nel XII secolo l'aristotelismo subentrò al neoplatonismo nel favore dei filosofi, Maimonide compose la maggioranza dei suoi scritti, compresa la sua opera filosofica più importante, la *Guida dei perplessi*, in Egitto, dove egli trascorse gran parte della propria vita in qualità di profugo dalla persecuzione almohade in Spagna e in Africa settentrionale. Maimonide cercò di realizzare una concreta sintesi tra Ebraismo e aristotelismo senza mascherare gli elementi patentemente incompatibili presenti in ciascuno di questi sistemi. Scrivendo per i pochi iniziati alla *Guida*, egli affrontò alcune complesse questioni teologiche. Disquisì sull'esistenza di Dio, che dimostrò non nei termini del tutto insoddisfacenti impiegati dall'antico *kalām*, bensì valendosi di concetti filosofici aristotelici scientificamente e logicamente più attendibili. Ribadì l'unità di Dio, non in virtù del riconoscimento dell'identità tra gli attributi di Dio e la sua essenza, secondo le modalità previste dal *kalām*, bensì conciliando un'interpretazione metaforica degli antropomorfismi scritturali con la dottrina degli attributi negativi, che legge la realtà dell'esistenza di Dio come la sola frazione di conoscenza positiva della divinità accessibile ai credenti. Affrontò anche la questione della creazione del mondo, che lo costrinse a tralasciare la dottrina aristotelica che teorizzava l'eternità del mondo a favore del racconto biblico che illustra la miracolosa creazione ad opera della volontà divina.

Maimonide si impegnò inoltre per rendere accessibile agli individui privi di una cultura filosofica una concezione aristotelica dell'Ebraismo. Concretizzò il suo disegno inserendo all'interno della sua opera *Mishneh Torah* (Codice della legge ebraica) un'introduzione filosofica ed estemporanei commenti razionalistici; redigendo un'introduzione etica di matrice aristotelica al trattato mishnico *Avot*; ed elaborando una dottrina filosofica per gli Ebrei nel suo commento alla Mishnah.

Pietismo e Sufismo ebraico. Nel XII e nel XIII secolo iniziò in Medio Oriente un nuovo sviluppo religioso nell'Ebraismo. Singoli Ebrei cominciarono a mostrare interesse per il pio ascetismo dei ṣūfī musulmani. Nella sua introduzione al trattato mishnico *Avot*, denominata «Gli otto capitoli», Maimonide redarguisce questi individui per la loro dedizione ad un'astinenza assoluta, che li distoglieva dal più moderato tenore propugnato dall'Ebraismo.

In Egitto, nel corso del XIII secolo, alcuni rappresentanti delle classi elevate ebraiche (medici, segretari di governo, giudici e studiosi) si associarono in confraternite pietistiche simili alle congregazioni ṣūfī che a quel tempo erano fiorenti in Egitto sotto il patrocinio della dinastia ayyubita di sovrani musulmani fondata da Salaḥ al-Dīn (Saladino). Questi Ebrei si definivano *ḥasidim*, impiegando il termine talmudico normalmente accostato agli individui pii. Essi digiunavano frequentemente, praticavano veglie di preghiera notturne e recitavano preghiere supplementari accompagnate da inchini e prostrazioni più specificamente islamici che ebraici. Piuttosto che esibire il loro pietismo in pubblico, essi si riservavano un luogo di culto privato in cui attenersi al proprio speciale regime. Piuttosto che indossare indumenti di lana secondo il costume dei ṣūfī musulmani, essi designavano come simbolo del proprio ascetismo il turbante che ognuno di loro portava (arabo *baqyār* o *buqyār*). [Per un raffronto vedi *SUFISMO*, vol. 8].

Il più eminente membro di questa confraternita di *ḥasidim* era il *nagid* (capo della comunità ebraica) Avraham, figlio di Mosè Maimonide. Egli scrisse un voluminoso codice della legge ebraica intitolato *Kifāyat al-ʿābidīn* (La guida completa per i servi di Dio), che, nel suo quarto ed ultimo libro, contempla un sistema di devozione mistica per l'*élite* ebraica basato sui princìpi etici del Sufismo.

Gli *ḥasidim* della confraternita di Avraham Maimonide fecero dei tentativi per determinare il popolo ebraico nel suo complesso ad adottare alcune espressioni del loro pietismo. Lo stesso Mosè Maimonide aveva per primo introdotto nelle funzioni sinagogali in Egitto alcune innovazioni realizzate ad immagine e somiglianza del più decoroso ambiente della moschea. Mosso da ardore pietistico, suo figlio andò oltre. Egli tentò di introdurre la postura genuflessa della preghiera islamica all'interno della sinagoga; affermò la necessità che i fedeli si volgessero anche da seduti in direzione della preghiera; e prescrisse che il popolo si disponesse in file ordinate durante la formulazione delle diciotto benedizioni, a somiglianza del preciso, simmetrico modello della moschea. Queste ed altre innovazioni pietistiche suscitarono una certa opposizione, e alcuni Ebrei denunciarono di fatto Avraham alle autorità musulmane, accusandolo di introdurre nell'Ebraismo innovazioni illegittime. In risposta a queste accuse, Avraham firmò un'energica difesa del pietismo, che è stata rinvenuta nella *genizah* del Cairo.

Il figlio di Avraham Maimonide, 'Ovadyah, compose anch'egli un'opera di matrice ṣūfī intitolata *Al-maqālah al-ḥawḍīyah* (Trattato della polla), che mirava a conferire credito intellettuale al Sufismo ebraico. Nel tardo Medioevo, alcuni Ebrei egiziani si rifecero allo stile di vita dei conventi ṣūfī sulle colline intorno al Cairo. Sempre in Egitto, i pensatori ebrei, in testa ai quali troviamo i discendenti di Maimonide, continuarono a comporre trattati di venatura ṣūfī. Questa propensione

per la devozione mistica nel mondo ebraico, concretizzatasi all'incirca nel periodo di massimo splendore raggiunto dalla filosofia religiosa ebraica in Medio Oriente con gli scritti di Maimonide, evoca la sostituzione della filosofia ad opera del Sufismo in quanto sistema religioso dominante nell'Islam durante il periodo tardo-medievale. Probabilmente l'interesse ebraico per il Sufismo rispecchia parimenti un'insoddisfazione per le risposte fornite in passato dal razionalismo ebraico alle questioni religiose. Soltanto quando lo studio del Sufismo ebraico, ancora in una fase prematura, raggiungerà ulteriori progressi sarà possibile determinare chiaramente il suo ruolo nella storia dell'Ebraismo nel mondo islamico e l'influenza da esso esercitata sulla Qabbalah lurianica che fiorì nella Palestina musulmana in seguito all'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492. [Vedi, per il contesto e un confronto, *ISLAM*, panoramica generale, e l'articolo *ISLAM IN SPAGNA*, vol. 8. Ulteriori approfondimenti in merito al periodo più antico oggetto di questa voce si possono cogliere in *GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ*. Altre voci collegate sono *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*, articolo *La filosofia premoderna*, e *POLEMICA MUSULMANO-EBRAICA*, vol. 8. Vedi anche le voci specifiche sulle figure rilevanti qui menzionate].

BIBLIOGRAFIA

La più accurata opera di carattere generale riguardante la storia e la religione ebraica è S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-XVIII, New York 1952-1980 (2ª ed. riv. e ampl.). Una buona introduzione alla vita ebraica sotto il dominio islamico si può trovare in N.A. Stillman (cur.), *The Jews of the Arab Lands. A History and Source Book*. Un'opera, datata ma ancora valida, inerente alla storia e alla letteratura ebraica durante il primo periodo del dominio musulmano è rappresentata da S. Assaf, *Tequfat ha-ge'onim we-sifrutah*, Jerusalem 1955.

Gli studi relativi alle zone specifiche comprendono J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs*, I-II, 1920-1922, rist. in 1 vol. New York 1970; la mia opera *Jewish Self-Government in Medieval Egypt. The Origins of the Office of the Head of the Jews, ca. 1065-1126*, Princeton 1980; E. Ashtor, *Toledot ha-Yehudim be-Miṣrayim we-Suryah taḥat shilṭon ha-Mamlukim*, I-III, Jerusalem 1944-1970, dedicato agli Ebrei d'Egitto e di Siria, e *Korot ha-yehudim bi-Sefarad ha-muslemit*, I-II, s. l. 1960-1966, tradotto in inglese da A. Klein e Jenny Machlowitz Klein con il titolo *The Jews of Moslem Spain*, I-III, Philadelphia 1973-1984; e H.Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, I-II, Leiden 1974-1981 (2ª ed. riv.). A proposito degli Ebrei yemeniti, cfr. S.D. Goitein, *Ha-Temanim*, Jerusalem 1983, e D.R. Blumenthal (cur. e trad.), *The Commentary of R. Ḥōṭer ben Shelōmō to the Thirteen Principles of Maimonides*, Leiden 1974. La magistrale opera di S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, I-V, Berkeley 1967-1983, presenta un dettagliato resoconto, sia sotto l'aspetto religioso che nella sua espressione mondana, della vita ebraica nel mondo arabo mediterraneo dell'alto Medioevo. In merito al Caraismo, cfr. L. Nemoy (cur. e trad.), *Karaite Anthology*, New Haven 1952, e l'introduzione a Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, New York 1959. J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, tradotto in inglese da D.W. Silverman con il titolo *Philosophies of Judaism*, New York 1964, e G. Vajda, *Introduction à la pensée juive au Moyen Age*, Paris 1947, presentano eccellenti introduzioni alla tematica della rinascita della filosofia religiosa nell'ambito dell'Ebraismo medievale nel mondo islamico. Le principali opere filosofiche citate in questa sezione sono edite in parziale o completa traduzione inglese, come l'antologia di scritti filosofici di Yiṣḥaq Yisra'eli, tradotta in inglese da A. Altmann e S.M. Stern con il titolo *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford 1958; S. Rosenblatt (trad.), *Saadia Gaon. The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven 1948; e la maimonidea *Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, tradotta da S. Pines con un'introduzione di L. Strauss. Per quanto riguarda il pietismo e il Sufismo ebraico, cfr. l'introduzione alla traduzione inglese dell'opera di Obadiah Maimonide, *Treatise of the Pool*, London 1981, ad opera di P. Fenton, e G.D. Cohen, *The Soteriology of R. Abraham Maimuni*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 35 (1967), pp. 75-98; e 36 (1968), pp. 33-56.

Per ulteriori informazioni bibliografiche inerenti in generale alla vita e alla cultura ebraica nel mondo islamico medievale, cfr. Y.H. Yerushalmi (cur.), *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, New York 1976, e specialmente il capitolo da me scritto, dal titolo *The Jews under Medieval Islam. From Rise of Islam to Sabbatai Zevi*, ristampato con un supplemento per gli anni 1973-1980 in «Princeton Near East Paper», 32 (Princeton 1981); e il capitolo firmato da L. Berman, *Medieval Jewish Religious Philosophy*.

MARK R. COHEN

L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale dal 1492 in poi

L'anno 1492 segna una svolta nella storia del popolo ebraico. L'espulsione degli Ebrei dalla Spagna chiude un vivace e complesso capitolo della storia ebraica, disperdendo un consistente gruppo di scoraggiati profughi ricchi d'ingegno lungo le coste del Mediterraneo. Ad essi seguirono presto successive ondate migratorie di Ebrei provenienti da Portogallo, Francia, Provenza e dai vari stati italiani in conseguenza dei processi di conversione forzata o di espulsione che ebbero luogo in questi paesi nel periodo compreso tra la fine del XV e la metà del XVI secolo. Anche a confronto dei drammatici resoconti degli annali ebraici, raramente lo scenario contemporaneo era apparso così desolato. Trovandosi di fatto privi di sbocchi in Europa, i profughi dell'Europa occidentale si rifugiarono nel mondo islamico, instillando nuova vita e un certo dissenso nelle comunità

ebraiche locali, che avevano vissuto una fase di decadenza per almeno due secoli. L'epoca che si apriva fu caratterizzata da un ardente anelito alla redenzione, da dolorosi tentativi di giustificazione della deplorevole conclusione dell'esperienza ebraica in Spagna, da una breve ma promettente rinascita della vita ebraica in Turchia, dall'affermazione dell'antinomismo tra gli Ebrei sottoposti al dominio ottomano nel XVII secolo e da un periodo finale di crescente ristagno intellettuale per gli Ebrei dei territori islamici. A partire dal XIX secolo, i venti di cambiamento agitarono il Vicino Oriente, mossi dall'influenza delle potenze europee. Il mondo ebraico si dimostrò particolarmente aperto agli sforzi sostenuti dagli Ebrei occidentali per riformare gli Ebrei orientali e la loro situazione, scatenando una serie di eventi e di tentativi di modernizzazione di cui ancora oggi si possono percepire gli effetti.

La posizione giuridica degli Ebrei nei territori musulmani. Fin dal suo esordio, l'Islam esternò un atteggiamento ambivalente nei confronti di chi non professava la religione musulmana. Il profeta Muḥammad aveva esplicitamente espresso nel Corano un debito di riconoscenza nei confronti della fede dei suoi predecessori monoteisti, permettendo loro di protrarre la propria presenza a determinate condizioni. A Ebrei e cristiani andava riconosciuta la padronanza delle Scritture, in qualità di *ahl al-kitāb* («popolo del Libro»), essi non dovevano essere sottoposti a conversione forzata e si doveva garantire loro una ragionevole tutela. La condizione di protezione, *dhimmah*, o di popolazioni protette – *dhimmī* – comportava il diritto per gli Ebrei di professare il loro Ebraismo a patto che accettassero una posizione di subordinazione.

Nel corso dei secoli, i giuristi musulmani concepirono elaborati codici che tratteggiavano i termini della subordinazione e i «simboli dell'umiliazione». In particolare, i luoghi di culto ebraici e cristiani dovevano essere poco appariscenti, Ebrei e cristiani erano tenuti ad indossare indumenti caratteristici, ovverosia speciali copricapi o calzature e un abbigliamento di determinati colori. Era loro proibito cavalcare cavalli e impegnarsi in attività che conferissero loro una posizione di autorità sui musulmani. Per di più, essi sottostavano al pagamento di particolari tasse differenziate sui prodotti della terra e di una specifica tassa *pro capite* (*ǧizyah*).

La progressione dei provvedimenti discriminatori non fu mai uniforme: il primo periodo medievale denotava un livello di tolleranza di gran lunga superiore rispetto al tardo Medioevo. Nelle zone periferiche dell'impero musulmano, per giunta, ossia in Marocco, Persia e Yemen, i regimi musulmani tendevano ad applicare disposizioni discriminatorie secondo parametri assai più rigorosi di quanto non avvenisse nella madrepatria. Intorno al XIX secolo, l'intero sistema, accuratamente bilanciato, scaturito dalla compenetrazione di tolleranza e discriminazione era definitivamente crollato, e gli Ebrei guardavano sempre più insistentemente alle potenze europee per ottenere protezione. In generale, comunque, la società mediorientale era contraddistinta da pubbliche manifestazioni di religiosità, che trovavano una particolare espressione nell'unità della famiglia o della comunità. L'Ebraismo stesso rappresentava una tradizione familiare e comunitaria consolidata da generazioni di relativo isolamento economico, sociale e politico in territorio musulmano. Designati in turco come un *millet* («nazione») all'interno del dominio ottomano (dalla metà del XV secolo), gli Ebrei e l'Ebraismo godevano di una posizione relativamente autonoma e tutelata nei territori dell'Islam.

La situazione demografica della popolazione ebraica nei territori musulmani prima e dopo il 1492. Le stime demografiche della popolazione ebraica residente in territorio islamico sono estremamente aleatorie, dal momento che, persino nel periodo di massimo splendore dell'impero musulmano, i resoconti della riscossione delle tasse sono, nella migliore delle ipotesi, parziali e incompleti. Gli storici esprimono opinione generalmente concorde in merito all'ipotesi che una percentuale compresa tra l'85 e il 90 per cento dell'intera popolazione ebraica vivesse nel mondo musulmano tra l'VIII e il X secolo. Con la progressiva affermazione in questo ambiente dell'anarchia nel corso del XII secolo, e in conseguenza dei massacri di massa scatenati dalla dinastia almohade dopo il 1147, le migrazioni della popolazione ebraica verso i territori cristiani si fecero sempre più imponenti. Intorno alla metà del XVII secolo, nel mondo si contavano approssimativamente settecentocinquantamila Ebrei, che vivevano per metà nei domini musulmani e per metà nell'Europa cristiana (principalmente Polonia e Lituania). Nel corso del XVI secolo, durante il periodo culminante della crescita demografica all'interno dell'impero ottomano, la popolazione ebraica nella sola Istanbul raggiungeva una cifra di quarantamila individui. Almeno altrettanti erano gli Ebrei residenti in quel periodo a Salonicco. Nel XVI secolo si contavano verosimilmente circa diecimila Ebrei a Fez in Marocco, quindicimila in Iraq e circa quindicimila nella città di Safed (in Palestina).

La popolazione ebraica dell'impero ottomano prese ad assottigliarsi drasticamente nel corso del XVII secolo, in conseguenza di incendi, terremoti, della mortalità infantile e della crescente instabilità politica. Si calcola che, all'epoca della seconda guerra mondiale, nei territori musulmani vivesse approssimativamente un milione di Ebrei, a fronte di una popolazione ebraica mondiale prossima ai diciotto milioni di persone. Dall'Olo-

causto, gli Ebrei sefarditi (di origine spagnola) e gli Ebrei orientali (di origine mediorientale e nordafricana) hanno assunto una crescente consistenza demografica, in termini assoluti quanto relativi, dato che costituiscono la maggioranza della popolazione ebraica in Israele e in Francia, rispettivamente seconda e terza comunità ebraica per consistenza numerica nel mondo libero (la dizione *Ebrei sefarditi* potrà in seguito includere gli Ebrei orientali, qualora non si ravvisi la necessità di una distinzione).

Gli esuli dalla Spagna al Maghreb. La fuga degli Ebrei dalla Spagna iniziò come un movimento di massa non nel 1492, bensì nel 1391. In quell'anno, ondate di violenza travolsero gli Ebrei della Spagna e delle isole Baleari: molti subirono il martirio, alcuni si convertirono e altri ancora scelsero la fuga. Uno dei principali luoghi di asilo per gli Ebrei spagnoli e di Maiorca nel 1391 fu l'Algeria. Gli Ebrei sefarditi ottennero una confusa accoglienza dai timorosi Ebrei locali, ma in breve tempo assunsero posizioni chiave all'interno della comunità, conferendo nuovo slancio alla vita ebraica in Africa settentrionale. Le eminenti figure di dotti profughi Yiṣḥaq ben Sheshet Perfet (1326-1408) e Shim'on ben Ṣemaḥ Duran (1361-1444) hanno lasciato una corposa raccolta di decreti e di corrispondenze rabbiniche (*responsa*) che testimonia che gli Ebrei sefarditi erano angustiati non soltanto dal difficile compito di ricostruzione della comunità dopo la fuga, ma anche da questioni rituali e legali assai complesse in conseguenza della sequela di apostasie che aveva accompagnato le ondate persecutorie. Questioni inerenti alle norme matrimoniali, rituali e alimentari non potevano essere agevolmente risolte, dal momento che le esigenze di clemenza si scontravano con problemi reali di continuità della comunità e di identità ebraica.

Il flusso di profughi si moltiplicò, e la questione degli Ebrei che serbavano segretamente la propria fede e dei convertiti a forza (marrani e *conversos*) si fece più complessa dopo il 1492, quando oltre 150.000 Ebrei fuggirono in fretta e furia dalla Spagna. [Vedi *MARRANI*]. Uno dei rifugi preferiti era il Marocco, dove gli Ebrei trovavano asilo nel regno di Fez dopo un viaggio reso insidioso da nocchieri senza scrupoli e da pirati. Autori di cronache come Avraham ben Shelomoh di Ardutiel, Avraham Zacuto e Shelomoh ibn Verga sottolineavano i pericoli connessi con la fuga dalla Spagna. A Fez, Meknès, Marrakech, Safi, Arzila e nei piccoli centri i profughi sefarditi assunsero nuovamente un ruolo guida e suscitarono nell'ambito delle piccole comunità locali un continuo dibattito. Nelle regioni costiere sfruttarono i loro contatti con la penisola iberica, operando come intermediari commerciali per spagnoli e portoghesi.

Ovunque giungessero, i profughi spagnoli recavano con sé un sentimento radicato di orgoglio, lealtà e nostalgia per le proprie città d'origine. Molte delle loro usanze risultavano inconsuete agli occhi degli Ebrei locali, in particolare le deroghe halakiche che essi avevano elaborato in risposta alla persecuzione religiosa a cui furono sottoposti. Ma essi consideravano inviolabili le proprie consuetudini, e dunque si accese una disputa nell'ambito stesso degli Ebrei spagnoli e tra gli spagnoli (chiamati *megorashim*, «coloro che sono stati espulsi») e gli Ebrei locali (noti come *toshavim*). In Marocco, queste spaccature all'interno della comunità si riflettevano nella separazione di molte istituzioni comunitarie e sfociarono a Fez in un annoso dibattito che comportò l'intervento delle autorità musulmane.

Anche in Tunisia, le divisioni tra i profughi e le popolazioni indigene erano istituzionalizzate. Esse erano aggravate dall'influsso esercitato dagli Ebrei provenienti da Livorno che accentuarono il separatismo degli spagnoli. Furono costituite due comunità, e le distinzioni tra i nuovi venuti (noti come *grana*) e i nativi del luogo (*touansa*) perdurarono fino al XX secolo (questo contrasto intestino permise ai governatorati turchi locali di valersi più agevolmente degli Ebrei).

La vita ebraica nel Maghreb presentava numerose caratteristiche specifiche nel periodo successivo all'arrivo degli Ebrei dalla Spagna. Per un verso, molte comunità erano dilaniate da divisioni dovute ai tentativi condotti dai sefarditi di imporre le proprie consuetudini agli Ebrei locali. Data la loro maggiore consistenza numerica, il loro superiore livello d'istruzione e la fiducia che nutrivano in se stessi, gli Ebrei spagnoli assunsero il controllo del potere in buona parte del Maghreb. Nuovi centri intellettuali ebraici sorsero a Fez (in Marocco) e a Tilimsen (in Algeria), e le disposizioni (*taqqanot*) degli Ebrei di Castiglia rivestirono presto un ruolo guida per i nativi al pari che per i nuovi venuti. Nelle problematiche inerenti alla condizione personale o in questioni relative alla conduzione della comunità, all'eredità o alla macellazione rituale, il modello sefardita divenne il metro di comportamento convenzionale per gran parte degli Ebrei del Maghreb.

L'Africa settentrionale non era, tuttavia, un semplice duplicato della Spagna prima del 1492. Le usanze locali, come il culto delle tombe dei santi, la speciale celebrazione tenuta al termine della festività della Pasqua nota come Mimuniah, e la fiducia nell'efficacia degli amuleti e dei talismani divennero in blocco parte integrante della vita degli Ebrei del Maghreb. [Vedi *PELLEGRINAGGIO EBRAICO CONTEMPORANEO*]. Il particolare ruolo dell'emissario dalla Palestina, lo *ḥakham kolel*, nella vita intellettuale del Maghreb era ravvisabile già nel XV secolo. Attraverso lo *ḥakham ko-*

lel i movimenti mistici fioriti in Palestina nel XVI secolo si diffusero rapidamente in Africa settentrionale. L'Ebraismo nordafricano era caratterizzato da una fusione dello studio del Talmud con quello della Qabbalah o del misticismo, e questa miscela conferì un gusto particolare alla corrente di studi che vi si sviluppò in una lunga scia di maestri, giuristi, giudici e mistici.

Le conseguenze del 1492: l'Oriente ottomano. Anche prima dell'espulsione del 1492, gli Ebrei occidentali cominciarono ad avere notizia che l'impero ottomano accoglieva con favore l'immigrazione degli Ebrei. Si tramanda che Yiṣḥaq Ṣarfati si sia rivolto agli Ebrei dell'Europa settentrionale durante il regno di Murad II (1421-1451):

> Fratelli e maestri, amici e conoscenti! Io, Yiṣḥaq Ṣarfati, benché ostenti origini francesi, tuttavia sono nato in Germania, e lì mi sono seduto ai piedi dei miei maestri. Io vi dichiaro che la Turchia è una terra dove non manca nulla, e dove, se vi piace, tutto vi sarà favorevole. La via per la Terra Santa è schiusa dinanzi a voi attraverso la Turchia.

In verità, la potenza ottomana era risultata invincibile per oltre un secolo. Sotto il regno di Solimano I («il Magnifico», 1520-1566), i confini dell'impero ottomano si estendevano dal Marocco ad occidente fino all'Iran ad oriente, dall'Ungheria a nord fino allo Yemen a sud.

Per tutto il XVI secolo, quando l'impero stava raggiungendo il suo culmine, spedizioni successive sbarcarono profughi ebrei sulle rive del Mediterraneo orientale, in particolare nel suo porto più lontano sull'Egeo, a Salonicco. Alcuni dei profughi provenivano direttamente dalla penisola iberica, mentre altri giungevano dopo una sosta iniziale in Italia o in Africa settentrionale, dove molti riuscivano a recuperare i propri beni. Essi furono accolti con entusiasmo dal sultano Bayazid II (1481-1512), soprattutto perché molti di loro erano considerati abili fabbricanti di munizioni e si sarebbero quindi rivelati preziosi alleati nei ripetuti scontri con gli Asburgo.

I nuovi venuti nell'impero ottomano manifestavano un grado di separatismo e di individualismo che travalicava quello raggiunto dai loro correligionari sefarditi nel Maghreb. Essi tendevano a dividersi lungo linee geografiche cosicché di lì a poco si contavano più di quaranta comunità nelle sole Istanbul e Salonicco. I nomi stessi delle comunità – Catalogna, Castiglia, Aragona, Barcellona, Portogallo, Calabria – evocavano una identificazione con le loro origini. Il senso di identità specifica era consolidato dalla nascita distinta di società di autosussistenza di ogni sorta. La vera e propria commistione di Ebrei, non soltanto di diversi gruppi di sefarditi, ma anche di ashkenaziti tedeschi e ungheresi, di Ebrei di lingua greca provenienti dai Balcani (chiamati romanioti) e di Ebrei italiani creava nervosismo e tensioni. Non fu necessario molto tempo perché la preponderanza dei sefarditi soverchiasse le esigue comunità locali e la lingua castigliana, con una mescolanza di termini ebraici, turchi e slavi chiamata *ladino*, divenisse la lingua principale degli Ebrei ottomani e tale rimanesse fino al XX secolo.

La città di Salonicco si distinse come la comunità ebraica preminente nel XVI secolo. La rinomanza della sua Talmud Torah (un'accademia rabbinica) si diffuse in lungo e in largo, al pari delle disposizioni rabbiniche emanate dal suo rabbino Shemu'el di Medina (1505-1589) e dal contemporaneo Yosef Taitasaq. Lo storico ebreo del XVI secolo Samuel Usque definiva la Salonicco del 1545 «una vera madre dell'Ebraismo». La superiorità di Salonicco come città di cultura sefardita perdurò fino ai suoi ultimi giorni quando, nel 1943, la comunità fu distrutta dai nazisti, la sua ricca biblioteca saccheggiata e il suo cimitero antico di quattrocento anni profanato e demolito.

Una delle caratteristiche salienti della generazione dell'esilio, e specialmente dei suoi rappresentanti sefarditi, era il suo atteggiamento di malinconica riflessione sul significato della tragica storia di Israele. Si affermò tra il popolo ebraico una successione di storici impegnati a registrare e commentare gli avvenimenti recenti. Nella sua *Consolazione per le tribolazioni d'Israele*, Samuel Usque, che scriveva in portoghese, adombrava una visione lacrimevole dell'esistenza ebraica. Il suo contemporaneo Yosef ha-Kohen (morto nel 1578), nella sua opera *'Emeq ha-bakhah*, paragonava la storia ebraica a un viaggio attraverso una «valle di lacrime». Un terzo commentatore sefardita del XVI secolo, Shelomoh ibn Verga, cercava anch'egli di intendere le ragioni della sofferenza a cui il popolo ebraico era stato sottoposto nella sua opera *Sheveṭ Yehudah* (Scettro di Giuda). Si è ipotizzato che una simile inusitata produzione di scritti di storia ebraica nel corso del XVI secolo rappresentasse non solo un vivace sforzo intellettuale volto a comprendere gli eventi passati, ma fosse concepita dagli autori stessi come una manifestazione nuova nella storia ebraica. Gli Ebrei provavano qui per la prima volta a comprendere il comportamento delle nazioni oppressive, non soltanto le vie del Signore. La cronaca *Seder Eliyyahu zuṭa'*, scritta da Eliyyahu Capsali di Creta, è dedicata in gran parte alla discussione della storia ottomana. Gli accadimenti di quell'epoca portarono alla luce anche due risvolti indelebili nel significato mistico e messianico attribuito alla tragedia degli Ebrei spagnoli.

Gli Ebrei spagnoli esportarono nell'impero ottomano non soltanto le proprie controversie e la loro tragica

visione dell'esistenza, ma anche la propria competenza in ambito intellettuale e tecnologico. Tra le più importanti conoscenze tecnologiche va citata la raffinata arte della stampa. A breve distanza dall'espulsione, fece la sua comparsa a Fez una macchina tipografica ebraica, cui fecero seguito apparecchiature analoghe a Salonicco (1500), Costantinopoli (1503), Safed (1563) e Smirne (1564). La tecnica ebraica di stampa si diffuse quindi a Baghdad, Calcutta, Poona e infine a Gerba, Susa, Algeri e Orano (la prima macchina tipografica turca ottomana fu introdotta non meno di due secoli dopo la comparsa in Turchia della prima stampatrice ebraica). Buona parte delle opere stampate dai macchinari ebraici affrontava tematiche connesse con le pratiche qabbalistiche o con il misticismo. Di fatto, la rapida diffusione del misticismo da Safed in tutto il mondo mediterraneo, attuatasi nel corso del XVI secolo, come pure la divulgazione dello *Zohar* come testo popolare sefardita, sono da attribuire all'introduzione delle tecniche di stampa ebraiche nell'impero ottomano. [Vedi *QABBALAH*].

Uniti all'ombra di un impero dinamico e in via di espansione, gli Ebrei dei territori musulmani sperimentarono nel XVI secolo una rinascita culturale e un periodo di prosperità. I medici ebrei si affermarono alle corti reali di Costantinopoli per consolidare il proprio ruolo speciale di membri della corte e diplomatici. Mosheh Hamon (1490-1554), il medico personale di Solimano I, si sforzò di rimanere estraneo agli intrighi dell'harem per distinguersi come medico, studioso di medicina, bibliofilo e protettore degli Ebrei in risposta ad una sanguinosa calunnia (la falsa accusa rivolta agli Ebrei di aver commesso un omicidio rituale). I rabbini Mosheh Capsali (1453-1497), Eliyyahu Mizraḥi (1498-1526) e Yosef ben Mosheh di Trani (1604-1639) esercitarono un notevole influsso nei confronti degli Ebrei ottomani in virtù della loro reputazione di studiosi più che per la loro posizione ufficiale.

Due personaggi della storia ebraica ottomana del XVI secolo incarnano molte delle caratteristiche dei sefarditi di questa generazione. Grácia Nasi' (morta nel 1568?), una marrana portoghese (il cui nome da *conversa* era Beatrice Mendès), banchiera ebrea, imprenditrice e patrona di studiosi e scuole, giunse a Costantinopoli circondata da grande sfarzo. Tra le sue innumerevoli attività nell'impero ottomano figuravano gli interventi per sottrarre i marrani all'Inquisizione, il ripristino di un ordine di istruzione ebraico attraverso elargizioni assai cospicue e l'uso avveduto delle leve diplomatiche per assistere gli Ebrei stranieri in difficoltà. Grácia era coadiuvata nelle sue imponenti operazioni finanziarie dal nipote Yosef Nasi' (1514-1579; cioè Joseph Mendès). Yosef era anche consigliere di Selim II, il sultano che gli assegnò in ricompensa il titolo di duca dell'isola di Nasso e la licenza di ricolonizzare la città di Tiberiade. Questi riconoscimenti furono probabilmente tributati a Yosef in virtù della lungimiranza dei suoi consigli, particolarmente in merito alla conquista di Cipro nel 1571.

La vita ebraica nelle province arabe dell'impero ottomano prese anch'essa ad animarsi in seguito alle conquiste ottomane riportate nel corso del primo quarto del XVI secolo. L'Egitto partorì David ibn Abi Zimra (1479-1573), uno dei più prolifici scrittori di *responsa* della sua epoca. Pur se conquistato dagli ottomani nel 1526, l'Iraq non si piegò al dominio ottomano fino al XVII secolo. Le piccole comunità ebraiche in esso stanziate, tuttavia, emersero dal loro isolamento e ripresero contatto con il mondo ebraico esterno, rivolgendosi per esempio ai rabbini di Aleppo in Siria, per ottenere direttive religiose. Non necessariamente la conquista delle province arabe ad opera degli ottomani migliorò il destino degli Ebrei. Per gli Ebrei dello Yemen, le incursioni e la conquista ottomana del 1546 destabilizzarono una situazione già precaria. Presi tra forze musulmane in conflitto tra loro, gli Ebrei di San'a furono assoggettati a una severa legislazione discriminatoria, che culminò nel XVII secolo con la distruzione delle sinagoghe e l'espulsione. Da un punto di vista letterario, la comunità attraversò un'epoca di fioritura culturale, nonostante le avversità, durante il periodo di attività del poeta yemenita Shalom Shabbazi (1617-1680?).

Il ruolo di Safed come centro di studio sefardita e di misticismo ebraico. I profughi sefarditi del XVI secolo costituivano una generazione avvilita e inquieta, afflitta da colpevoli ricordi di apostasie collettive, disorientata dalla propria ininterrotta esperienza di patimento ed esilio e ispirata da una febbrile speranza di imminente salvezza. Il Messianismo si espandeva a fondo nella comunità, facilmente stimolato da fulgide figure di pretendenti come David Reubeni, che si rivolse al papa Clemente VII e ad altre autorità cristiane offrendo l'appoggio militare degli Ebrei al fine di aiutare i cristiani a riconquistare la Palestina a spese degli ottomani. Uno dei suoi più celebri seguaci, un marrano portoghese di nome Shelomoh Molkho (1501-1532), accolse l'appello di Reubeni, si circoncise e partì alla volta dell'Italia predicando l'avvento del Messia. Infine cadde nelle mani dell'Inquisizione e fu condannato al rogo a Mantova nel 1532. La sua influenza, tuttavia, si spinse fino all'insediamento di Safed, in Palestina.

Dopo la conquista ottomana della Palestina nel 1516, si moltiplicarono le migrazioni di Ebrei verso la Terra Santa. Presto si affermò a Safed una nutrita schiera di eruditi e mistici. Tre generazioni di eccezionali mistici si impegnarono, individualmente e coralmente, a

individuare metodi pratici per accelerare la redenzione del popolo ebraico elaborando nel contempo un quadro mitico nel quale giustificare la tragedia sefardita. Questi mistici non erano eremiti ma piuttosto studiosi a pieno titolo attivamente integrati nella storia. Uno dei personaggi capitali in questo ambito, Ya'aqov Berab (morto nel 1546), giunse a Safed dopo aver errato senza meta per l'Africa settentrionale e l'Egitto. Convinto che fosse maturato il tempo della redenzione messianica del popolo ebraico, Berab si propose di ripristinare l'antico rito di ordinazione rabbinica (*semikhah*) nel 1538, giudicandolo un presupposto fondamentale per la ricostituzione del Sinedrio, a sua volta requisito indispensabile al sincero pentimento del popolo ebraico che avrebbe portato la redenzione. I suoi discepoli accolsero con entusiasmo il nuovo onere che veniva loro imposto, ma il movimento di Berab fu avversato fino in fondo dalla veemente opposizione di Levi ibn Habib di Gerusalemme.

Un'altra imponente figura intellettuale di quella generazione che trovò infine la sua realizzazione a Safed dopo molti anni di peregrinazioni fu Yosef Caro (1488-1575). L'autorità halakica di Caro fu accreditata dalla sua opera capitale *Bet Yosef*. Egli è tuttavia ricordato dalla posterità per l'utilità del suo compendio legale intitolato *Shulḥan arukh*. Nello *Shulḥan arukh* Caro illustra numerose pratiche sefardite e ashkenazite in una forma facilmente accessibile, facendo così della sua opera uno dei più validi codici per le successive generazioni di Ebrei. Caro manifestò anche una propensione mistica che emerge nella sua opera *Maggid mesharim*, un diario mistico di rivelazioni angeliche, e fu il mentore del nutrito gruppo di mistici e pietisti che sorse a Safed nel XVI secolo. [Vedi *CARO, YOSEF*].

Con l'arrivo a Safed di Isaac Luria verso il 1560, il misticismo ebraico toccò il suo culmine. Dotato di una personalità carismatica che esercitava un notevole ascendente sui suoi seguaci, Luria influenzò in maniera determinante lo sviluppo del misticismo ebraico nelle generazioni successive. La Qabbalah lurianica, in virtù delle dottrine in essa formulate, che contemplavano una catastrofica dispersione di scintille divine al momento della creazione e teorizzavano il ruolo unico di Israele nel liberare e riunificare quelle scintille, insieme con la credenza nella metempsicosi e a nuovi atteggiamenti mistici di preghiera, rinsaldò l'aspettativa di una redenzione messianica e modificò la concezione che molti Ebrei avevano di sé per almeno un secolo e mezzo. [Vedi *LURIA, ISAAC*].

I mistici di Safed presero in analisi il folto *corpus* della letteratura ebraica, spesso impiegando come punto di partenza lo *Zohar*. Molte figure singolari di questa cerchia si distinguevano per i frequenti pellegrinaggi in Galilea e per le fervide migliorie apportate alla celebrazione del Sabato e alle pratiche rituali quotidiane. Uno dei membri fu il poeta Shelomoh Alkabeṣ. Egli è più noto per il poema *Lekhah dodi*, un inno sabbatico che saluta il Sabato come sposa e regina, incluso poi nella funzione sabbatica del venerdì sera in tutte le comunità ebraiche.

Dopo la morte di Luria nel 1572, il suo discepolo Ḥayyim Vital (1543-1620) iniziò a divulgare una versione degli insegnamenti della scuola lurianica di Safed. La supremazia della città stessa non durò molto a lungo. Nel 1576, il sultano ottomano ordinò la deportazione di mille Ebrei da Safed per ripopolare l'isola di Cipro testè conquistata. L'ordine fu presto revocato, ma molti Ebrei avevano già lasciato la città. La vitalità della comunità ebraica di Safed fu ulteriormente minata dalla corruzione dei governatori ottomani della provincia, dall'effetto di devastanti terremoti e dalle periodiche razzie degli arabi locali. Nel XVII secolo, Safed riprese il suo antico ruolo di piccolo insediamento in una provincia ristagnante, mentre le idee qabbalistiche che vi erano emerse si propagarono rapidamente in tutta la Diaspora.

Influenza di Shabbetai Ṣevi. Il declino delle comunità ebraiche nei territori musulmani fu un processo lento dovuto a una serie di fattori esterni. Un sintomo particolarmente evidente di questo declino è la curiosa e tragica carriera di Shabbetai Ṣevi. Shabbetai Ṣevi nacque nella città di Smirne nel 1625, intraprese studi mistici nel 1648 e subì il fascino di Natan di Gaza nel 1665, anno in cui affermò di essere il Messia. Uno slancio incontrollato di fervore e delirio antinomista si delineò di pari passo con la diffusione di notizie riguardanti la stravagante condotta di Shabbetai. Neppure la sua conversione all'Islam nel 1666 fece sciogliere il movimento, al contrario consolidò la tendenza di quella generazione ad interpretare l'esperienza spagnola secondo sottintesi messianici. La conversione di Ṣevi scombussolò ovunque i gruppi di marrani. Gli studiosi in Italia e ad Amsterdam erano in subbuglio; i poeti del Kurdistan presero a scrivere poemi di matrice sabbatiana; i seguaci Ebrei di Ṣevi, noti come *Donmeh*, si convertirono all'Islam e continuarono a vedere in Ṣevi il Messia per generazioni dopo la sua morte. L'energia, la confusione, la colpa e le false speranze con cui il Sabbatianesimo aveva cercato di infrangere la corazza della sofferenza ebraica lasciarono gli irrequieti Ebrei profondamente sfiduciati. [Per ulteriori approfondimenti su questo importante fenomeno, vedi *SHABBETAI ṢEVI*].

Quando infine l'agitazione messianica si placò, i rabbini, soprattutto nell'impero ottomano, iniziarono a distruggere i testi contenenti riferimenti a Shabbetai Ṣevi, e ancora una volta ci si impegnò congiuntamente per

armonizzare studi mistici e rabbinici. In definitiva, gli Ebrei del Vicino Oriente soffocarono il Sabbatianesimo, pur conservandone traccia nella loro particolare inclinazione a integrare l'Ebraismo con pratiche come il culto dei santi e il pellegrinaggio in luoghi sacri (*ziyārah*), e in una rinnovata fiducia nell'efficacia di pratiche qabbalistiche come il lancio delle sorti o l'interpretazione dei sogni.

Il declino degli Ebrei ottomani subì un'accelerazione dopo il fallimento delle idee propugnate da Ṣevi. Esso fu temporaneamente arrestato dalla pubblicazione nel 1730 del primo di una serie di volumi dell'enciclopedia *Me'am lo'ez*. Questo popolare compendio di tradizioni sefardite orientali, redatto da Ya'aqov ben Mahir Culi, istruiva e al tempo stesso dilettava le masse attraverso una vasta collezione di leggende, aneddoti, usanze e leggi. Componimenti in ladino e in ebraico continuarono ad essere letti nei salotti di Salonicco, ma gli Ebrei un tempo vivaci dei territori ottomani si ritrovarono indeboliti da una serie di catastrofi naturali e dalla crescente ostilità dei cristiani come pure dei musulmani ottomani. Se parte di questa ostilità era il frutto di rivalità economiche, parte di essa si può ricondurre all'influsso di idee antisemite provenienti dall'occidente, nonché alla crescente influenza esercitata dalle potenze occidentali, in particolare dalla Francia, in ambito cristiano.

Gli Ebrei del Vicino Oriente agli albori dell'era moderna. La vita delle comunità ebraiche stanziate nella parte più orientale dell'impero ottomano non fu coinvolta nel processo di rinascita attraversato nel XVI secolo dagli Ebrei ottomani. L'esistenza degli Ebrei persiani fu messa gravemente a repentaglio per via della campagna di conversione forzata intrapresa dalla dinastia sciita dei Safavidi (1501-1732) nel XVII secolo. Isolati dagli Ebrei ottomani, i quarantamila Ebrei di Persia furono sottoposti ad un codice particolarmente severo di legislazione discriminatoria, noto con il nome di Jami Abbasi, che rimase in vigore fino al 1925. Neppure la crescente influenza delle potenze europee poté risparmiare agli Ebrei di Mashhad una conversione forzata nel corso del XIX secolo.

Al dominio ottomano nello Yemen (1546-1629) seguì una triste serie di imam indipendenti appartenenti alla setta degli zahiti. A dispetto delle frequenti estromissioni da villaggi e città e dell'incremento della politica che prevedeva il rapimento di orfani ebrei da allevare in ambito islamico, gli Ebrei yemeniti continuarono a produrre in questo periodo una significativa tradizione poetica e qabbalistica. Gli esponenti maschili erano portatori di una vasta erudizione, come si desume dai libri di preghiere stampati a quell'epoca, che testimoniano la diffusione della Qabbalah lurianica fin negli angoli più remoti del regno di Hejaz. Intorno al XIX secolo, in comunità come quella presente a San'a si erano propagati anche alcuni princìpi della Haskalah, l'Illuminismo ebraico europeo. Il cambiamento diede origine a contrasti che produssero una frattura interna nella comunità ebraica yemenita. Ma fu l'inasprimento della condizione degli Ebrei nello Yemen, e non il conflitto ideologico, a stimolare la loro migrazione in massa dallo Yemen alla Palestina verso il 1880. Agli albori del XX secolo, gli Ebrei yemeniti costituivano una numerosa comunità nella città di Gerusalemme.

Gli Ebrei orientali non avevano mai interrotto i rapporti con altri Ebrei neppure nel periodo di declino militare e politico dell'impero ottomano. Gli Ebrei stanziati nei domini ottomani (in particolare gli Ebrei sefarditi) perdurarono nelle loro mansioni di mercanti, diplomatici, agenti commerciali e interpreti per l'intero periodo dell'ascesa e della decadenza dell'impero ottomano, rinsaldando i legami con i loro correligionari. Ma nel XIX secolo la condizione degli Ebrei nei territori arabi e turchi era contraddistinta da nera povertà, estrema vulnerabilità, umiliazione e insicurezza. Le potenze europee esercitarono pressioni sugli ottomani affinché provvedessero ad un intervento riformatore, essenzialmente per assicurare un sostegno ai cristiani ottomani più che per agevolare gli Ebrei. In virtù di questi appelli il movimento riformatore ottomano, Tanẓīmāt, pose fine alle speciali tassazioni discriminatorie, accordò a coloro che non professavano la religione musulmana la tutela dei propri diritti e garantì loro la parità civile. Tuttavia neppure la riforma della legislazione fu in grado di restituire all'impero ottomano nuovo vigore. Il benessere degli Ebrei venne a dipendere sempre più dagli interventi delle potenze occidentali e degli Ebrei occidentali. Nessun episodio mise in risalto questa vulnerabilità e dipendenza più chiaramente della calunniosa accusa di omicidio mossa agli Ebrei di Damasco nel 1840. Quando essi furono falsamente accusati di aver ucciso un cristiano a scopo rituale, la comunità di Damasco, così come altre comunità siriache, corsero un serio pericolo. Grazie all'intervento di Mosè Montefiore di Londra e di Adolphe Crémieux di Parigi gli Ebrei di Damasco furono salvi, e la Sublime Porta fu costretta a riconoscere pubblicamente l'inattendibilità delle false accuse. A dispetto di questo intervento, gli Ebrei del Vicino Oriente furono oggetto, nel XIX secolo, di una serie di calunniose accuse di omicidio da parte di greci, arabi e armeni. Più di una volta l'infaticabile Montefiore si recò nel Vicino Oriente e nel Maghreb per intercedere personalmente a favore degli Ebrei. [Per un'ulteriore trattazione della calunniosa accusa di omicidio e di altre false imputazioni, vedi ANTISEMITISMO, vol. 3].

Nel 1860 fu costituita in Francia la Alliance Israélite Universelle. Tra i suoi princìpi ispiratori spiccava il proposito di proteggere le comunità ebraiche dei territori islamici e di modernizzarle risollevandole dalla loro misera condizione di povertà e ignoranza. Gli intendimenti altruistici degli Ebrei francesi ben si confacevano alle finalità politiche e imperialistiche del governo francese. Gli Ebrei di Francia si armarono di zelo quasi missionario per trasformare la fisionomia della vita ebraica nel Vicino Oriente e per costituire una comunità che incarnasse almeno in parte gli ideali costitutivi della Rivoluzione francese. A cominciare dall'istituzione della sua prima scuola in Marocco nel 1860, la Alliance Israélite Universelle seguitò ad inculcare conoscenze moderne e profane e competenze tecnologiche in una nuova generazione di Ebrei per tutto il Vicino Oriente. All'epoca della prima guerra mondiale, erano state fondate in Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Egitto, Iran, Turchia e nei Balcani più di cento scuole della Alliance, che impartivano insegnamenti di lingua francese e materie profane. Le scuole della Alliance furono in grado di circoscrivere la povertà e l'analfabetismo delle donne ebree, e, dischiudendo a tutti gli Ebrei gli studi laici, predisposero una nuova generazione di Ebrei all'ingresso nel mondo moderno.

L'introduzione di un'educazione di tipo occidentale tra gli Ebrei del Vicino Oriente non sfociò in un movimento parallelo di ridefinizione religiosa e nella costituzione di una nuova e moderna identità ebraica in quei luoghi. Questo si verificò in parte perché agli Ebrei del Vicino Oriente, diversamente dai loro correligionari europei, non si presentava la possibilità di inserirsi nella loro società dominante a condizione che si sottoponessero ad un processo di modernizzazione, dal momento che la religione conservava in Medio Oriente un fondamentale ruolo di organizzazione sociale e politica. Molte istituzioni autonome ebraiche cessarono la propria esistenza come diretta conseguenza dell'introduzione della legislazione coloniale europea. Ad esempio, agli inizi della loro amministrazione, le autorità francesi in Algeria abolirono il sistema indipendente di tribunali ebraici. Mentre agli Ebrei dell'Algeria fu accordata nel 1870 la cittadinanza francese, altrove gli Ebrei adottarono la cultura europea senza usufruire dei vantaggi che la cittadinanza europea comportava. La loro identificazione culturale con le potenze europee, in particolare in Africa settentrionale, inaugurò un periodo di confusione in concomitanza con la fioritura del nazionalismo arabo. In alcune zone del mondo arabo, come l'Iraq, le minoranze ebraiche rappresentarono uno dei segmenti più dinamici della popolazione nel processo di formazione della letteratura araba moderna. Tuttavia, pur essendo all'avanguardia nella lingua, nella stampa e nella modernizzazione dell'economia degli Stati arabi, gli Ebrei si trovarono progressivamente isolati dalla cultura pan-araba e pan-islamica che allora incantava gli animi delle masse. Per gli Ebrei mediorientali, comunque, il periodo moderno di invasione occidentale non si concluse con dei tentativi volti ad abbozzare un nuovo modello espressivo di autoidentificazione. Anche il movimento sionista di autodeterminazione nazionale, nato alla fine del XIX secolo come risposta degli Ebrei europei all'emancipazione e alla modernità, produsse soltanto deboli ripercussioni nei territori musulmani.

La vita ebraica nei territori musulmani conobbe virtualmente il proprio epilogo sulla scia della creazione dello Stato di Israele e della comparsa degli Stati nazionalisti arabi nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale. Una percentuale inferiore al 10 per cento degli Ebrei del Vicino Oriente che vivevano nei paesi musulmani nel 1948 risiede ancora in quei paesi nel 1986. In Marocco rimangono soltanto 17.000 dei precedenti 250.000 Ebrei marocchini. Tutte le altre comunità ebraiche sono di fatto scomparse, eccezion fatta per le comunità di Iran e Turchia. L'Ebraismo del milione e oltre di Ebrei che abbandonarono la proprie case avite per Israele o per l'occidente è un Ebraismo ancora in costante cambiamento. La religiosità ebraica mediorientale fu sempre legata all'iniziativa familiare e comunitaria, specialmente nel periodo successivo al 1492. Nel mondo musulmano, il popolo era rimasto all'interno delle proprie comunità per generazioni, trasmettendosi le cariche comunitarie ereditarie di padre in figlio. Benché queste linee di tradizione siano state irrimediabilmente interrotte dalla grande migrazione verso le società occidentali, moderne e tecnologiche, l'Ebraismo degli Ebrei mediorientali ha mantenuto alcune tracce dei tempi passati. Tra questi retaggi si devono segnalare l'ardente amore per la Terra d'Israele con i suoi sottintesi messianici e mistici, l'espressione della religiosità all'interno del contesto familiare e il particolare orgoglio e valore conferito da uno specifico legame con la tradizione sefardita.

Come il 1789 avviò un processo di determinante ridefinizione dell'identità ebraica e dell'Ebraismo in Europa occidentale, e il 1881 mise in moto un processo di cambiamento che portò infine ad una trasformazione permanente delle strutture politiche ebraiche tra gli ashkenaziti, particolarmente nell'Europa orientale, così si può ipotizzare che il 1948 sarà ricordato come una data che ha trasformato la vita degli Ebrei del Medio Oriente. Cessando di vivere ai margini della società musulmana, le comunità ebraiche del mondo islamico hanno imboccato un nuovo corso nella storia ebraica. [Per ulteriori discussioni sulle credenze religiose e le

usanze degli Ebrei dell'Africa settentrionale e del Medio Oriente, vedi *RELIGIONE POPOLARE EBRAICA*. A proposito dei diversi movimenti messianici citati, vedi *MESSIANISMO EBRAICO*. In merito all'Ebraismo nello Stato di Israele e alla storia della migrazione in esso degli Ebrei, vedi *SIONISMO*. Un aspetto dei rapporti storici intercorsi tra Ebrei e musulmani è affrontato in *POLEMICA MUSULMANO-EBRAICA*, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA

La migliore opera introduttiva su questo tema è rappresentata dal saggio di S.D. Goitein, *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages*, 3ª ed. riv. New York 1974 (trad. it. *Ebrei e arabi nella storia*, Roma 1980). L'opera di N.A. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Philadelphia 1979, presenta un valido saggio introduttivo e un'ampia antologia di documenti tradotti dall'arabo, dall'ebraico e da varie lingue occidentali. Più recentemente, B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984 (trad. it. *Gli ebrei nel mondo islamico*, Firenze 1991), ha prospettato una nuova interpretazione dell'intera storia degli Ebrei mediorientali. L'opera di A.N. Chouraqui, *Les Juifs d'Afrique du Nord*, Paris 1952 (tradotta in inglese da M. Bernet con il titolo *Between East and West. A History of the Jews of North Africa*, Philadelphia 1968), offre una presentazione equilibrata degli Ebrei del Maghreb ed è particolarmente ricca di informazioni per quanto riguarda il periodo moderno. Per una più dettagliata analisi della situazione nel Maghreb, cfr. H.Z. Hirschberg, *Toledot ha-Yehudim be Afriqah ha-Ṣefonit*, I-II, Jerusalem 1965, tradotta da M. Eichelberg con il titolo *A History of the Jews in North Africa*, I, *From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leiden 1974, e II, *From the Ottoman Conquest to the Present Time*, Leiden 1981. Per un'analisi approfondita della storia politica degli Ebrei nei paesi arabi e nel Maghreb, cfr. H.Z. Hirschberg, *The Oriental Jewish Communities*, in A.J. Arberry (cur.), *Religion in the Middle East. Three Religions in Concord and Conflict*, Cambridge 1969, pp. 119-225.

Datati studi in più volumi relativi agli Ebrei ottomani, come S.A. Rosanes, *Divrei yeme Yisra'el be-Togarma*, I-VI, Jerusalem 1930-1945, e M. Franco, *Essai sur l'histoire des Israelites de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris 1897, contengono materiale ancora valido tratto da fonti rabbiniche. Il volume 18 della fondamentale opera di S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1983 (2ª ed. riv. e ampl.), aggiorna questi vetusti studi, estendendo l'ambito geografico fino ad includere gli Ebrei di Persia, Cina, India, Etiopia e dell'impero ottomano. Particolarmente utile risulta la sezione dedicata all'analisi demografica.

Il problema inerente alla questione generale della condizione legale degli Ebrei sottoposti al dominio islamico è stato affrontato da A.S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, London 1930. Mentre il testo di Tritton è tuttora l'opera di riferimento fondamentale per le teorie musulmane riguardanti i *dhimmī*, una trattazione metodica si può trovare in A. Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958.

Quattro monografie di diverso valore trattano i problemi specifici delle singole comunità ebraiche in base ai *responsa* rabbinici. Questi studi rivestono tuttora una certa importanza in quanto rappresentano le uniche fonti in inglese utili per una ricostruzione della vita di figure significative di rabbini e della loro epoca. I. Epstein, *The Responsa of Rabbi Simon B. Zemah Duran as a Source of the History of the Jews in North Africa*, 1930, rist. New York 1968; I. Goldman, *The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra*, New York 1970; M.S. Goodblatt, *Jewish Life in Turkey in the Sixteenth Century as Reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina*, New York 1952; e A. M. Hershman, *Rabbi Isaac Ben Sheshet Perfet and His Times*, New York 1943, trattano ciascuno i principali problemi di un'epoca di transizione e le risposte di un autorevole luminare rabbinico.

Il saggio di S. Schechter, *Safed in the Sixteenth Century*, che si può trovare nella sua opera *Studies in Judaism*, 1908, rist. Cleveland 1958, e in J. Goldin (cur.), *The Jewish Expression*, New York 1970, è un attraente esame della città di Safed e dei suoi circoli qabbalistici. Il movimento qabbalistico di Safed è illustrato anche nella eccellente biografia di R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo. Lawyer and Mystic*, London 1962. Per un'esauriente e monumentale trattazione in merito alla vita e all'epoca di Shabbetai Ṣevi, cfr. G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, Princeton 1973 (trad. it. Torino 2001).

H. Cohen, *The Jews of the Middle East, 1860-1972*, New York 1973, è uno dei pochi testi in inglese che affronti il tema delle correnti recenti tra gli Ebrei nel mondo arabo. Il completo studio di M. Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco, 1862-1962*, Albany 1983, contiene un'accurata valutazione monografica del ruolo svolto dalla Alliance in campo educativo.

I più recenti studi relativi agli Ebrei del Medio Oriente si possono trovare in pubblicazioni israeliane come «Sefunot» (Jerusalem 1956-1966); «Pe'amin» (Jerusalem 1979-); e «Mizraḥ uma'arav» (Jerusalem 1919-1932). In questo campo possono essere efficacemente impiegati approcci di tipo interdisciplinare, e le opere di antropologi contemporanei come Moshe Shokeid, Harvey Goldberg, Shlomo Deshen e Walter Zenner hanno svolto un eccezionale ruolo chiarificatore nell'analisi delle comunità ebraiche mediorientali in Israele. Questi studi muovono sovente da considerazioni relative a singole comunità ebraiche mediorientali nel loro ambiente tradizionale e nella loro dimensione storica.

JANE S. GERBER

L'Ebraismo in Asia e Africa nordorientale

Muovendo dal Medio Oriente, ossia dall'Asia occidentale, dove si era originato, l'Ebraismo si diffuse nelle regioni limitrofe dell'Africa, dell'Europa e dell'Asia, raggiungendo infine le estreme propaggini di questi continenti. Questo articolo è incentrato sulla vita delle comunità ebraiche periferiche dell'Asia interna, dell'Etiopia, dell'India e della Cina.

Asia interna. Le più importanti comunità ebraiche nell'area che oggi fa parte della Federazione russa a

oriente del Mar Caspio erano stanziate a Bukhara e a Samarcanda. Contrariamente alle altre comunità ebraiche citate in questo articolo, gli Ebrei di Bukhara e Samarcanda non persero mai i contatti con i principali centri dell'Ebraismo. Secondo le loro leggende, Cabor (2 Re 17,6), dove furono esiliate le dieci tribù d'Israele, era l'antico nome di Bukhara. Non vi sono notizie fondate sulle origini degli Ebrei di Bukhara. Alcuni studiosi ipotizzano che essi provenissero da Khiva (odierno Khorezm, un distretto nella parte nordoccidentale della repubblica uzbeca). Più facilmente essi provenivano dall'Iran, come testimoniato dal dialetto tagico (iraniano) che essi parlavano. A est di Bukhara, a Samarcanda (capoluogo del distretto di Samarcanda, nella repubblica uzbeca), stando al resoconto di un viaggiatore ebreo del XII secolo di nome Binyamin di Tudela, vivevano alla sua epoca 50.000 Ebrei. Quasi a contestare queste notizie, i dati storici attestano una presenza ebraica a Samarcanda soltanto a partire dalla prima metà del XIX secolo, quando gli Ebrei chiesero ed ottennero un'area sulla quale edificare un proprio quartiere. Intorno al 1880 vivevano a Samarcanda meno di 400 Ebrei, in prevalenza provenienti da Bukhara. Negli anni '60 del XX secolo la presenza ebraica era quantificata in 15.000 persone, e parte dell'incremento demografico era dovuta alla migrazione di Ebrei ashkenaziti nel corso della seconda guerra mondiale. Le usanze religiose degli Ebrei di Samarcanda non presentavano sostanziali differenze rispetto a quelle degli Ebrei di Bukhara.

Bukhara non viene direttamente citata da Binyamin di Tudēla, ma ci sono alcune prove che Ebrei vivevano a Bukhara nel XIII secolo e che subirono persecuzioni sotto il dominio tartaro-mongolo nel XIV secolo. La tradizione ebraica di Bukhara attesta che prima del XVI secolo, quando Samarcanda fu distrutta e gli Ebrei ivi stanziati fuggirono a Bukhara, esisteva a Bukhara soltanto una piccola comunità ebraica. Dal XVI al XIX secolo, gli Ebrei di Bukhara patirono persecuzioni e conversioni forzate all'Islam.

Con la seconda metà del XIX secolo ebbe inizio la conquista russa, e gli Ebrei presero a migrare dai principati di Khiva e Bukhara, e anche dall'Afghanistan, verso i territori controllati dalla Russia, dove li attendevano condizioni un po' migliori. Nel 1920 l'intera area

di Bukhara fu conquistata dai russi e divenne una repubblica popolare sovietica. Il movimento migratorio degli Ebrei di Bukhara verso la Palestina cominciò nel 1868, e nel 1900 si contavano a Gerusalemme circa 1.000 Ebrei di Bukhara; nel 1936 erano saliti a 2.500. Nella repubblica uzbeca vivevano nel 1959 circa 23.000 Ebrei, concentrati a Samarcanda, Bukhara e nei centri urbani del bacino di Fergana. Altri 5.000 erano stanziati nella repubblica del Tagikistan.

Nel XVIII secolo, nonostante la fioritura di un esiguo numero di poeti che scrivevano in ebraico-persiano, il livello culturale degli Ebrei di Bukhara era assai basso. Nel 1793 un emissario proveniente da Safed, in Palestina, inaugurò un processo di rinascita della loro vita spirituale e religiosa, che si intensificò con l'arrivo, dopo il 1839, di profughi ebrei originari di Mashhad, in Iran, dove gli Ebrei erano stati obbligati a convertirsi alla religione islamica. Intorno alla metà del secolo la vecchia sinagoga di Bukhara fu ristrutturata, e di conseguenza fu istituito un sistema di *khomla*, scuole elementari religiose ebraiche, oltre a diverse scuole superiori per lo studio della Bibbia e del Talmud. Gli Ebrei di Bukhara trasferitisi a Gerusalemme elaborarono numerosi libri di preghiera, raccolte di usanze, opere sulla Qabbalah, *midrashim*, commenti e altri testi di letteratura religiosa.

Nel XX secolo, la vita religiosa degli Ebrei di Bukhara presentava ben poche differenze rispetto a quella delle limitrofe comunità ebraiche persiane e afghane. Vale a dire che, diversamente dai Falasha etiopi e dagli Ebrei nativi dell'India, il cui Ebraismo era incentrato quasi esclusivamente sulla Bibbia, gli Ebrei di Bukhara ben conoscevano, e osservavano la *halakhah*, la legge rituale ebraica sviluppatasi nel periodo talmudico e post-talmudico. Essi avevano addestrato degli addetti alla macellazione rituale, e si attenevano all'intero ordinamento di festività, digiuni, celebrazioni domestiche e riti previsti dalla religione ebraica.

Gli Ebrei etiopici. Gli Ebrei neri d'Etiopia sono chiamati in amarico, la lingua ufficiale dell'Etiopia, con il termine Falasha («esuli»). Il nome deriva dalla radice *fälläsä*, che in ge'ez (l'antica lingua letteraria etiopica) significa «emigrare» o «girovagare». I Falasha si definiscono Beta Israel («Casa di Israele»).

Una leggenda Falasha narra che, quando la regina di Saba fece ritorno dalla sua visita al re Salomone con il loro figlio Menelik, alcuni maggiorenti di Gerusalemme l'accompagnarono e si stabilirono in Etiopia, dove divennero gli antenati dei Falasha. Gli studiosi considerano i Falasha discendenti di tribù Agau. Questo gruppo di tribù di origine camitica (cuscitica) era vissuto in Etiopia prima che vi si stanziassero le tribù semitiche provenienti dall'Arabia meridionale. L'Ebraismo potrebbe averli raggiunti attraverso l'Arabia meridionale o l'Egitto, o potrebbe essere stato divulgato da Ebrei che già vivevano in Etiopia prima del IV secolo, quando la dinastia Aksum si convertì al Cristianesimo. Il loro numero si incrementò nel 525, quando il negus Kaleb portò degli Ebrei con sé di ritorno dall'Arabia meridionale dopo la spedizione contro il re ebreo di Himyar, Joseph Dhu Nuwas.

I Falasha presero parte ai conflitti interni tra le dinastie Zagau e Aksum, provocarono diverse ribellioni e furono ripetutamente sconfitti e massacrati o costretti a convertirsi al Cristianesimo. Tuttavia mantenevano una certa dose di autonomia, avevano i propri re e combattevano ora a fianco dei musulmani, ora a fianco del negus cristiano. Il più imponente massacro di Falasha fu perpetrato dal negus Susenyos (regnante tra il 1607 e il 1632), che mandò a morte tutti i Falasha che rifiutavano di accettare il Cristianesimo, ivi compreso il re dei Falasha, Gedeone. A dispetto di questi mutamenti, i Falasha conservarono la propria identità, e dopo qualche tempo fu loro permesso di ritornare all'Ebraismo. Nel XIX secolo resistettero ai missionari protestanti, e dal 1904 in poi, con la fondazione del Pro-Falasha Committee ad opera di Jacques Faitlovitch, la loro situazione migliorò. Furono istituite scuole per i bambini Falasha, e alcuni Falasha istruiti acquisirono cariche di governo. Durante l'occupazione italiana (1936-1941) rimasero fedeli all'imperatore.

Per effetto dell'indipendenza di Israele (1948) e dell'adozione della legge del ritorno (che conferiva ad ogni ebreo il diritto di emigrare in Israele), il rabbinato israeliano si trovò a dover stabilire se considerare i Falasha Ebrei a pieno titolo e quindi consentire, eventualmente persino agevolare, il loro ingresso in Israele. Nel 1975 la questione fu positivamente risolta, e le autorità deputate al controllo dell'immigrazione, che fino a quel momento si erano mostrate poco propense ad accogliere i Falasha nel paese, assunsero un contegno equilibrato nei loro confronti. Nel novembre del 1981 si calcolava che circa 1.400 Falasha avessero raggiunto Israele seguendo «percorsi tortuosi». Nel 1984-1985, il governo israeliano organizzò un ponte aereo dal Sudan a Israele per il trasferimento in Israele di circa 10.000 Falasha. Nel 1986 la loro presenza complessiva in Israele era quantificata in 12.000 persone. Un censimento ufficioso condotto in Etiopia nel 1976 riportava una cifra di 28.000 Falasha ripartiti in 490 insediamenti. Nel 1986 se ne calcolavano 20.000.

Da un punto di vista etnico, i Falasha rappresentano una combinazione tra le stirpi camitica e semitica, che traspare dalla varietà di tratti fisici in una gamma compresa tra Amara, Agau ed Ebrei asiatici. I loro tipici insediamenti tradizionali sono piccoli villaggi edificati sulla sommità di una collina, in prossimità di un fiume.

Una delle loro capanne, chiamata *mäsgid* (dal termine arabo *masǧid*), funge da sinagoga. Alcune *mäsgid* comprendono due stanze, nel qual caso l'accesso alla zona più interna, chiamata *qĕddĕstä qĕdusan* (in ge'ez «*sancta sanctorum*»; cfr. ebr. *qodesh ha-qodashim*) è permesso solo ad un *kahen* («sacerdote»; ebr. *kohen*) e ad un diacono. In essa sono conservati la Torah (compilata in ge'ez) e i paramenti sacri del sacerdote. Quanto alle donne, l'ingresso nella sinagoga è accordato unicamente alle fedeli nubili e alle anziane. Oltre all'agricoltura, che rappresenta la loro principale occupazione e che essi praticano in qualità di fittavoli (dal momento che non è loro consentito detenere terreni), i Falasha si dedicano a svariate attività, come la lavorazione della ceramica, la manifattura di oggetti in vimini, la filatura della lana e la tessitura. Alcuni sono fabbri e orafi, altri lavorano nelle imprese di costruzioni nelle città. I Falasha stanziati in Etiopia centrale parlano amarico, la lingua ufficiale; nel nord comunicano in tigrino, mentre sulle montagne del Simen, la parte settentrionale del Begemdir, alcuni di loro parlano ancora dialetti Agau. Tuttavia, l'intera loro letteratura è redatta in ge'ez, una lingua semitica sudorientale strettamente affine ad alcuni dialetti dell'Arabia meridionale, che si distingue dalle lingue etiopi di uso corrente, come l'amarico, a tal punto da richiedere una traduzione. L'Ebraismo dei Falasha si discosta notevolmente dall'osservanza halakica delle comunità ebraiche tradizionali. La loro religione si fonda esclusivamente sulla Bibbia, che essi non possiedono nell'originale redazione ebraica, valendosi invece della stessa antica traduzione in ge'ez adottata anche dalla Chiesa di Etiopia, che annovera, oltre ai libri canonici, diversi testi apocrifi. All'oscuro degli sviluppi postbiblici (talmudici) dell'Ebraismo, i Falasha hanno conservato numerosi rituali divenuti da tempo obsoleti nell'Ebraismo tradizionale, alcuni dei quali rispecchiano osservanze samaritane e caraite. Presentano le offerte pasquali e celebrano i sacrifici su un altare in pietra posto nel cortile della sinagoga, e osservano le prescrizioni bibliche relative al consumo delle carni di animali puri (commestibili) e impuri (proibiti), il rito previsto per la macellazione, la purificazione rituale delle mani prima di ogni pasto e le norme relative all'impurità sessuale femminile, che comportano la segregazione rituale in capanne isolate delle donne mestruate e delle madri per quaranta giorni nel caso in cui abbiano partorito un maschio, e per ottanta giorni se hanno concepito una femmina (cfr. *Levitico* 12). In generale dimostrano un'attenzione per la purezza rituale e per le abluzioni più pronunciata di quanto non avvenga nella Bibbia. I loro villaggi devono essere costruiti sulla riva di un fiume, dal momento che l'acqua rappresenta un elemento essenziale in rapporto ai loro precetti religiosi, che impongono frequenti abluzioni. Sono infatti tenuti a purificarsi lavando il proprio corpo e le proprie vesti le donne durante il ciclo e dopo il parto, le persone che operano una circoncisione maschile o femminile, coloro che siano venuti in contatto con un cadavere, una tomba o un animale morto, o in generale con qualunque persona o entità impura, coloro che hanno intrattenuto rapporti con individui non Falasha, e un sacerdote e sua moglie dopo un rapporto sessuale. Tutti gli individui impuri devono vivere al di fuori del villaggio per un certo numero di giorni, alla fine dei quali sono tenuti a compiere le abluzioni. Ogni venerdì a mezzogiorno ciascuno si sottopone ad un rituale di purificazione per immersione, quindi indossa gli indumenti riservati per il Sabato.

Oltre ad osservare le consuete prescrizioni sabbatiche, durante la festività del Sabato essi praticano anche l'astensione dai rapporti sessuali, e gli uomini sottolineano la particolare importanza del sabato dedicando buona parte della giornata alla preghiera (in lingua ge'ez) nella sinagoga, interrompendosi unicamente per unirsi alla comunità in occasione dei pasti. Due tra le più note opere letterarie originali falasha si richiamano al sabato: il *Tĕ'ĕzāza Sanbat* (Precetti per il Sabato), una raccolta di norme e leggende sabbatiche in cui il Sabato è descritto come una regina celeste, attribuito ad Abba Zabra, un monaco del XV secolo; e lo *Abba Elias* (Padre Elia), di epoca incerta, incentrato sul sabato, sui dieci comandamenti e sulla futilità di tutti i piaceri.

Alcune osservanze religiose dei Falasha hanno origini non ebraiche. I Falasha, oltre alla circoncisione dei maschi nell'ottavo giorno successivo alla nascita, secondo la prescrizione biblica, praticano anche la circoncisione femminile, un'usanza di origine africana diffusasi poi nel mondo arabo (la circoncisione femminile è operata da una donna, e non esiste una data prestabilita per la sua esecuzione). Nella loro società esistono monaci e monache che vivono in monasteri o in clausura fuori dal villaggio, praticano l'astinenza e consacrano le proprie vite al servizio di Dio – verosimilmente un'istituzione di antiche origini cristiane. I Falasha credono nello *zār*, uno spirito in grado di possedere un individuo (solitamente una donna) che può essere esorcizzato tramite l'esercizio di particolari cerimonie – altro esempio di un complesso di credenze e rituali africani divulgatosi anche nei paesi arabi. Condividono con gli etiopi la fede nell'efficacia di amuleti, incantesimi, incantamenti, formule e cerimonie magiche in cui sono invocate diverse entità divine, angeliche e demoniache. Formulano diagnosi e prognosi di guarigione dalle malattie attenendosi al quadro astrale del paziente, secondo un metodo aritmetico che impiega combinazioni di lettere e numeri. [Le pratiche dei Falasha presentano tuttavia

delle analogie con altre tradizioni popolari ebraiche. Vedi *RELIGIONE POPOLARE EBRAICA*].

I Falasha credono in un unico Dio, che ha eletto Israele come suo popolo e invierà il Messia per ricondurlo alla sua Terra Santa. Questa credenza ispirò una serie di profeti che annunciavano la venuta del Messia e determinò la nascita di diversi movimenti messianici. Uno di questi movimenti ebbe come conseguenza, nel 1862, la morte di molti Falasha, che si erano messi in viaggio per raggiungere la terra d'Israele a piedi. I Falasha esprimono piena convinzione nell'esistenza degli angeli e del mondo a venire, prospettano una ricompensa e una punizione dopo la morte, credono nella resurrezione dei morti e nel giudizio finale. Alcuni di loro hanno conservato la tradizione della stirpe di Aronne e svolgono le mansioni di sacerdoti, benché qualunque Falasha provvisto di una buona conoscenza della Bibbia e delle preghiere possa assumere questo ruolo. In ogni regione viene scelto tra loro un sommo sacerdote, che diviene il capo della comunità. Chi viene investito di una carica sacerdotale recita le preghiere nella sinagoga, prega per gli ammalati e benedice il bambino circonciso, la donna che lascia la «capanna del sangue», la coppia appena sposata e chi indossa abiti nuovi. Officia i sacrifici animali, benedice le offerte per il sabato e per le festività e commemora i morti; è il confessore a cui i peccatori confessano le proprie colpe quando sentono l'esigenza di un'assoluzione (altra caratteristica estranea al Giudaismo rabbinico); è un consigliere e un'autorità spirituale all'interno della comunità. In virtù della sua funzione il sacerdote percepisce un compenso: denaro, le primizie del bestiame, un taglio di sale, una misura di grano e via discorrendo.

Senza dubbio in virtù dell'influenza esercitata dai cristiani etiopi, il monaco (*mänokse*; termine di origine greca) svolge un ruolo importante nella vita dei Falasha. Secondo la tradizione falasha, il figlio del re d'Etiopia Zar'a Ya'qob (sovrano tra il 1434 e il 1468) si convertì all'Ebraismo, scrisse preghiere e fondò monasteri per i Falasha. Dove non esistono monasteri, i monaci vivono alla periferia del villaggio, in capanne cinte da un basso muro di pietra. Può diventare monaco chiunque sia disposto ad abbandonare il mondo e a professare il celibato. Il contatto con altri Falasha è per i monaci fonte di contaminazione; dopo aver lavorato con altri uomini, essi lavano le proprie vesti. Alcuni monaci, che, stabilitisi in eremi solitari, tornano nei propri villaggi per predicare dopo aver ricevuto un'ispirazione divina, sono considerati santi. Un monaco anziano porta il titolo di *abba* («padre»); la figura tra loro più devotamente venerata assume il titolo di *abbew abba*.

I Falasha celebrano festività e praticano il digiuno in misura nettamente superiore rispetto alle prescrizioni della *halakhah* rabbinica. Presso di loro si tengono celebrazioni mensili che richiamano le festività e i digiuni più importanti del ciclo annuale. Nel decimo giorno di ogni mese si tiene una celebrazione che rievoca il giorno dell'espiazione; il dodicesimo giorno ospita una celebrazione in ricordo della festa del raccolto (che essi celebrano il dodicesimo giorno del terzo mese); il quindicesimo giorno prevede una cerimonia in ricordo delle festività della Pasqua e delle capanne (Sukkot). Il terzo sabato del quinto mese è celebrato come il «Sabato dei Sabati» con letture e preghiere speciali. Nel diciottesimo giorno del sesto mese essi commemorano la morte di Abramo, Isacco e Giacobbe. In occasione del dodicesimo giorno del nono mese si celebra una seconda festa del raccolto che rievoca l'analoga festa che essi celebrano nel dodicesimo giorno del terzo mese.

Parallelamente a queste festività si osservano giorni di digiuno settimanali, mensili e annuali nel corso dei quali non è consentito assumere cibi o bevande fino al tramonto del sole. Il digiuno settimanale del giovedì, che rievoca l'esortazione rivolta da Esdra agli Israeliti in esilio (cfr. *Esdra* 8,21), è praticato soltanto dai sacerdoti e dagli anziani. Il ventinovesimo giorno di ogni mese lunare prevede un digiuno. Il digiuno pasquale si tiene il 14 di Nissan. Il digiuno di Tomos (ebraico *Tammuz*), praticato da sacerdoti e anziani, dura dall'1 al 10 di Tammuz, mentre il digiuno di 'Av si protrae dall'1 al 17 di 'Av per commemorare la distruzione di Gerusalemme (la *halakhah* ebraica prescrive soltanto un giorno di digiuno il 17 di Tammuz e uno il 9 di 'Av, chiamato Tish'ah be-Av). Il 10 di 'Elul (il sesto mese) si osserva il digiuno in ricordo del giorno dell'espiazione. Il 29 di Marḥeswan (l'ottavo mese) si tiene il digiuno della supplica. Il digiuno di Ester viene praticato in due occasioni: dall'undicesimo al tredicesimo giorno dell'undicesimo mese e dal tredicesimo al quattordicesimo giorno del terzo mese.

In conclusione si può affermare che i Falasha rappresentano una comunità nella cui vita la religione ha svolto un ruolo centrale, e la cui religione risulta dall'intreccio di una forma di Ebraismo biblico con alcuni elementi tratti dalla tradizione africana e dalle usanze dei cristiani etiopi.

India: Kochin e i Bene Israel. Leggende tuttora diffuse tra gli Ebrei dell'India riferiscono che i loro più antichi antenati giunsero nel subcontinente dopo la distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme (70 d.C.), o addirittura mille anni prima, al tempo di re Salomone. Tuttavia possediamo dati storici attendibili soltanto a partire dal 1000 d.C. circa, epoca in cui si riscontrano, nei documenti rinvenuti nella *genizah* del Cairo, i primi riferimenti all'esistenza di rapporti commerciali tra Ebrei dell'Europa meridionale, dell'Africa

settentrionale, dell'Egitto e di Aden e della costa occidentale dell'India.

Gli Ebrei di Kochin. Sempre al 1000 d.C. circa risalgono le famose iscrizioni su lastre di bronzo, tuttora in possesso degli Ebrei di Kochin (o Cochin, odierna Kochi), in cui si dichiarava che il sovrano indiano del Malabar, Bhaskara Ravi Varma, avrebbe concesso determinati privilegi a Yosef Rabban, tra cui la proprietà ereditaria del villaggio di Anjuvannam, alla periferia di Kochin. Intorno al 1170, il viaggiatore ebreo Binyamin di Tudela riferisce la presenza di mille Ebrei neri sulla costa del Malabar, che a suo dire «sono uomini pii, osservano la legge, dispongono della Torah di Mosè e dei libri dei profeti, e rivelano una qualche conoscenza del Talmud e della *halakhah*». Dal XII al XIV secolo, riferimenti sparsi nelle relazioni di viaggiatori e geografi arabi e cristiani (tra cui al-Qazwīnī, Marco Polo e Ibn Battūta) attestano la presenza di Ebrei sulla costa del Malabar, e stando a un'iscrizione datata 1245, la sinagoga Kachangadi di Kochin fu ricostruita in quel periodo.

A partire dal XV secolo, il flusso di fonti storiche si fa più consistente. Nel 1524 i Portoghesi distrussero l'insediamento ebraico di Cranganore (a nord di Kochin) che aveva suscitato un'impressione tale da avvalorare l'idea che gli Ebrei possedessero in quel luogo un regno indipendente. I profughi ebrei di Cranganore, come pure gli emigranti ebrei provenienti dalla Spagna, dal Portogallo e più tardi da Aleppo e persino dall'Olanda e dalla Germania, furono accolti dal *rāja* di Kochin, che concesse loro un appezzamento di terra vicino al suo palazzo (la zona oggi nota come città ebraica) e l'autonomia religiosa, culturale e amministrativa sotto il controllo di un loro capo, la cui carica si trasmetteva per via ereditaria, chiamato in tamil *mudaliar*. La sinagoga dei Paradesi («stranieri») fu edificata nella città ebraica nel 1568.

Nel corso del conflitto tra Portoghesi e Olandesi per il possesso di Kochin (1662/3), i Portoghesi saccheggiarono e incendiarono sinagoghe e abitazioni ebraiche e massacrarono gli Ebrei. La sconfitta dei Portoghesi ad opera degli Olandesi segnò l'inizio di un'era di prosperità e di libertà religiosa. Gli Ebrei olandesi presero a cuore la condizione della distante ed esotica comunità ebraica di Kochin, e nel 1686 inviarono una delegazione capeggiata da Mosè Pereira de Paiva, che recava il più prezioso dei doni – le Scritture ebraiche. Il resoconto di de Paiva intitolato *Notisias dos Judeos de Cochim* (Amsterdam 1687) ci informa dell'esistenza di nove sinagoghe che servivano un totale di 465 famiglie di Ebrei bianchi, e sostiene che questi Ebrei erano giunti a Kochin da Cranganore, dalla Castiglia, da Algeri, Gerusalemme, Safed, Damasco, Aleppo, Baghdad e dalla Germania. Si può ragionevolmente supporre che tra questi immigrati ebrei bianchi vi fossero alcuni dei profughi espulsi dalla Spagna nel 1492 o i loro discendenti. Nel XVII secolo furono stampati da Athias e Proops ad Amsterdam libri di inni e preghiere per gli Ebrei di Kochin, e la Bibbia e gli altri testi sacri degli Ebrei di Kochin distrutti dai Portoghesi furono reintegrati dalla comunità sefardita di Amsterdam. Questi testi raggiunsero Kochin il 15 di 'Av, giorno da allora considerato alla stregua di una festività locale.

Laddove queste fonti hanno sufficientemente chiarito che l'origine degli Ebrei bianchi si deve far risalire al Vicino Oriente e all'Europa, la questione relativa alla provenienza degli Ebrei neri resta problematica. Dal momento che Binyamin di Tudela si riferisce nel XII secolo agli Ebrei della costa del Malabar definendoli «neri» (ebraico *Sheḥorim*; egli non fa menzione degli «Ebrei bianchi»), si può presupporre che in generazioni precedenti a questo periodo si sia verificata una commistione tra gli immigrati ebrei, in prevalenza di sesso maschile, e le donne «nere» originarie dell'India, con il complemento degli schiavi e dei servi locali che si erano convertiti all'Ebraismo.

Le convinzioni e le osservanze religiose degli Ebrei di Kochin sono maturate negli ultimi tre secoli attraverso i contatti con il mondo ebraico ad occidente dell'India. Nel XVII e XVIII secolo (ossia dopo il viaggio compiuto da de Paiva) si susseguirono dall'occidente ondate migratorie di Ebrei che assunsero un ruolo guida all'interno delle comunità (come pure nel paese) e imposero agli Ebrei bianchi e neri di Kochin le proprie credenze e le proprie usanze religiose. Una posizione rilevante in questo senso fu occupata dalla famiglia Rahabi, il cui capostipite David Rahabi (morto nel 1726) si era trasferito da Aleppo a Kochin nel 1664, e aveva offerto nel 1686 un sontuoso banchetto in onore di de Paiva. David Rahabi diffuse tra gli Ebrei di Kochin la dottrina e le pratiche religiose osservate nell'antica comunità ebraica di Aleppo. Suo figlio Yeḥezqe'l David e suo nipote, anch'egli chiamato David (morto nel 1790), proseguirono la sua opera missionaria interna, per effetto della quale, alla fine del XVIII secolo, la vita religiosa degli Ebrei di Kochin venne in pratica a coincidere con il modello adottato dagli Ebrei siriaci, compreso lo studio del Talmud. David Rahabi il giovane fu autore di diverse opere religiose ebraiche, una delle quali includeva un raffronto tra i calendari ebraico e musulmano. Insieme con suo fratello Elias si dedicò alla traduzione di sezioni della Bibbia e del libro delle preghiere in forma vernacolare, utilizzando il malayalam.

Tra gli Ebrei bianchi di Kochin si distinsero diversi poeti, studiosi, traduttori, scribi e copisti ebrei, le cui opere furono in gran parte pubblicate ad Amsterdam. Nel 1840/41 essi introdussero in India le tecniche tipo-

grafiche ebraiche, e stamparono a Bombay e a Calcutta numerose opere ebraiche di carattere halakico, letterario e liturgico ad uso della comunità e dei Bene Israel. Il maestro Joseph Daniel Kohen impiantò proprio a Kochin nel 1877 una stamperia per testi in ebraico e malayalam. Come testimonia il nome *Kohen*, tra gli Ebrei bianchi di Kochin figuravano dei *kohanim* (individui che vantavano radici sacerdotali). Non esistevano *kohanim* tra gli Ebrei neri. Nei loro componimenti liturgici è evidente un intenso spirito messianico, e a partire dal XVIII secolo emissari provenienti dalla Terra d'Israele alimentarono la loro devozione e il loro interesse nei confronti della Terra Santa. Un sottogruppo chiamato Meshuararim (una deformazione del termine ebraico *meshuhrarim*, «i liberati») incorpora Ebrei bianchi e neri. I Meshuararim erano figli di uomini Ebrei bianchi o neri e delle loro schiave concubine nere, oltre che gli schiavi emancipati di entrambi i gruppi.

Il sistema indiano delle caste ha inevitabilmente influenzato gli Ebrei di Kochin. Gli Ebrei bianchi istituirono una casta a tutti gli effetti, contraddistinta da una rigorosa endogamia che le permise di conservare la propria identità per diversi secoli. Le loro sinagoghe, in base alle informazioni in nostro possesso, erano improntate ad un regime di rigido isolamento. Gli Ebrei neri non erano annoverati nel *minyan* (numero legale di dieci uomini adulti) di Ebrei bianchi, e viceversa. Nel XVI, e ancora nel XVII e XIX secolo, gli Ebrei bianchi di Kochin indirizzarono a stimate autorità rabbiniche del Cairo, di Alessandria e di Gerusalemme quesiti relativi alla legittimità delle unioni matrimoniali tra loro e gli Ebrei neri. A questi interrogativi i rabbini risposero affermando che laddove gli Ebrei neri si fossero sottoposti ad una conversione rituale, pratica che per le donne comportava la semplice *ṭevilah* (immersione), gli Ebrei bianchi potevano contrarre con loro un matrimonio coerente con le norme della *halakhah*. Tuttavia, a dispetto delle reiterate disposizioni rabbiniche, gli Ebrei bianchi non attenuarono le distinzioni di casta, e gli Ebrei neri seguitarono ad osteggiare l'eventualità di un matrimonio misto con Ebrei bianchi. Gli Ebrei neri perseverarono ad affermare di essere Ebrei puri la cui pelle si era scurita per effetto di un'esposizione durata secoli ai raggi del sole tropicale. Tuttavia l'assenza di *kohanim* all'interno del loro gruppo depone a discredito di questa rivendicazione e attesta piuttosto l'ipotesi di una conversione.

L'isolamento in ambito religioso progredì a tal segno che i *kohanim* degli Ebrei bianchi rifiutavano di officiare la cerimonia del Pidyon ha-Ben (redenzione del figlio primogenito) per gli Ebrei neri, i quali dovevano attendere la visita casuale di un *kohen* estraneo che espletasse il rito per tutti i primogeniti degli Ebrei neri non ancora purificati. Benché in anni recenti la distinzione tra bianchi e neri nella vita religiosa si sia attenuata, in generale le due comunità si sono mantenute relativamente isolate con mezzi e funzioni parallele e separate. Un antropologo, David G. Mandelbaum, che aveva preso in esame gli Ebrei di Kochin nel 1937, rilevava nel 1939 che la vita degli Ebrei neri mostrava di essere «ancor più incentrata sulla sinagoga» di quanto avvenisse per gli Ebrei bianchi, che essi si attenevano più fedelmente alle antiche usanze e denotavano una più approfondita conoscenza del Talmud in rapporto agli Ebrei bianchi.

La struttura architettonica della sinagoga degli Ebrei di Kochin presenta diverse peculiarità. La più rilevante è rappresentata da una scala che conduce dal fondo della navata centrale fino ad un pulpito dotato di un leggio. Dietro la scala, sullo stesso piano ma separata da una paratia in vimini, troviamo la loggia delle donne. La lettura della Torah e altre sezioni importanti della liturgia avevano luogo su questo pulpito sopraelevato, nonostante al centro della sinagoga esistesse una seconda *almemar* (piattaforma).

Nel 1948 si contavano in India 2.500 Ebrei neri e 100 Ebrei bianchi di Kochin. Nel corso di pochi anni, tutti gli Ebrei neri emigrarono in Israele, mentre buona parte degli Ebrei bianchi rimase in India, non essendo essi disposti a rinunciare ai propri beni, che le disposizioni del governo indiano impedivano di trasferire fuori dai confini dello Stato. Nel 1968 vivevano in Israele 4.000 Ebrei di Kochin. Nel 1983 il numero totale degli Ebrei di Kochin in India, comprensivo degli elementi vecchi e nuovi, ammontava a 4.500 persone.

I Bene Israel. La comunità ebraica più consistente nel territorio indiano è rappresentata dai Bene Israel. Le loro origini, come accade per gli Ebrei di Kochin, sono avvolte nella leggenda. Essi associano il proprio nome, che significa «Figli di Israele» (ebraico *bene Yisra'el*), alle dieci tribù di Israele che si separarono da Roboamo, figlio di Salomone. Sono oggetto di discussione tra gli studiosi altre successive datazioni del loro arrivo in India – comune a tutte queste leggende è il riferimento ad un naufragio al largo della costa del Konkan, nel quale morirono affogati tutti i passeggeri tranne sette coppie di Ebrei, i quali furono trascinati a riva e si stabilirono nel villaggio di Nawgaon, circa 42 chilometri a sud dell'odierna Bombay. A causa del loro isolamento all'interno del villaggio, essi persero in buona parte le loro abitudini religiose e l'uso della lingua ebraica, e adottarono invece la lingua (marāthī), i costumi, l'abbigliamento e i nomi dei loro vicini indiani. Ma rimasero ostinatamente fedeli ad alcuni principi fondamentali dell'Ebraismo, praticando la circoncisione e osservando le prescrizioni alimentari, il Sabato e

alcune festività. Essi non dimenticarono mai la preghiera Shema'. Poiché si guadagnavano da vivere con la produzione di olio, i loro vicini li chiamavano Shanwar Teli, «negozianti d'olio rispettosi del Sabato». La torchiatura dell'olio era un'occupazione molto umile, di conseguenza la casta dei Teli, a cui i Bene Israel furono assegnati, si attestava ad un basso livello: i membri delle caste superiori venivano contaminati dal contatto con loro.

Qualunque sia stata l'epoca effettiva del loro arrivo in India, fino al XVIII secolo i contatti fra i Bene Israel e gli altri Ebrei furono scarsi o inesistenti. Secondo la tradizione dei Bene Israel, l'uomo che li salvò da una totale assimilazione e reintrodusse l'Ebraismo nella loro comunità fu David Rahabi, che era un fratello di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204). In realtà quest'uomo era lo stesso David Rahabi già citato a proposito del suo ruolo educativo e religioso tra gli Ebrei di Kochin. Non fu tuttavia lui, bensì suo figlio Yeḥezqe'l David Rahabi (1694-1771), che, nel corso dei suoi viaggi per conto della Compagnia olandese delle Indie Orientali, strinse rapporti con i Bene Israel e se ne interessò. Impressionato dalla loro ignoranza in merito all'Ebraismo, egli insegnò loro l'ebraico e le preghiere, delegando poi ai suoi tre migliori allievi la funzione di maestri e predicatori con il titolo di *kaji* (dall'arabo *qāḍī*, «giudice religioso»), che fu convalidato dai signori locali. A quell'epoca i Bene Israel erano dispersi in dozzine di villaggi, e i *kaji* si spostavano da un luogo all'altro per occuparsi di circoncisioni, matrimoni e altre cerimonie religiose, nonché per sanare le controversie. La loro carica (insieme con il titolo) divenne ereditaria, ma già nella seconda metà del XIX secolo la loro autorità si era affievolita, per via della loro ignoranza in tema di questioni religiose e profane.

Intorno alla metà del XVIII secolo, i Bene Israel presero ad abbandonare i propri villaggi e si stabilirono a Bombay, allettati dalle possibilità d'impiego offerte loro dalla grande città, dove potevano lavorare come operai specializzati e scrivani o entrare nelle file della Compagnia delle Indie Orientali. La loro prima sinagoga a Bombay fu costruita nel 1796, e nel 1833 circa duemila di loro (un terzo del totale) vivevano a Bombay.

Verosimilmente alcuni secoli prima che David Rahabi venisse in contatto con loro, i Bene Israel erano incorsi in una scissione interna, al pari dei loro correligionari di Kochin, concretatasi nelle sottocaste dei Gora («bianchi») e dei Kala («neri»). I Gora erano considerati i discendenti diretti delle sette coppie originarie, mentre i Kala erano visti come il frutto di unioni tra uomini Bene Israel e donne esterne alla comunità (indigene). I Kala riconoscevano ai Gora una certa superiorità, e questi ultimi si tenevano a debita distanza, evitando di stringere matrimoni misti o di mangiare con loro.

Laddove i Kala maturavano una più approfondita istruzione religiosa e laica, al tempo stesso cresceva l'insoddisfazione dovuta alla consapevolezza della loro condizione di subalternità rispetto ai Gora. Sulla scia di Rahabi, giunsero da Kochin altri maestri e predicatori, e i ricchi Ebrei di Baghdad, che erano sbarcati a Bombay agli inizi del XIX secolo, fondarono per loro una scuola. Missioni protestanti americane e di altra provenienza aprirono diverse scuole ebraiche, e a partire dal 1819 cominciarono a diffondersi sezioni di una traduzione in marāthī della Bibbia. Una grammatica ebraica in marāthī fu pubblicata da John Wilson, membro della missione presbiteriana scozzese. Benché a queste opere missionarie corrispondessero ben poche conversioni di Bene Israel, in questo modo si diffuse tra loro la conoscenza della Bibbia, della lingua e della religione ebraica. La lingua inglese, che i Bene Israel appresero dai missionari, consentiva loro non soltanto di trovare un impiego come scrivani nella pubblica amministrazione, ma anche di leggere testi ebraici pubblicati in Inghilterra e in America.

Come i Gora esercitavano una discriminazione nei confronti dei Kala, allo stesso modo si comportarono a loro volta gli Ebrei di Baghdad nei confronti dei Gora. Essi esclusero i loro correligionari locali dalle proprie sinagoghe, e tentarono persino di inibire loro l'uso dei letti riservati agli Ebrei nell'ospedale maggiore di Bombay. Gli Ebrei di Baghdad cercarono di alzare una cinta muraria intorno ad una zona separata del cimitero ebraico destinata unicamente a loro. Il risentimento provato dai Gora per il trattamento riservato loro dagli Ebrei di Baghdad crebbe nel XIX secolo di pari passo con il rancore nutrito dai Kala nei confronti dei Gora. In nessuno dei due casi si giunse tuttavia ad azioni concrete, né si andò oltre sporadiche e tiepide proteste. La situazione subì un cambiamento in conseguenza dell'indipendenza dell'India nel 1947, quando fu ufficialmente abolito il sistema delle caste. Anche gli Ebrei furono coinvolti nel generale processo di eliminazione delle discriminazioni di casta. Nondimeno le unioni miste fra Kala e Gora, o fra questi ultimi e gli Ebrei di Baghdad, sono rimaste un evento raro.

Uno degli aspetti più interessanti della vita religiosa dei Bene Israel è il loro atteggiamento nei confronti della religione induista. Gli Ebrei dell'India si configurano come l'unica comunità ebraica dei tempi moderni (se si esclude lo sparuto gruppo di Ebrei cinesi) inserita in un ambito politeista. Fin dal periodo biblico, nulla si è dimostrato tanto detestabile per il sentimento religioso ebraico quanto il politeismo, nel quale gli Ebrei vedevano nient'altro che idolatria, la sorgente dell'immoralità e

della perversione, la fonte di ogni vizio e peccato. Non si è riscontrata traccia alcuna di questo antico, radicato atteggiamento antipagano tra i Bene Israel. Nel corso dei secoli, l'influsso dell'ambiente induista ha ingenerato nei Bene Israel una considerazione positiva, persino un atteggiamento favorevole, nei confronti dell'Induismo, delle sue convinzioni e dei suoi valori. Fattori determinanti di questa evoluzione sembrano essere stati l'assenza di ostilità, oppressione ed atteggiamenti persecutori, nonché il diversificato sistema delle caste che riservava agli Ebrei una personale nicchia in cui poter vivere in pace. In questo ambito socio-culturale, che storicamente rappresentava un'esperienza assolutamente eccezionale per gli Ebrei, la religione su cui si fondava un simile rapporto sociale agli occhi dei Bene Israel doveva sembrare incentrata su valori di redenzione e dotata di caratteristiche non incompatibili con la loro fede. Dunque, secondo la visione dei Bene Israel, il carattere politeistico dell'Induismo poteva essere trascurato, o quanto meno relegato in secondo piano, mentre le prerogative morali, il richiamo all'umanità, alla non violenza e alla santità della vita, umana o animale che fosse, che lo caratterizzavano potevano essere sottolineati, apprezzati e incoraggiati. Di fatto, fino ad un'epoca relativamente recente, i Bene Israel erano convinti che il consumo di carne di bue fosse proibito dalla Bibbia, e consideravano inconcepibile la possibilità che una vedova si risposasse – convinzioni entrambe afferenti all'Induismo.

La Cina. Alcuni documenti frammentari attestano la presenza di Ebrei a Khotan, nel Turkestan cinese (in seguito regione del Xinjiang), nel 718 d.C. Si racconta che, nel corso di una rivolta scoppiata nella città portuale meridionale di Canton nell'878/9, siano state massacrate circa 120.000 persone tra musulmani, Ebrei, cristiani e altri stranieri. Resoconti non documentati riferiscono la presenza di Ebrei nelle province del Fujian e dello Zhejiang durante il IX secolo. Nel IX o X secolo, un gruppo composto di circa mille Ebrei, comprese donne e bambini, si stabilì a Kaifeng, capoluogo della provincia dello Henan, su invito di un imperatore della dinastia Song. Essi provenivano dalla Persia o dall'India, e si esprimevano in persiano. Erano specialisti della manifattura, della tintura e del ricamo nelle fabbriche di cotone, industria che si era sviluppata all'epoca in Cina per contrastare la forte penuria di seta. La prima sinagoga fu edificata a Kaifeng nel 1163. Marco Polo (1254-1324) riferiva che Ebrei, musulmani, e cristiani si confrontarono al cospetto del conquistatore mongolo e della sua corte per stabilire i meriti delle loro rispettive religioni – un procedimento mutuato dalla prassi in uso alla corte khazara nell'VIII secolo. Nel XIV secolo i dominatori mongoli emanarono decreti che regolamentavano la tassazione degli Ebrei, proibivano il levirato e convocavano gli Ebrei facoltosi nella capitale per arruolarsi nell'esercito. Nel 1653, il mandarino cinese Chao Ying-ch'en ripristinò la sinagoga di Kaifeng e i suoi sacri rotoli della Torah, ma in breve tempo, in conseguenza del completo isolamento dagli altri centri ebraici, la comunità iniziò il suo declino. Diversi valenti Ebrei di Kaifeng divennero funzionari e ufficiali dell'esercito. Progressivamente le famiglie ebraiche adottarono nomi e usanze cinesi. Ancora nel XVIII secolo, un missionario gesuita attestava e descriveva la lettura della Torah in ebraico nella sinagoga di Kaifeng, ma nel volgere di poco tempo sia la conoscenza della lingua ebraica che il ricordo della fede originaria scomparvero, e insieme con loro le ultime vestigia dell'Ebraismo cinese. Alla fine della seconda guerra mondiale, circa duecento abitanti di Kaifeng erano ancora in grado di ricostruire le proprie origini ebraiche.

BIBLIOGRAFIA

La letteratura relativa agli Ebrei di Bukhara è estremamente ridotta. Utili articoli di D. Iofan, I. M. Babkhanov e R. Loewenthal sono pubblicati in «Central Asia Collectanea» 1 (1958), pp. 5-8; 9-13 e 8 (1961), pp. 1-13. Cfr. anche W.J. Fischel, *Israel in Iran. A Survey of Judeo-Persian Literature*, in L. Finkelstein (cur.), *The Jews*, New York 1960. Alcuni altri articoli sono citati nella bibliografia alla voce «Bukhara» in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.

I Falasha hanno avuto miglior fortuna. La loro letteratura e le loro usanze sono ben illustrate in W. Landau, *Falasha Anthology*, New Haven 1951; S. Messing, *The Story of the Falashas*, Brooklyn/N.Y. 1982; D. Kessler, *The Falashas. The Forgotten Jews of Ethiopia*, New York 1982, e *The Falashas. A short History of the Ethiopia*, London 1996; e T. Parfitt, *Operation Moses. The Untold Story of the Secret Exodus of the Falasha Jews from Ethiopia*, New York 1985. Cfr. anche *Between Africa and Zion* (Proc. of the First Intern. Congress...), Jerusalem 1995; Elisa Bianchi, *Etnia e cultura in Israele. Gli ebrei etiopi tra assimilazione e integrazione*, Milano 1997; Emanuela Trevisan Semi, *Allo specchio dei falascià*, Firenze 1987.

Gli Ebrei di Kochin sono presi in esame in D.G. Mandelbaum, *The Jewish Way of Life in Cochin*, in «Jewish Social Studies» 1 (1939), pp. 423-60; e in S. Strizower, *Exotic Jewish Communities*, New York 1962, pp. 88-124.

I Bene Israel dell'India costituiscono il tema di H.S. Kehimkar, *The History of the Bene Israel of India*, Tel Aviv 1937; S. Strizower, *The Bene Israel of Bombay*, New York 1971; e E. Barber, *The Bene-Israel of India. Images and Reality*, Washington/D.C. 1981. Cfr. anche I.S. Abraham, *Origin and History of the Calcutta Jews*, Calcutta 1969. Riguardo agli Ebrei dell'India in generale, cfr. il mio studio *The Vanished Worlds of Jewry*, New York 1981, pp. 173-85.

In merito agli Ebrei cinesi, cfr. l'opera di W.C. White (cur.), *Chinese Jews*, I-III, New York 1966. Ulteriore materiale è contenuto in D. Leslie, *The Chinese-Hebrew Memorial Book of the*

FRANCIA
SPAGNA
PORTOGALLO
CASTIGLIA
ANDALUSIA
NAVARRA
ARAGONA
CATALOGNA
PROVENZA
ITALIA
OTTOMANO
Pirenei
Alpi
Sicilia
Cipro
Bayonne
Biarritz
Posquières
Orange
Avignone
Lunel
Montpellier
Norbonne
Aix
Tudela
Toledo
Córdoba
Granada
Torino
Padova
Venezia
Mantova
Genova
Firenze
Pisa
Split
(Spalato)
Kotor
(Cattaro)
Nicopoli
Adrianopoli
Tessalonica
(Salonicco)
Kastoria
Costantinopoli
(Istanbul)
Abydos
Izmir
Mastaura
Efeso
Orano
Algeri
Tlemcen
Tunisi
Il Cairo
50°
40°
30°
10°
0°
10°
20°
30°
Principali comunità ebraiche
Principali centri ricostituitisi dopo le espulsioni dalla Spagna e dal Portogallo
0
200
400
600 km

Jewish Community of K'ai-feng, in «Abr-Nahrain», 4 (1963-1964), pp. 19-49; 5 (1964-1965), pp. 1-28; 6 (1965-1966), pp. 1-52; e 8 (1968-1969), pp. 1-35; inoltre in J. Deherque e D.D. Leslic, *Juifs de Chine*, Roma 1960. Il lavoro di H. Dicker, *Wanderers and Settlers in the Far East*, New York 1962, prende in esame soltanto gli Ebrei immigrati in Cina e Giappone in tempi recenti.

Cfr. anche, per ciascuna delle comunità citate, la mia opera *Tents of Jacob*, Englewood Cliffs/N.J. 1971, pp. 255-58 e 415-26.

RAPHAEL PATAI

L'Ebraismo nell'Europa meridionale

Nonostante abbia conosciuto sviluppi diversi, l'Ebraismo che animò molte comunità dell'Europa meridionale ha trovato una sua unità geografica nel Mediterraneo e storica in un'eredità comune. L'eredità ha plasmato la sua creatività, laddove il mare ne ha favorito la comunicazione. Come in altre aree geografiche, le fonti relative all'Ebraismo dell'Europa meridionale tendono a presentarlo come una dottrina concepita dalle autorità più che praticata a livello popolare. Nell'ambito di questa regione, con le sue rilevanti variazioni di tempo, luogo e circostanze, l'Ebraismo popolare si è espresso in una gamma che varia dalla devozione esemplare alla noncurante ignoranza, introducendo inoltre elementi di integrazione sincretica con il folclore locale, la superstizione e la magia. Le fonti ebraiche relative all'Italia rinascimentale, ad esempio, documentano l'uso di amuleti, incantesimi, predizioni del futuro, stregoneria e preghiere atte ad esorcizzare gli spiriti maligni. Simili pratiche, assai diffuse, sono menzionate con disappunto da rabbini, rettori di *yeshivot* e altre autorità religiose in sermoni, *responsa* e trattati etici.

L'Ebraismo di queste comunità testimonia dunque l'esistenza di due strati: 1) un complesso permanente di convinzioni e pratiche, diversamente conciliato con elementi esterni e adottato dalla maggioranza, e 2) la religione idealizzata della *leadership* intellettuale, espressa in una molteplicità di approcci spesso in conflitto fra loro, che riflette sempre la realtà circostante e in definitiva influenza la tonalità caratteristica dell'Ebraismo nella società nel suo complesso. Un'analisi dell'Ebraismo professato da tutte queste comunità si deve fatalmente concentrare sulla creatività delle sue figure guida, ricordando che gli individui personalmente coinvolti occupavano una posizione rilevante in termini carismatici più che numerici. Si deve inoltre ricordare che la creatività religiosa manifestatasi in queste aree subì considerevoli variazioni di epoca in epoca a seconda della zona.

La storia dell'Ebraismo nell'Europa meridionale rispecchia l'esperienza degli Ebrei nella penisola iberica, nella Francia meridionale, in Italia e nei territori greci. In essa si distinguono quattro fasi cronologiche talvolta sovrapposte: 1) l'origine dell'insediamento ebraico fino al 700 d.C. circa; 2) il mondo medievale (700-1500 circa); 3) il Rinascimento e l'Illuminismo (1500 circa-1850 circa); e 4) il mondo moderno e contemporaneo (a partire dal 1800 circa). Il periodo aureo della produttività ebraica nei territori greci, all'epoca della dominazione ottomana, trascende le finalità di questo studio.

Le origini. Fin dagli albori dell'epoca biblica la leggenda riferisce di una realtà ebraica in terre lontane da Israele, come la penisola iberica; tuttavia le iscrizioni che per prime testimoniano la presenza di insediamenti ebraici in Europa meridionale non si possono datare prima del III secolo a.C. per la Grecia, del II per Italia e del I per la Spagna, il Portogallo e la Francia meridionale. In questa fase la Grecia e l'Italia conobbero una fioritura della cultura ebraica; nei territori greci si concentravano i principali insediamenti ebraici, quali le comunità di Cipro, Rodi, Creta, Cos e Sparta, risalenti al periodo asmoneo (1 Mac 15,23). Plausibilmente a Roma vide la luce la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, opera redatta alla fine del III o agli inizi del IV secolo d.C., in cui si instaurava un confronto tra la legge biblica ed il diritto romano.

Poco si conosce della vita religiosa degli Ebrei nei primi secoli del loro insediamento. È verosimile che in epoche precedenti l'insurrezione maccabaica (168-165 a.C.) gli Ebrei conservassero il retaggio di un Ebraismo testamentario; laddove le successive ondate migratorie subivano forse l'influenza di istituzioni protorabbiniche. Parallelamente alle finalità diplomatiche, l'ambasceria a Roma del patriarca Gamali'el di Yavneh nel 95/96 d.C. testimoniava forse la volontà di ricondurre la popolazione ebraica locale ad un più rigido controllo da parte delle autorità rabbiniche. La notizia dell'istituzione di un'accademia in Roma ad opera di Matya' ben Ḥeresh (inizi del II secolo) pare storicamente fondata (T.B., *Me'il.* 17a), come pure la pretesa ispirazione offertagli dai saggi Shim'on bar Yoḥ'ai ed El'azar ben Yose in occasione della loro visita a Roma.

Prima della formazione dei moderni Stati laici, gli Ebrei dell'Europa meridionale conducevano una vita semi-autonoma secondo i dettami della legge ebraica (*halakhah*), che a sua volta era vincolata alle norme della società che li ospitava. Queste società concepirono nei confronti degli Ebrei un severo sistema legislativo, che si concretizzava in decreti *ad hoc* o in più corpose raccolte di leggi come il codice di Teodosio (438) e le *Siete Partidas* (Sette sezioni) emanate dal re di Castiglia Alfonso X (sovrano dal 1252 al 1284). Questa legislazione era tuttavia spesso trascurata o disattesa ove un tale atteggiamento rispondesse agli interessi del sovrano. Strette in tali vincoli legislativi, le comunità ebrai-

che disponevano di un'autonomia variabile; a volte era concesso loro persino il diritto di comminare pene capitali. Di conseguenza le comunità ebraiche mantennero le proprie istituzioni legali e sociali, in particolare il tribunale locale (*bet din*), le sinagoghe (spesso esistevano sinagoghe riservate a una particolare categoria di artigiani o ai membri di una certa corporazione) e i cimiteri. Benché improntata ai modelli tradizionali dell'Ebraismo, la comunità ebraica subiva spesso il dichiarato influsso della struttura sociale in cui era inserita; i funzionari Ebrei assumevano talora qualifiche che riprendevano alla lettera le denominazioni di cariche analoghe all'interno della società comune o utilizzavano la lingua locale, come nel caso delle prime comunità greche, dove troviamo i titoli di *archisynagogos* per il capo della comunità, *gerousiarchos* per il capo del consiglio sinagogale e *presbyteros* per un membro anziano.

Ci sono giunte tracce di numerose sinagoghe risalenti ai primi secoli dopo Cristo, segnatamente a Roma e in Grecia; la sinagoga di Delo (antecedente al 69 d.C.) si rivela una delle più antiche mai scoperte. Dal Nuovo Testamento e dalla letteratura rabbinica fino ai canoni del Concilio di Elvira (circa 305), diverse fonti attestano un costante interesse per l'Ebraismo da parte di persone non ebree, che non di rado sfociava in una conversione. L'assunzione del Cristianesimo a religione ufficiale dell'Impero Romano agli inizi del IV secolo incoraggiò tentativi di conversione in massa nelle comunità ebraiche. Se autentica, la lettera del vescovo Severo in merito alla conversione forzata degli Ebrei di Minorca nel 418 costituisce la più antica testimonianza di conversioni in massa, che trovarono tuttavia la loro definitiva realizzazione per mano di sovrani merovingi e visigoti nel corso del VI e VII secolo. Notizie regolari sulla vita religiosa ebraica cominciano a diffondersi intorno alla metà del X secolo in due aree: la penisola iberica e l'Italia.

La presenza islamica in Spagna e Portogallo. La penisola iberica, conquistata dai musulmani tra il 711 e il 715, viveva all'alba del Medioevo un momento assai florido. La comunità ebraica locale, che contava 250.000 persone, il gruppo più consistente dell'epoca, partecipò di questo rigoglio. Assoggettati al *nasi'* («principe») Ḥasdai (o Ḥisdai) ibn Shaprut (circa 915-circa 970) a livello politico e alla legge talmudica da un punto di vista istituzionale, gli Ebrei inaugurarono un periodo d'oro che sopravvisse persino alla frammentazione della penisola iberica in circa trenta stati minori, avvenuta agli inizi dell'XI secolo.

Sotto il dominio islamico, il fiore della cultura ebraica manifestava un marcato orientamento razionalistico. Il razionalismo favorì la centralizzazione della *halakhah*, un processo testimoniato dal *Sefer halakhot* (Libro delle leggi) redatto a Fez da Yiṣḥaq ben Ya'aqov Alfasi (1013-1103) e da lui portato a Lucena. In ultima analisi questa corrente sfociò nella composizione del *Mishneh Torah* (Ripetizione della Torah, o Codice della legge), redatto nel 1180 da Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon), benché quest'opera sia nata anch'essa al di fuori della penisola iberica, e precisamente in Egitto. Lo spirito razionalistico stimolò anche la produzione di studi scientifici sulla lingua ebraica: Menaḥem ibn Saruq (metà del X secolo) compilò il primo dizionario ebraico; il suo rivale Dunash ibn Labrat concepì una grammatica ebraica; il loro contemporaneo Yehudah ibn Hayyuj distinse la natura triletterale delle radici ebraiche; degno di citazione è infine il prolifico Yonah ibn Janaḥ (inizio dell'XI secolo), il cui *Kitāb al-tanqīḥ* (Libro della minuziosa ricerca) rappresenta la più antica opera completa di filologia ebraica pervenutaci.

Questo stesso spirito agevolò inoltre l'ingresso nell'Ebraismo del pensiero greco, in particolare neoplatonismo e aristotelismo. Questi sistemi filosofici ponevano a dura prova le dottrine della tradizione rivelata – i concetti di rivelazione, creazione, provvidenza, profezia, miracoli, immortalità, resurrezione e attributi di Dio. Per conseguenza, alcuni pensatori iberici ricusavano la filosofia, altri la rivelazione. Altri ancora realizzarono delle sintesi: tra i più luminosi esempi il *Keter malkhut* (La corona della regalità) del neoplatonico Shelomoh ibn Gabirol (metà dell'XI secolo); il *Kitāb al-hidāyah ilā farā'iḍ al-qulūb* (I doveri del cuore) del neoplatonico Baḥye ibn Paquda (seconda metà dell'XI secolo); il *Kitāb al-radd wa-al-dalīl fī al-dīn al-dhalīl* (Libro della confutazione e in difesa della fede disprezzata), in ebraico comunemente chiamato *Kuzari*, di Yehudah ha-Lewi (fine XI-inizio XII secolo), che combina elementi del neoplatonismo e dell'aristotelismo; infine lo *Al-'aqīdah al-rafīyah* (La Fede esaltata) di Avraham ibn Daud di Toledo (XII secolo) e il *Dalālat al-ḥā'irīn* (Guida dei perplessi) di Maimonide, entrambi riconducibili all'aristotelismo medievale. Eccezion fatta per l'opera in ebraico di Ibn Gabirol, tutti questi testi erano scritti in arabo impiegando caratteri ebraici. Seppur diversi per dottrina e inclinazione, tutti questi filosofi razionalizzarono la fede secondo canoni innovativi e al tempo stesso controversi. Ai loro occhi Dio non aveva forma né sentimenti umani, e i concetti contrari alla ragione erano mitigati da giustificazioni razionali. Per i neoplatonici, lo scopo ultimo dell'anima era rappresentato dall'unione con il mondo superno, mentre gli aristotelici eleggevano a meta finale l'accostamento della facoltà razionale all'Intelletto Attivo. Diversamente da molti di questi filosofi, che focalizzavano la propria attenzione essenzialmente sull'individuo, ha-Lewi insisteva sullo spirito corporativo di Israele, sulla sua condi-

zione di popolo eletto e sul concetto di ricezione della rivelazione divina.

L'atmosfera filosofico-razionalistica pervase inoltre altri campi della creatività religiosa, come testimoniano i commenti biblici di Mosheh ibn Ezra (circa 1055- dopo il 1135) e Avraham ibn Ezra (circa 1089-circa 1164), nonché il poema religioso, o *piyyuṭ*, appositamente scritto per il Sabato e per la liturgia festiva. Nato in epoca talmudica, il *piyyuṭ* si era affermato con la canonizzazione della liturgia. La comunità ebraica della penisola iberica svolse un ruolo importante in questo processo. Rispondendo ad un quesito indirizzatogli dalla comunità di Lucena, Naṭron'ai, *gaon* dell'accademia babilonese di Sura dall'853 all'858, compilò un elenco del centinaio di preghiere quotidiane prescritte nel Talmud. In risposta ad un nuovo quesito, forse proveniente da Barcellona, 'Amram bar Sheshna (conosciuto come 'Amram Gaon, morto nell'875), successore di Naṭron'ai, inviò un completo ordinamento di preghiere accompagnato dalle corrispondenti norme halakiche per l'intero anno. Il *Seder 'Amram* (Ordine di 'Amram), il più antico nell'Ebraismo, incoraggiò la creatività liturgica tramite il *piyyuṭ*.

Poeti iberici, come Ibn Gabirol, Mosheh ibn Ezra, ha-Lewi, Yosef ibn Abitur (X-XI secolo) e Yiṣḥaq ibn Ghayyat (1038-1089), svilupparono ulteriormente le categorie convenzionali, dando rilievo ai poemi penitenziali, e concependone di nuovi per la Havdalah, il banchetto del Sabato, e altre occasioni private, oltre alle *reshuyyot* («poemi introduttivi») destinate alla pubblica recitazione. I loro *piyyuṭim* si distinguono per lo stile chiaro, il lessico biblico e una particolare struttura metrica appositamente creata, anche se talvolta vengono usati metro e rima arabi. Ampia è la gamma delle tematiche affrontate: la natura di Dio e la creazione; l'anima umana e il significato della vita; il peccato, il pentimento, la redenzione e il Messia; le virtù morali, la Torah con i suoi pii maestri e l'aspirazione all'unione con Dio e al suo favore. Degni di nota sono i poemi che ha-Lewi ha dedicato alla sua migrazione a Sion (in particolare l'*Ode a Sion*) e l'inno religioso-filosofico a Dio opera di Ibn Gabirol, la *Corona della regalità*, ancora oggi recitato dagli Ebrei sefarditi alla vigilia dello Yom Kippur.

Ad analoghe tematiche sono improntati i sermoni di questo periodo, che, seppur perduti, possono essere ricostruiti sulla scorta di commenti biblici, come quelli redatti da David Qimḥi (circa 1160-circa 1235) e Avraham ibn Ezra, di opere filosofiche, segnatamente *I doveri del cuore* di Ibn Paquda e il *Kuzari* di ha-Lewi, e di trattati etici come l'introduzione di Maimonide al trattato mishnico *Avot*, nota con il titolo di *Shemoneh Peraqim* (Otto capitoli). Questi testi denotano un'intensa vita religiosa, una florida sinagoga e un vivace interesse per la dottrina dei sermoni. Maimonide giunse a caldeggiare la presenza di un predicatore in ciascuna comunità (prima che la realtà dei rabbini locali divenisse la regola), mentre suo figlio Avraham compose un trattato sui sermoni rabbinici tradizionali.

Anche se le sinagoghe edificate da comunità subordinate al dominio musulmano in questo periodo sono andate perdute, quelle costruite contemporaneamente nelle aree cristiane della penisola, per esempio a Toledo, rivelano una inconfondibile influenza da parte dell'architettura islamica. Altrettanto rilevante fu l'impatto della musica islamica sulla salmodia sinagogale iberica.

L'Europa cristiana medievale. Il secondo centro dell'Ebraismo fu il mondo cristiano medievale. In questo ambito molte comunità ebraiche, nonostante le croniche difficoltà, diedero espressione alla propria creatività religiosa. L'istruzione ebraica era sempre accompagnata da insegnamenti laici: i dotti conoscitori del Talmud erano medici e scienziati che conoscevano il latino, il greco, l'arabo, nonché i loro vernacoli locali. La loro manifestazione creativa vide la luce nell'Italia del X secolo: ne furono portatori Shabbetai Donnolo (913-circa 982) per la sfera teologica, l'anonimo autore dello *Yosippon* (Pseudo-Giuseppe) in campo storico e Natan ben Yeḥi'el (1035-circa 1110) in ambito lessicografico. Donnolo era un medico e un teologo, conoscitore della letteratura ebraica, latina e greca come pure dell'italiano corrente, e fu il primo studioso dell'Europa cristiana ad impiegare la lingua ebraica nella redazione di testi medici. Egli si sforzò di fornire un'interpretazione scientifica della creazione, affermando che l'uomo non fu creato ad immagine di Dio, bensì ad immagine della creazione di Dio. L'autore dello *Yosippon* costruì un intreccio narrativo immaginoso eppure capace di un'acuta visione storiografica sulla base di una traduzione latina degli scritti di Giuseppe Flavio e di altre opere, non ultima la letteratura apocrifa e talmudica. Lo *'Arukh* di Natan, un lessico di letteratura talmudica e midrashica, assunse autorevolezza in virtù della qualità delle letture, delle etimologie e delle interpretazioni in esso contenute.

Nel XIII secolo la cultura religiosa prese a fiorire nella Francia meridionale, particolarmente in Provenza, e nella sempre più estesa area cristiana della penisola iberica, vale a dire nei regni di Castiglia, Aragona e Navarra. Qui le tendenze filosofiche razionalistiche sviluppatesi nelle zone di influenza islamica all'interno della penisola iberica si scontrarono con la visione tradizionale dell'Ebraismo dominante nell'Europa feudale cristiana. Secondo la concezione tradizionale, Dio, di solito considerato in una prospettiva antropomorfica e antropopatica, arrestava più e più volte i processi della natura per ricompensare o punire e per rendere

possibile la rivelazione, la resurrezione, la profezia e altri miracoli.

Queste due contrapposte visioni del mondo conobbero gli scontri ideologici più drammatici a proposito della *Guida dei perplessi* di Maimonide. I seguaci di Maimonide, come Shem Ṭov ibn Yosef Falaquera (circa 1225-1295), Yosef ibn Kaspi (1279-1340) e Mosè di Narbona (Mosheh Narboni, morto dopo il 1360), facevano propria la tesi di Maimonide sulla riconciliazione tra fede e filosofia giungendo a difendere l'eternità della materia. Nel 1305 queste controversie trovarono il proprio culmine in un provvedimento di Shelomoh ben Avraham (circa 1235-circa 1310), rabbi di Barcellona, che proibiva lo studio della filosofia greca agli Ebrei di età inferiore a venticinque anni. Gli oppositori di Maimonide, come Avraham ben David di Posquières (circa 1125-1198) e Shelomoh di Montpellier (XIII secolo) attaccavano la *Guida*. Come il medico di corte Yehudah ibn Alfakhar (morto nel 1235) e Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman), che difese l'Ebraismo in occasione della disputa di Barcellona (1263), gli avversari di Maimonide riconoscevano l'interpretazione letterale della Bibbia, l'antropomorfismo della figura divina e i miracoli.

Nella visione tradizionale ebraica trovarono radice i rigogliosi sviluppi del misticismo ebraico in Provenza e nella penisola iberica. Intorno alla metà del XII secolo fiorirono in Provenza lo studio e la pratica della Qabbalah. A questo periodo risale il *Sefer ha-bahir*, la più antica opera di letteratura qabbalistica propriamente detta. Composto nella Francia meridionale alla fine del secolo, il *Sefer ha-bahir*, scritto in ebraico, denota recenti influenze di matrice iberica, ma potrebbe essere un'opera composita che riprende tematiche proprie dell'epoca gaonica. La dottrina in esso contenuta trova forma in brevi massime che esaminano o spiegano passi della Bibbia. Il più autorevole tra i primi adepti della Qabbalah fu Yiṣḥaq, figlio di Avraham ben David, noto come Isacco il Cieco (morto intorno al 1235), che ispirò numerosi seguaci in Provenza come in Catalogna. Il rinomato circolo qabbalistico informato alla sua influenza si sviluppò nella città iberica settentrionale di Gerona; nell'ambito di questa cerchia, che sorse agli inizi del XIII secolo, troviamo, tra gli altri personaggi di spicco, il grande Nahmanide. Un formidabile divulgatore del pensiero qabbalistico dell'epoca fu Baḥye ben Asher, popolare autore di un commento al Pentateuco e del *Kad ha-qemaḥ*, un trattato su fede ed etica organizzato per successione alfabetica, opere che conobbero una vasta diffusione.

In virtù della non trascurabile influenza esercitata dalla dottrina filosofica, la Qabbalah iberica palesava un orientamento filosofico e insieme una consapevole padronanza del pensiero neoplatonico e aristotelico, nonché degli scritti di Ibn Gabirol, ha-Lewi, Avraham ibn Ezra e Maimonide, per citare alcuni tra i primi pensatori Ebrei della penisola iberica. La propensione filosofica è evidente, ad esempio, negli scritti di Yiṣḥaq ben Avraham ibn Latif (circa 1210-circa 1280), che coniuga un'identificazione di Dio di matrice neoplatonica con i concetti aristotelici di forma e materia radicati nella concezione di una volontà primordiale. Il più estroso qabbalista Avraham ben Shemu'el Abulafia (circa 1240-dopo il 1291), che tentò persino di convertire il papa Nicola III all'Ebraismo, interpretava filosofia e Qabbalah come propedeutiche al concepimento di una «Qabbalah profetica».

A questo periodo risale anche la composizione della più importante opera qabbalistica, lo *Zohar*, redatta in aramaico ma ricca di voci ebraiche e di termini stranieri inconsueti. Lo *Zohar* consiste di un commento alle sezioni settimanali della Torah (principalmente al *Genesi* e all'*Esodo*), intervallato da una successione di brevi trattati. Benché attribuito all'erudito del II secolo Shim'on bar Yoḥ'ai, che ne fu forse il più valido maestro, lo *Zohar* fu in realtà scritto principalmente dall'iberico Mosè (Mosheh ben Shem Ṭov) de León (circa 1240-1305).

Il filosofare in modo razionalistico o antirazionalistico continuò inoltre per tutto il periodo medievale, indipendentemente da ogni palese disputa tra le opposte posizioni. Hillel ben Shemu'el (morto nel 1295), uno dei primi filosofi ebrei attivi in Italia, formatosi agli insegnamenti dell'aristotelismo, del neoplatonismo e della Scolastica cristiana, scrisse un commento alle ventisei proposizioni aristoteliche contenute nella *Guida* di Maimonide. Filosofi ebrei di epoche successive fecero proprio l'interesse di Hillel ben Shemu'el per l'anima, e alcuni pensatori del XIV secolo, come Narboni, approfondirono la sua analisi in merito al parallelo problema del libero arbitrio. Secondo solo a Maimonide tra gli esponenti del pensiero aristotelico ebraico fu il filosofo, scienziato e commentatore biblico Levi ben Gershom (Gersonide, 1288-1344), autore del *Milḥamot Adonais* (Le guerre del Signore). Sull'altro fronte, nella *Or Adonai* (Luce del Signore), Ḥasdai Crescas (morto nel 1410) muoveva da una critica dell'aristotelismo prospettando poi per Dio attributi positivi. Il discepolo di Crescas, Yosef Albo (XV secolo), che rappresentò gli Ebrei della penisola iberica nelle dispute di Tortosa e San Matteo (1413-1414), ottenne una certa popolarità con il suo *Sefer ha-'iqqarim* (Libro dei dogmi teologici).

La volontà di riaffermare la tradizione animò nondimeno gli autori di *responsa* (ebraico *teshuvot*), segnatamente Ibn Adret, che fu inoltre valido conoscitore del diritto romano e aragonese, e Asher ben Yeḥi'el (noto

come il Ro'sh, circa 1250-1327), un talmudista tedesco divenuto rabbino di Toledo nel 1305. Il tradizionalismo di Asher traspare anche nella sua selezione di leggi ebraiche, intitolata *Pisqe ha-Ro'sh* (Sentenze del Ro'sh), che riprende il modello di Yiṣḥaq ben Ya'aqov Alfasi e offre un'alternativa al *Mishneh Torah*, e nel *Sefer ha-terumot* (1225) di Shemu'el Sardi, la prima codificazione completa del diritto civile secondo l'ordine del Talmud. Sardi a sua volta ispirò il principale codice dell'epoca, lo *Arba'ah ṭurim* (Quattro colonne), noto semplicemente come il *Ṭur*, redatto dal figlio di Asher Ya'aqov (circa 1270-1343).

L'esperienza religiosa ebraica dell'epoca si riflette spesso in dettaglio nei sermoni, nei *responsa*, nell'etica e nella letteratura più diversa. In questo ambito ricordiamo la mirabile raccolta di omelie ebraiche *Malmad ha-talmidim* di Ya'aqov Anatoli di Provenza (XIII secolo), un rabbi formatosi alla dottrina di Platone, Aristotele, Maimonide e Michele Scoto (che incontrò a Napoli presso la corte dell'imperatore Federico II); opere morali, come la *Higgayon ha-nefesh ha-'aṣuvah* (Meditazione dell'anima triste) di Avraham bar Ḥiyya' di Barcellona (morto intorno al 1136); opere a carattere sociale, come la *Iggeret musar* (Epistola sulla morale) scritta in Portogallo da Shelomoh Alami (circa 1370-1420); e persino codici halakici, come lo *Ṣedah la-derekh* (Preparativo per la via) di Menaḥem ibn Zeraḥ di Navarra (circa 1310-1385). In modo analogo lo *'Aqedat Yiṣḥaq* (Vincolo di Isacco), una raccolta di centocinque sermoni scritti con consumata perizia artistica da Yiṣḥaq Arama (1420-1499), attesta un interesse per la filosofia, la discussione e la storia. Le numerose edizioni di questo testo ne testimoniano la popolarità. Notizie sulle pratiche religiose comuni, in particolare a proposito della preghiera e di altre cerimonie sinagogali, si possono inoltre individuare nelle relazioni dei viaggiatori, a cominciare dalla *Guida universale* di Avraham ben Nathan di Lunel (circa 1155-1215), che descrive la vita delle comunità ebraiche nella penisola iberica, e dal *Sefer minhagim* (Libro dei costumi) di Asher ben Sha'ul di Lunel (inizi del XIII secolo), un resoconto dei viaggi a Narbona e Lunel. Queste fonti rivelano significative variazioni nella pratica liturgica tra diverse comunità e regioni nell'ambito dei due canoni rituali principali – il canone palestinese, prevalente in Grecia e a Corfù (rito romaniota) e in Italia (rito romano o italiano) fino a quando venne soppiantato dal rito sefardita (spagnolo-portoghese) nel XVI secolo; e il canone babilonese, osservato con sfumature diverse in Catalogna, Provenza e, se si eccettua una struttura comune per la funzione giornaliera, in Aragona e Castiglia. In risposta a questa eterogeneità, il *Sefer Abudarham*, redatto nel 1340 da David Abudarham di Castiglia, contiene interpretazioni di preghiere e rituali, nonché trattati inerenti a differenti tematiche, come la Aggadah pasquale, la *halakhah* riferita alle diverse benedizioni e le letture settimanali tratte dal Pentateuco e dai Profeti, come pure tavole astronomiche e calendari. Abudarham cita non soltanto il Talmud, i *responsa* e le opere di Avraham ben Nathan di Lunel e di Asher ben Sha'ul, ma anche molto materiale ashkenazita, francese, provenzale ed iberico, di cui sembra essere l'ultimo testimone.

I secoli di relativa sicurezza per le comunità ebraiche e di buoni rapporti con i sovrani cristiani sfociarono tuttavia in ondate persecutorie, che trovarono il proprio culmine nell'espulsione degli Ebrei da gran parte del territorio francese (1306 e 1394) e dalla Spagna (1492), nonché nella forzata conversione degli Ebrei portoghesi (1497). Le sinagoghe, ove non erano state distrutte, vennero sovente trasformate in chiese, come avvenne per i due grandi santuari di Toledo: il primo, risalente al 1200 circa, assunse il nome di Santa Maria la Blanca; il secondo, costruito intorno al 1357 dal banchiere Shemu'el ha-Levi Abulafia, prese il nome di Nuestra Señora del Tránsito, o semplicemente El Tránsito.

Benché ufficialmente bandito, l'Ebraismo perdurò nella pratica clandestina di alcuni gruppi di «nuovi cristiani», definizione applicata agli Ebrei convertiti al Cristianesimo e, almeno in teoria, a tutti i loro discendenti. Isolati dalle comunità ebraiche tradizionali (anche se agli Ebrei di passaggio era consentito l'accesso alla penisola) e dal sistema di istruzione ebraico, i «nuovi cristiani» di credo ebraico, spesso chiamati marrani, svilupparono una forma singolare di Ebraismo traendo spunto da alcune tradizioni rabbiniche ancora in uso e dalla traduzione (Vulgata) della Bibbia ebraica che si leggeva in chiesa e si studiava nei seminari. Tracce del culto praticato dai marrani persistono ancora oggi tra alcuni gruppi cattolici di origini spagnole e portoghesi. [Vedi *MARRANI*].

Sottoposti a persecuzione per il loro credo, nel corso del XVI secolo molti «nuovi cristiani» cercarono rifugio in tre regioni dell'Europa meridionale: nella Francia meridionale, ove non ebbero la facoltà di professare apertamente l'Ebraismo fino al XVIII secolo; nell'impero ottomano, ove non era consentito vivere secondo i dettami cristiani; e negli stati italiani, ove era possibile scegliere la propria identità. In Italia e nei domini ottomani essi trovarono fiorenti comunità ebraiche, accresciute dall'afflusso di rifugiati dopo l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492. Alla fine del secolo, anche Amsterdam divenne un importante luogo di asilo.

Il Rinascimento e gli albori dell'età moderna in Italia. L'influenza che il Rinascimento esercitò sulla cultura e sulla religione ebraica si può distinguere in tre fasi. La

prima, che parte dagli inizi del XIV fino alla metà del XVI secolo, fu caratterizzata da una notevole libertà e da una variegata interazione con gli intellettuali non ebrei. La seconda fase, iniziatasi dopo il rogo del Talmud nel 1553 e la creazione di ghetti ad opera delle città-stato nel 1555 e protrattasi per almeno un secolo, si distinse per una cronica insicurezza e per sporadiche persecuzioni; nondimeno questo periodo vide una crescita della creatività ebraica in ogni campo. La terza, dal 1650 circa fino alla metà del XIX secolo, testimonia una crescente interiorizzazione della vita e del pensiero ebraico.

In Italia i rifugiati provenienti dalla penisola iberica si inserirono in una comunità locale orgogliosa delle proprie antiche origini italiane e arricchita già nel secolo precedente dall'arrivo di nuovi gruppi ashkenaziti originari dell'Europa settentrionale. L'Italia divenne un microcosmo religioso della vita ebraica europea occidentale, dove ogni gruppo linguistico conservava specifici costumi e rituali sinagogali. Intorno alla metà del XVI secolo Roma ospitava nove sinagoghe, che includevano comunità separate di Ebrei francesi, castigliani, catalani e barcellonesi. Il personaggio più illustre della nuova ondata di immigrazione sefardita era Isaac ben Yehudah Abravanel (1437-1508), moralista, esegeta, filosofo, storico, mistico e diplomatico, testimone insuperato di devozione ebraica. Valendosi di esempi e speculazioni filosofiche, Abravanel mirava a stimolare la fede nell'Ebraismo e nel suo futuro. Molti si unirono a lui in questo impegno, su tutti Doña Gracia Mendes Nasi', un tempo nuova cristiana. L'appoggio che essa accordò alla cosiddetta stamperia dei Marrani a Ferrara rappresentò forse il suo sforzo più ostinato. Fondata dal nuovo cristiano Yom Ṭov ben Levi Athias (noto anche con il nome di Jerónimo de Vargas), la stamperia fu poi gestita dal suo socio Avraham Usque. Seguendo il programma di Athias, Usque pubblicò tra il 1552 e il 1555 opere di interesse religioso in ebraico, come il vademecum spirituale di Menaḥem ben Zeraḥ; in spagnolo, come la Bibbia di Ferrara; e in portoghese, come il classico della storiografia e dell'apologetica ebraica, nonché della prosa portoghese, *Consolazione per le tribolazioni di Israele* (1552), opera di Samuel Usque.

Gli Ebrei svolsero un ruolo significativo nello sviluppo dell'economia capitalista ai suoi inizi dei diversi Stati italiani. Molti eruditi Ebrei erano umanisti a proprio agio nel confronto con i classici e le diverse espressioni della cultura locale. Figure significative furono Eliyyahu Delmedigo (circa 1460-circa 1497), rettore dell'accademia rabbinica di Padova e relatore di tematiche filosofiche in pubblici simposi; Yehudah Moscato (circa 1530-circa 1593), rabbino di Mantova, il cui autorevole commento al *Kuzari* è arricchito dalla padronanza delle dottrine platoniche e neoplatoniche, della filosofia araba, delle scienze, dell'astronomia e della retorica; Leone da Modena (1571-1648), rabbino di Venezia, musicista, polemista, erudito e autore di opere in ebraico e italiano; 'Azaryah dei Rossi (circa 1511-circa 1578), illustre classicista nonché massimo ebraista dell'epoca, che rivoluzionò il mondo degli studi ebraici tramite ricerche empiriche e grazie all'impiego di fonti non ebraiche; Simone Luzzatto (1583-1663) successore di Modena al seggio rabbinico di Venezia e autore di un trattato in lingua italiana volto a difendere i diritti degli Ebrei, opera poi tradotta in inglese da John Toland; infine Mosheh Ḥayyim Luzzatto (1707-1747), pregno di cultura classica, italiana ed ebraica, la cui opera *Mesillat Yesherim* (Sentiero della rettitudine) resta uno dei testi più autorevoli della letteratura etica ebraica.

L'umanesimo rinascimentale incoraggiò il filosofo e traduttore del XIV secolo Yehudah Romano ad un confronto tra il profeta Isaia e Cicerone. Influenzò i commenti biblici, come è testimoniato dall'opera di 'Ovadyah Sforno (circa 1470-circa 1515) e dal classico commento alla Mishnah di 'Ovadyah ben Avraham Yareh di Bertinoro (circa 1450-1515). Ispirò inoltre la poesia di Devorah Ascarelli (circa 1600), di Yesha'yah Bassani (morto nel 1739) e del figlio di Bassani, Yisra'el (morto nel 1790). Sollecitò la traduzione dei classici, come la versione in latino di Ibn Rushd (Averroè) ad opera di Delmedigo o la versione in lingua italiana dell'*Ecclesiaste* per mano di David de' Pomis (1525-1593), che elaborò inoltre un lessico ebraico-latino-italiano. Sfociò nel tentativo da parte di Yehudah Romano di conciliare il pensiero ebraico e non ebraico e ispirò la difesa degli studi filosofici che Delmedigo incluse nella sua opera *Beḥinat ha-da'at* (Esame della religione; 1496). Promosse la filosofia nei commenti biblici, come quelli di Eliyyahu «il Filosofo» di Creta (XV secolo) e, tra gli altri, lo *Eṣ ha-da'at* (Albero della conoscenza) di Shimshon Marpurgo (1681-1740), rabbino, studioso di *halakhah* e medico filantropo. Unì eruditi ebrei e cristiani in uno sforzo comune per finalità intellettuali, in virtù dell'influenza che gli studiosi ebrei esercitarono sugli umanisti cristiani: ne sono esempio i rapporti tra il cardinale Domenico Grimani e il grammatico Avraham Balmes (circa 1440-1523) e tra l'illustre cardinale Egidio da Viterbo e il grammatico Eliyyahu ben Asher Levita (1469-1549), che fu ospite del cardinale per tredici anni. Altri umanisti cristiani subirono il fascino dei qabbalisti ebrei. Secondo le cronache Yehudah Romano indirizzò il re di Napoli, Roberto II d'Angiò (sovrano tra il 1309 e il 1343), nei suoi studi sulla Bibbia ebraica.

Gli umanisti italiani offrirono agli autori ebrei validi modelli letterari, come nel caso delle *Moḥbarot* (Taccuini) di 'Immanu'el ben Shelomoh di Roma (circa 1260-1328?) e del *Miqdash me'aṭ* (Il piccolo tempio) di Mosè

di Rieti (1388-1460?), entrambi ispirati almeno in parte alla *Divina Commedia* di Dante. Numerosi dialoghi rinascimentali denotano inoltre un'influenza umanistica, come il *Discorso sull'umana sofferenza e sul modo di sfuggirla* redatto in italiano da David de' Pomis; il classico neoplatonico *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abravanel (noto come Leone Ebreo, circa 1460-dopo il 1521); e il *Socrates*, o *Riguardo alla ragione umana* di Simone Luzzatto (1651). Il Rinascimento ispirò nel XVI secolo le opere di storiografia apologetica di Samuel Usque, lo *Shevet Yehudah* (Scettro di Yehudah; 1553) di Yehudah ibn Verga, lo *'Emeq ha-bakhah* (La valle di lacrime) di Yosef ha-Kohen e lo *Shelshelet ha-qabbalah* (La catena della tradizione) di Gedalyah ibn Yaḥya. Sebbene diversamente orientate, le opere di questi autori sono permeate di cultura laica ed esprimono le preoccupazioni storiche dell'epoca.

La cultura rinascimentale ispirò non soltanto la poesia liturgica della sinagoga, ma anche la sua architettura, particolarmente fiorente in epoca barocca. Salomone Rossi (1570?-1630?), il più rinomato nel novero dei musici di corte ebrei, compose arrangiamenti tra i quali gli *Ha-shirim asher li-Shelomoh* (Canti di Salomone; 1622/3) per le funzioni sacre; le sue opere corali polifoniche denotano l'influenza di Palestrina e Gabrieli. Il Rinascimento infiammò anche il virtuosismo omiletico di brillanti predicatori come Yehudah Moscato, 'Azaryah Picho (noto anche come Figo, 1579-1647), rabbino di Pisa, e Simone Luzzatto. I loro sermoni, come pure trattati etici quali il *Degel ahavah* (Vessillo d'amore) di Samuele Archivolti (1515-1611) o il *Sentiero della rettitudine* e un *corpus* di *responsa*, elaborati in particolare da Me'ir ben Yisra'el Katzenellenbogen di Padova (1473-1565), offrono un quadro della vita dell'individuo e della comunità – le discrepanze in materia di fede e di pratica, l'entusiasmo fideistico e la serena devozione contrapposti all'ostentazione del benessere e allo spregio della morale – nonché di una gamma di questioni comunitarie, quali il riscatto di prigionieri ebrei, l'integrazione dei nuovi cristiani, i diritti individuali nei confronti di quelli comunitari e la possibilità di introdurre nell'ambito della comunità stessa il canto corale polifonico, istituire un teatro, inchinarsi durante la preghiera e giocare a palla o viaggiare su una gondola durante il Sabato.

La fine di questo periodo vide la pubblicazione di due opere fondamentali: lo *Yad Malakhi*, una raccolta sistematica di metodologia, codificazioni e leggi talmudiche curata da Malakhi ha-Kohen (morto nel 1785/90), e il *Paḥad Yiṣḥaq*, la più completa e rinomata enciclopedia di *halakhah* mai realizzata, redatta da Yiṣḥaq Lampronti (morto nel 1756), rabbino, medico e pedagogista che caldeggiò strenuamente la necessità di un'istruzione fondata sugli studi umanistici e al tempo stesso sulla Torah.

L'età moderna in Italia. La via dell'emancipazione ebraica in Italia fu drammaticamente aperta dalle due brevi occupazioni francesi (1796-1798 e 1800-1815), e conobbe in seguito uno sviluppo discontinuo e diversificato in ciascuno degli Stati italiani. In primo luogo l'emancipazione incoraggiò un moderno studio della tradizione ebraica ad opera di studiosi come Graziadio Cohen (1751-1834), pioniere degli studi sulle fonti dell'ebraico mishnico e in particolare sulla poesia ebraica; Isacco Samuele Reggio (1784-1855), traduttore in italiano dei testi biblici e del trattato mishnico *Avot* (Etica dei padri), e Shemu'el (Samuel) David Luzzatto (1800-1865), allievo di Mosè Mendelssohn, filosofo, commentatore biblico, traduttore in italiano della liturgia e devoto modello di fede tradizionale. Luzzatto fu il primo rettore del moderno, eppur tradizionale, seminario, il Collegio rabbinico italiano, fondato a Padova nel 1829. Salirono inoltre alla ribalta pubblicazioni scientifiche come «Il vessillo israelitico», fondato nel 1874 a Torino sulle fondamenta dell'«Educatore israelitico», e la «Rassegna mensile di Israel», di forte impronta sionista, fondata nel 1922 e pubblicata fino alla sua morte da Dante Lattes (1875-1965), eminente commentatore biblico, pedagogista e giornalista.

L'emancipazione provocò d'altro canto, così come era avvenuto altrove, la dissoluzione della vita sociale ebraica e un decremento dello studio e dell'osservanza religiosa, accelerando il processo di assimilazione. Le lusinghe di nuove opportunità contribuirono altresì all'inaridimento demografico e religioso di molte comunità rurali. La costruzione di superbe sinagoghe urbane non arrestò il moto di apatia e decadimento. Un'apprezzabile, ancorché modesta, rinascita del sentimento di identificazione ebraica e del sistema educativo ad esso legato, promossa da Samuel Hirsch Margulies (1858-1922), rabbino di Firenze dal 1890, e dai suoi discepoli, fu soffocata dai nazisti.

A partire dal periodo illuminista, le sinagoghe italiane sono state, quanto meno nominalmente, ortodosse. Il movimento riformato d'oltralpe, in particolare tedesco, esercitò scarsa influenza nella penisola a causa dell'ambiente cattolico conservatore dominante in Italia e della duttilità dell'Ebraismo italiano, che tollerava variazioni senza prescrivere dei cambiamenti. Tendenze liberali interne non meno intense che altrove si richiamano al pensiero del periodo rinascimentale e ad epoche ancora precedenti, come è testimoniato da figure del XIX secolo come Reggio, Shemu'el David Luzzatto e Marco Mortara (1815-1894), che avanzò nel 1866 la proposta di un'assemblea dei rabbini italiani per attuare una riforma delle pratiche ebraiche.

La vita ebraica nell'Europa meridionale in epoca contemporanea. Dopo la seconda guerra mondiale, la vita ebraica si propagò nuovamente in tutta l'Europa meridionale. In Grecia la ricostituita comunità locale, forte di circa diecimila individui, ha conosciuto una fase di crescente indifferenza religiosa e l'usanza di matrimoni misti. L'Italia, con i suoi trentamila Ebrei e quasi altrettanti rifugiati, sperimenta un malessere analogo. Essa è stata tuttavia testimone di una energica affermazione della vita ebraica, soprattutto nelle sue comunità più numerose come Roma e Milano. Questa affermazione emerge dal sostegno dispensato ai seminari, come il Collegio rabbinico italiano, operante a Roma fin dal 1934 (anche se rimase chiuso per una parte del periodo fascista), e il seminario Samuel Hirsch Margulies a Torino; dalla creazione di organizzazioni assistenziali a carattere religioso, segnatamente l'Unione delle comunità ebraiche italiane; dal progresso delle scuole ordinarie ebraiche, frequentate da circa il 60 per cento dei bambini ebrei italiani; e dai forti legami di fratellanza con lo Stato di Israele. Tra i capitoli più spettacolari della vita religiosa ebraica in Italia nel corso dell'epoca moderna citiamo la conversione all'Ebraismo di gran parte degli abitanti di Sannicandro, piccolo centro della Puglia, tra il 1930 e il 1944, durante il regime fascista. Guidata da un viticoltore che rispondeva al nome di Donato Menduzio, questa comunità si conformava a consuetudini peculiari, tra cui ricordiamo l'impiego di inni composti in dialetto locale e melodie locali. Dopo la morte di Menduzio nel 1948, molti Ebrei di questo gruppo si sono trasferiti in Israele.

La Spagna è stata testimone della fondazione della prima comunità ebraica dal 1492. A partire dalla fine del XIX secolo, gli Ebrei erano stati tollerati solo singolarmente. Molti profughi ebrei erano passati per la Spagna durante la seconda guerra mondiale, e diversi Ebrei di cittadinanza spagnola residenti all'estero avevano goduto della protezione della Spagna. Uno statuto promulgato nel dicembre del 1966 ha garantito agli Ebrei parità di diritti rispetto agli altri cittadini, ivi compreso il diritto di avere proprie istituzioni sociali. Due anni più tardi, il governo spagnolo sconfessò ufficialmente quell'editto di espulsione vecchio di 475 anni. Nel 1985 la comunità ebraica spagnola contava circa novemila Ebrei, per oltre l'80 per cento sefarditi, una dozzina di comunità sinagogali, cinque sinagoghe e cinque rabbini in attività. Dal 1940 la Spagna ha scoperto un vivo interesse per il suo retaggio ebraico, testimoniato dalla costruzione di statue in onore di Ebrei locali, come quella di Binyamin di Tudela (XII secolo), rabbino ed esploratore, nella sua città natale, e quella di Maimonide a Cordova, nonché dal fiorire degli studi, con l'istituzione di diverse cattedre di cultura ebraica nelle università, la creazione di un centro sefardita a Toledo e la fondazione a Madrid dell'Istituto di studi sul Vicino Oriente e la cultura ebraica «Arias Montano» e del suo organo di informazione, «Sefarad», un'autorevole rivista trimestrale di studi ebraici.

Anche il Portogallo aveva accettato lo stanziamento degli Ebrei nei propri territori fin dagli inizi del XIX secolo, ma solo dal 1892 essi furono riconosciuti come una comunità ed autorizzati a celebrare funzioni religiose. La loro presenza era numericamente esigua, tanto che all'inizio della seconda guerra mondiale si contava a malapena un migliaio di persone, delle quali 650 erano profughi. Durante la guerra, il Portogallo accordò protezione agli Ebrei di nazionalità portoghese, offrì sostegno agli Ebrei ungheresi e intraprese una tollerante politica di immigrazione. Dopo la seconda guerra mondiale, la comunità ebraica portoghese ha conservato nel tempo un numero di circa 650 persone, ora raccolte intorno a due sinagoghe e un rabbino.

Dopo la prima guerra mondiale, un funzionario militare di origini neocristiane, Artur Carlos de Barros Basto (1887-1961), incoraggiò una rinascita del sentimento di identità ebraica tra le famiglie di «nuovi cristiani» quando si convertì all'Ebraismo, edificò una sinagoga a Oporto, organizzò una comunità e fondò un giornale al fine di promuovere l'Ebraismo tra i marrani. (I suoi sforzi, benché effimeri, focalizzarono l'attenzione sulla storia degli Ebrei nella penisola iberica e sui diversi contributi che essi portarono alla civiltà occidentale).

[Molti dei personaggi e degli argomenti qui citati sono oggetto di voci specifiche. Per un ulteriore approfondimento della letteratura e delle correnti religiose qui menzionate, vedi *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*, l'articolo sulla *FILOSOFIA PREMODERNA*].

BIBLIOGRAFIA

I. Adler, *La pratique musicale savante dans quelques communautés juives*, I-II, Paris 1966.

I. Adler, *Hebrew Writings concerning Music, in Manuscripts and Printed Books*, München 1975.

E. Ashtor, *Korot ha-yehudim bi-Sefarad ha-muslemit*, s.l. 1960-1966, tradotto in inglese da A. Klein e Jenny Machlowitz Klein con il titolo *The Jews of Moslem Spain*, I-III, Philadelphia 1973-1984.

E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton 1983.

H. Avni, *Spain, the Jews and Franco*, Philadelphia 1982, tradotto da E. Shimoni.

Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, I-II, Philadelphia 1961-1966.

R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden 1861, 1932, tradotto in inglese da F. G. Stokes con il titolo *Spanish Islam*, London 1913.

R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Chicago 1961 (trad. it. *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Torino 1995, 1999).
J.R. Marcus, *The Jew in the Medieval World. A Source Book, 315-1791*, Cincinnati 1938.
A. Milano, *Storia degli Ebrei italiani nel Levante*, Firenze 1949.
A. Milano, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino 1963, 1992.
M. Molho e J. Nehama (curr.), *In Memoriam. Hommage aux victimes juives des Nazis en Grèce*, I-III, Thessaloniki 1973 (2ª ed.).
B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel, Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1953.
B. Netanyahu, *The Marranos of Spain from the Late Fourteenth to the Early Sixteenth Century*, New York 1966.
J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, New York 1934, rist. New York 1969.
G. Reitlinger, *The Final Solution. The Attempt to Exterminate the Jews of Europe*, London 1953 (trad. it. *La soluzione finale. Il tentativo di sterminio degli Ebrei d'Europa, 1939-1945*, Milano 1962).
C. Roth, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia 1946.
C. Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959.
J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Athenai 1939.
S. Usque, *Consolation for the Tribulations of Israel*, Philadelphia 1965, tradotto da M.A. Cohen.

MARTIN A. COHEN

L'Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale fino al 1500

Benché gli Ebrei vivessero nelle province settentrionali dell'Europa fin dai tempi dell'antico Impero Romano, solo nel X secolo si insediarono stabilmente in comunità, quando i sovrani cristiani ridestarono la vitalità economica dei propri domini richiamando la presenza di mercanti ebrei nelle città in via di sviluppo.

Insediamento e prime istituzioni. Le comunità ebraiche conobbero in ambito politico un primo momento di favore agli occhi dell'autorità regia, subito seguito, nell'Europa settentrionale e più tardi in quella orientale, da un atteggiamento di ostilità e da instabilità. La prima espressione di una politica regia verso gli Ebrei nell'Europa settentrionale trova coronamento durante il regno di Carlo Magno e soprattutto del figlio Ludovico il Pio, che accordò tre statuti speciali (*privilegia*) a singoli mercanti ebrei intorno all'anno 825. Questi scritti rivelano che gli Ebrei partecipavano agli scambi commerciali internazionali nell'impero carolingio e godevano della protezione delle autorità; erano per giunta dispensati dal pagamento delle tasse e liberi di professare il proprio credo.

Questa indulgente politica carolingia nei confronti dei mercanti ebrei fu ripresa dai successivi sovrani dell'Impero germanico, incoraggiando così l'immigrazione ebraica che divenne un fattore importante nello sviluppo demografico e urbano dell'Europa agli albori del Medioevo.

Le prime comunità si svilupparono gradualmente nelle città della Renania, dove diversi gruppi familiari si erano stabiliti e avevano contratto matrimoni misti. Tra i ceppi più importanti ricordiamo la famiglia dei Qalonymus, originari della città italiana di Lucca; i discendenti di Abun, un rabbino originario di Le Mans, nella Francia settentrionale; e altre famiglie di origine francese, che vennero a costituire il nucleo della *élite* ebraica di Magonza. Isolati dalle autorità ebraiche, politiche e religiose, della Palestina e di Babilonia, come pure della Spagna, i vertici della comunità di Magonza ebbero agio di improvvisare e sperimentare nuove forme di autonomia locale.

Fin dall'inizio l'amministrazione della comunità assunse due forme distinte pur se in parte sovrapposte. Le dispute legali erano deputate a giudici religiosi o rabbini competenti nella dottrina talmudica. Il controllo sulle questioni pubbliche di carattere non legale all'interno della comunità era invece affidato agli «anziani», la cui autorità era determinata da età, censo, lignaggio e altre qualità personali. Essi mantenevano l'ordine pubblico, riscuotevano le tasse destinate alle autorità cristiane e al finanziamento di servizi sociali ebraici e rappresentavano il tramite tra i membri della comunità e le istituzioni temporali.

Nel periodo del primo insediamento, i rabbini erano mercanti, come del resto l'intera comunità, nonché membri del consiglio degli anziani, preposti a dirimere questioni di politica pubblica. Lo sviluppo strutturale e demografico delle comunità originò una più marcata diversificazione dei ruoli. La presenza di rabbini stipendiati assunse graduale rilevanza soltanto nel XIII secolo.

La posizione di frontiera delle prime comunità ebraiche nell'Europa settentrionale incoraggiò le autorità religiose e parimenti gli anziani ad un atteggiamento innovativo. Di questo aspetto troviamo testimonianza nelle sentenze legali di Gershom ben Yehudah (morto nel 1028), la prima importante figura rabbinica di Magonza. Gershom ricopriva la funzione di giudice d'appello in merito a questioni di diritto ebraico, e le sue opinioni legali raramente si richiamano a risoluzioni e precedenti dei *geonim* babilonesi. Egli risolveva piuttosto le dispute interpretando passi del Talmud e persino della Bibbia, imitando dunque i *geonim* piuttosto che seguendo il loro giudizio. Le sue deliberazioni contro la poliginia e il divorzio non consensuale della donna divennero autorevoli precedenti.

Troviamo inoltre tracce di improvvisazione negli atti

SETTENTRIONALE E
TALE
San Pietroburgo
Novgorod
Mosca
Salant
Telz
Ponevezh
LITUANIA
Polotsk
Vitebsk
Kovno
Vilna
(Vilnius)
Troki
Lyady
Zethel
Minsk
Mohilev
Elk
BIELORUSSIA
Grodno
Amdur
Nishvez
Bialystok
Rizhyn
(RUSSIA BIANCA)
Altona
Amburgo
Elba
Vistola
Londra
Hameln
Magdeburgo
Berlino
POLONIA
Pinsk
Karlin
Brest
Chernigov
Reno
GERMANIA
Volozhin
Łódź
Kozienice
Chernob
UCRAINA
Colonia
Lipsia
Lubin
Görlitz
Kalisz
Lublino
Mezhirich
(Meziriči)
Kiev
Erfurt
Dresda
Zittau
Radom
Lizhensz
Polonnoye
Rouen
Treviri
SLESIA
Pshischa
Belz
Parigi
Magonza
Francoforte
Ulanov
Dnepr
Verdun
Worms
Würzburg
BOEMIA
Praga
Senna
Metz
Spira
Furth
Rymanow
Apt
(Opatow)
Jaroslaw
Lvov
Medzhibozh
Nemirov
Shpola
Ramerupt
Norimberga
Sens
Troyes
Nancy
Strasburgo
Regensburg
MORAVIA
GALIZIA
PODOLIA
Chinon
Blois
Ulm
Augusta
Basilea
Rothenburg
Satmar
(Satu-Mare)
MOLDAVIA
Mykolaiv
Kishinev
Loira
Neuchâtel
Budapest
FRANCIA
Danubio
0°
10°
20°
30°
40°
50°
40°

del primo consiglio della comunità (*qahal*) e delle autorità (*parnasim*) contemporanee di Gershom, che si assunsero il compito di mantenere l'ordine e salvaguardare le leggi, gestire i pesi e le misure nel mercato e provvedere ai bisognosi. L'istituzione della *ma 'arufyah*, il monopolio commerciale di un singolo mercante ebreo negli scambi con uno specifico cliente cristiano, era assai diffusa in Renania, e i consigli adottarono misure atte a garantirne la tutela. In seguito all'incremento della popolazione ebraica nell'XI secolo, i consigli delle comunità locali proibirono la creazione di nuovi insediamenti (*ḥerem ha-yishuv*) per scongiurare il pericolo di un eccessivo antagonismo economico.

Intorno alla metà dell'XI secolo, nelle zone di più recente insediamento, come il ducato di Champagne, erano sorte dispute in merito ai limiti dell'autonomia locale. Yehudah ha-Kohen, successore di Gershom, stabilì che le questioni inerenti al comune benessere e alla sicurezza pubblica erano competenza esclusiva di ciascuna comunità locale; in caso di violazione delle leggi religiose, un'altra comunità o un'autorità religiosa esterna si sarebbe tuttavia assunta l'onere di accertare le responsabilità.

Un ulteriore indizio del nuovo sviluppo di cui si resero protagoniste le comunità si prospettò nel 1084, quando alcuni Ebrei originari di Mainz si trasferirono a Spira, ove furono bene accolti dal vescovo Rüdiger, che accordò loro uno statuto ufficiale. Modellato sugli antichi *privilegia* carolingi, esso estendeva alla nuova comunità le garanzie di tutela civile e religiosa e l'esenzione dalle tasse. Ratificato dall'imperatore tedesco Enrico IV nel 1090, questo statuto riprese la politica carolingia di tutela legale degli Ebrei europei sotto l'egida regale o imperiale fino alla fine del XIII secolo. Gli intrecci di protezione regale e autonomia locale ebraica che si erano sviluppati in un primo tempo nelle città tedesche divennero un modello per le comunità locali stanziate nella Francia monarchica, in Inghilterra e in Europa centrale.

Gli sviluppi dell'alto Medioevo. Tra la fine dell'XI e il XII secolo l'Europa settentrionale visse un periodo di consolidamento sociale e culturale. Furono fondati nuovi ordini religiosi; i papi rinnovarono la rivendicazione di un diritto canonico che riaffermasse la supremazia della Chiesa sull'impero in merito a questioni spirituali e perfino terrene; e a Parigi l'università richiamò da tutta l'Europa studenti ansiosi di ascoltare le lezioni di popolari eruditi come Pietro Abelardo. È possibile che gli scolastici siano stati in parte spinti a riformulare la dottrina cristiana in una forma chiara e logicamente coerente poiché gli Ebrei avevano sollevato dei dubbi nei confronti del Cristianesimo nelle menti dei cittadini cristiani. In compenso, la coscienza della novità e del fermento religioso cristiano stimolò una rivalutazione dell'Ebraismo.

La prima crociata affrettò la prima grande crisi dell'identità culturale ebraica nell'Europa settentrionale. L'appello a un pellegrinaggio armato a Gerusalemme che Urbano II pronunciò nella primavera del 1095 spinse i contadini locali tedeschi e i piccoli cavalieri diretti in Terra Santa a insorgere nelle città di Magonza, Worms, Colonia e Spira. Secondo le cronache ebraiche e latine che riportano le vicende di questa «crociata dei contadini», poco prima e durante la festività ebraica di Shavu'ot nella primavera del 1096, i pii Ebrei di Magonza e Worms massacrarono ritualmente le loro famiglie e se stessi per evitare che i ribelli cristiani imponessero loro un battesimo forzato o li uccidessero. Tra le vittime figuravano eminenti membri della *élite* rabbinica di Magonza e Worms come pure centinaia di uomini, donne e bambini innocenti.

Molti Ebrei fuggirono o dovettero soggiacere ad un battesimo forzato, ma la colpa dei sopravvissuti non fece che alimentare il dolore per la perdita dei santi martiri, il cui ricordo proietta dunque un'ombra sulle successive generazioni di Ebrei tedeschi. Tra le commemorazioni liturgiche introdotte in Europa in loro onore ricordiamo il divieto, in precedenza sancito dai *geonim*, di celebrare matrimoni ebraici nel periodo compreso tra Pasqua e Shavu'ot, ancora oggi considerato tempo di lutto collettivo. Nuove preghiere furono composte per evocare la dedizione di quelle vittime e invocare il castigo di Dio per gli empi cristiani. Ogni primavera si recitavano nelle sinagoghe dislocate lungo il corso del Reno i nomi dei martiri, per mantenere vivo il ricordo del loro sacrificio e commemorare i loro meriti, in una sorta di rito espiatorio collettivo dedicato ai vivi.

Nel XII secolo si affermarono altri due importanti ideali nella vita ebraica nell'Europa settentrionale; il primo era quello dello *ḥasid*, o pio. Intorno alla seconda metà del XII secolo, si sviluppò a Spira, l'unica comunità ebraica che non avesse patito gravi perdite nel 1096, un movimento ascetico e pietistico. Esso era promosso dai discendenti di quel ramo della famiglia Qalonymus che era sopravvissuto alla sommossa del 1096. I pietisti attribuivano particolare importanza non soltanto alla scrupolosa osservanza della legge ebraica, ma anche a specifici esercizi spirituali come la preghiera contemplativa, la mortificazione della carne e la manipolazione mistica e magica delle combinazioni di lettere dell'alfabeto ebraico che rappresentano i nomi segreti di Dio. Una delle massime di Shemu'el ben Qalonymus il Vecchio (attivo intorno alla metà del XII secolo) dice: «Sii pieno di risorse nel timore di Dio»; egli reinterpretava questo detto talmudico (T.B., *Ber.* 17a) intendendo che il pietista, o ebreo veramente timorato di

Dio, dovesse sondare con acume le Scritture per scoprire nuove proibizioni e livelli superiori di autodisciplina.

Nel *Sefer ḥasidim* (Libro dei pietisti), opera di Yehudah he-Ḥasid (morto nel 1217), figlio di Shemu'el, ci si presenta una congregazione settaria di pietisti, sottoposti alla guida di autorità interne, costantemente messi alla prova dalle proprie intime passioni e dalla rovinosa presenza di Ebrei non pietisti, che l'autore definisce «i malvagi». Tra le altre innovazioni, Yehudah contempla per un pietista che si sia macchiato di un peccato l'obbligo di confessare la propria colpa a un saggio e ricevere quindi una penitenza commisurata alla gravità della sua azione e al piacere che ne è derivato. [Per ulteriori approfondimenti delle tematiche pietistiche, vedi *HASIDISMO ASHKENAZITA*].

Questo nuovo ideale pietistico ebraico, che prevedeva antiche pratiche ebraiche mistiche ed ascetiche, si affermò come una regola di vita per gli Ebrei virtuosi, ma si sviluppò dopo la fine del XII secolo come un elemento ordinario della spiritualità ebraica europea, e continuò a definire lo stile dominante della pietà ebraica nell'Europa orientale anche quando si dovette confrontare, nel XVIII secolo, con le pulsioni innovative dello Hasidismo.

Il secondo nuovo modello di spiritualità ebraica, sviluppatosi nella Francia settentrionale nel XII secolo, era quello dello studioso del Talmud che si distingueva per competenza intellettuale individuando nuove interpretazioni di passi ostici. Mentre gli scolastici cristiani tentavano di contemperare le incoerenze logiche del Cristianesimo scrivendo autorevoli trattati teologici e gli esperti di diritto canonico e romano si impegnavano a risolvere le contraddizioni operando nuove distinzioni, gli studiosi rabbinici presero a studiare sistematicamente l'intero *corpus* talmudico applicandovi canoni esegetici razionali. Questo programma si sviluppò nella Francia settentrionale invece che in Renania per due motivi. L'aspetto negativo fu rappresentato dalla perdita di autorità che le più antiche accademie di Magonza e di Worms patirono in seguito alla sommossa del 1096. D'altro canto, le più recenti scuole del ducato di Champagne fecero valere la possibilità di utilizzare i fondamenti dell'esegesi relativa alla Bibbia ebraica e al Talmud ereditati dal maestro rabbinico Rashi (Shelomoh ben Yiṣḥaq, 1042-1105), attivo intorno alla fine dell'XI secolo.

Nel ducato di Champagne, nuova frontiera ebraica, il maestro di Troyes formò generazioni di allievi che erano culturalmente e geograficamente isolati dalla viva cultura orale degli studi rabbinici dominante a Magonza e Worms. Per loro Rashi compose il primo commento continuo globale a quasi tutta la Bibbia ebraica e al Talmud Babilonese, il canone del corso di studi ashkenazita. In virtù della sua straordinaria sensibilità per la terminologia biblica e della sua conoscenza del *corpus* talmudico, egli riuscì a elaborare un sistema esegetico unico nel suo genere per la Bibbia ebraica e il Talmud Babilonese, che è rimasto un punto di riferimento per tutti gli studiosi di questi testi fino ai giorni nostri.

Gli studiosi della generazione successiva, che glossarono il commento di Rashi (*ba'ale ha-tosafot*), introdussero un sistema sinottico di studio dialettico destinato a individuare e a risolvere le potenziali contraddizioni tra parti diverse del Talmud e tra il Talmud e la vita ebraica nell'Europa cristiana. [Vedi *TOSAFOT*]. Il progresso da un metodo frammentario ad uno studio sinottico del Talmud produsse un ampliamento degli obiettivi e dei dettagli del diritto ebraico. Le nuove distinzioni, che chiarivano le contraddizioni fra tradizioni discordanti, arricchivano di acume razionale categorie giuridiche che erano state create per una società mediterranea. Vennero inoltre fatti aggiustamenti per conciliare le tradizioni talmudiche, prodotto di società pagane antiche e musulmane medievali, con le pratiche comuni degli Ebrei che vivevano nel mondo cristiano di cultura latina.

Il modello di Ebraismo risultante da questi incontri con l'Europa cristiana nel XII secolo si rivelava più articolato rispetto alla cultura religiosa relativamente omogenea dominante nell'XI secolo. L'esempio dei virtuosi, la devozione per i martiri, lo Hasidismo tedesco e la filosofia scolastica dei tosafisti erano parte di un'evoluzione dall'Ebraismo classico ad una forma «tradizionale» di Ebraismo ashkenazita, attuatasi nel XII secolo. Collaterali a questi sviluppi furono le brillanti sintesi filosofiche realizzate da Mosè Maimonide (morto nel 1204) in Egitto e la prima trasposizione in forma scritta delle tradizioni mistiche qabbalistiche nella Francia meridionale. [Vedi *QABBALAH*].

Espulsioni e nuovi stanziamenti nel tardo Medioevo. In virtù dei vantaggi economici di cui erano forieri, nel corso del XII secolo gli Ebrei si conciliarono il favore della corona inglese. Enrico I (sovrano dal 1100 al 1135) promulgò uno statuto, oggi perduto, improntato al modello continentale, che garantiva agli Ebrei protezione ed esenzione fiscale sotto l'egida della giustizia reale. Enrico II (sovrano dal 1154 al 1189) assicurò loro l'autonomia sotto il controllo della legge ebraica. A quel tempo esistevano comunità ebraiche piuttosto numerose non soltanto a Londra, ma anche a Norwich, Lincoln e Oxford.

Oltre che ricevere su richiesta fondi dalla comunità, i monarchi inglesi si rivolgevano ad Ebrei particolarmente benestanti, come Aharon di Lincoln, per ottenere ingenti prestiti. Alla sua morte, avvenuta nel 1185, Aha-

ron aveva in sospeso prestiti per quindicimila sterline, circa tre quarti delle entrate erariali annuali della corona. Per garantire l'ottemperanza di questi crediti, funzionari ebrei e cristiani furono incaricati di redigere duplicati delle ricevute di prestito, che sarebbero stati depositati in specifiche casse (*archae*). Nel 1200 le cariche all'interno dell'organismo erariale ebraico erano occupate per intero da cristiani, definiti giudici degli Ebrei. Un'altra figura di funzionario centrale nata alla fine del XII secolo, il *presbyter Judaeorum*, non era un rabbino capo, bensì un ebreo benestante investito dal re delle funzioni di tramite tra la corte e la comunità ebraica.

Il prestito di denaro a tassi di interesse eccessivi, o ad usura, per mano di Ebrei divenne uno dei fattori principali nel declino delle comunità ebraiche in Inghilterra e Francia nel corso del XIII secolo. Nonostante la politica papale di tolleranza nei confronti degli Ebrei che concedevano prestiti a tassi equi, gli esperti di diritto canonico si schierarono apertamente contro questa pratica, e verso la fine del XIII secolo i sovrani inglesi e francesi adottarono una decisa politica restrittiva. Queste misure contro l'usura non trovavano motivazioni economiche o politiche di sorta; esse rappresentarono piuttosto riusciti tentativi monarchici di riforma spirituale in un periodo di declino dell'autorità papale.

Nella Francia monarchica, il prestito di denaro a interesse divenne illegale nel 1230. Per promuovere la sua crociata, Luigi IX (sovrano dal 1226 al 1270) congelò i crediti ebraici, secondo i dettami del concilio di Lione (1245), bandì dalla Francia unicamente gli usurai ebrei nel 1248/9 e confiscò le loro proprietà. In Inghilterra, Edoardo I (sovrano dal 1272 al 1307) promulgò uno statuto (1275) in cui proibiva agli Ebrei ogni forma di prestito in denaro, e nel 1290 gli Ebrei furono cacciati dal suo regno. Filippo il Bello (sovrano dal 1285 al 1314) decretò nel 1306 l'espulsione degli Ebrei dal regno di Francia.

Laddove la politica dei diversi sovrani nei confronti degli Ebrei si attestò, intorno alla fine del XIII secolo, su posizioni ostili, pur se durante il periodo dei primi insediamenti le comunità ebraiche avevano goduto di un certo favore, la politica papale si distinse invece per la sua relativa coerenza e collaborazione. Quando tuttavia i movimenti eretici giunsero a minacciare la Chiesa stessa, le misure adottate per contrastare le eresie talora si rivolsero anche contro gli infedeli ebrei. Di conseguenza, l'avallo papale alla costituzione dei nuovi ordini riformatori dei Francescani e soprattutto dei Domenicani, investiti agli albori del XIII secolo del ruolo di braccio punitivo della Chiesa, generò una nuova fonte di ostilità nei confronti del particolarismo ebraico. Singoli frati, talvolta fanatici apostati dell'Ebraismo, cercarono attivamente di persuadere gli Ebrei a convertirsi.

Nello stesso periodo in cui le comunità ebraiche furono bandite dai regni di Francia e Inghilterra tra la fine del XIII e il XIV secolo, la vita ebraica organizzata nell'Europa settentrionale si spostò sempre più verso oriente fino al frammentato impero germanico, ai territori centroeuropei di Boemia, Moravia e Ungheria, alla Polonia e alla Lituania. Il XIII e l'inizio del XIV secolo furono caratterizzati in Europa da una continua crescita demografica, e le comunità ebraiche stanziate nell'Europa centrale e orientale incrementarono la propria consistenza per effetto di un naturale sviluppo e di nuove ondate migratorie giunte dall'occidente.

Il momento più critico per il mondo ebraico nell'Europa centrale fu però rappresentato dall'epidemia di peste del 1349, una calamità che quasi dimezzò la popolazione in alcune zone d'Europa. Incapace di spiegare una sciagura di simili proporzioni, l'immaginario collettivo personificò gli autori della distruzione accusando gli Ebrei di aver avvelenato i pozzi di tutta l'Europa. Oltre al diventare ora oggetto di inaudite ondate di violenza, intere comunità ebraiche incorsero in provvedimenti di espulsione. Il tema della morte cominciò a svolgere un ruolo liturgico crescente nella sensibilità religiosa propria dell'Ebraismo ashkenazita. In particolare troviamo una prima attestazione di celebrazioni annuali per la commemorazione di un parente defunto (jiddish, *jahrzeit*) alla fine del XIV secolo. L'usanza di recitare regolarmente la preghiera Qaddish in periodo di lutto sembra anch'essa trovare radici intorno al XIV secolo, epoca di cieca violenza che vide crescere il numero dei martiri Ebrei.

La successiva fase di progressivo riscatto demografico ed economico diede modo agli Ebrei di rientrare, per un periodo pattuito, nelle città del loro primo insediamento, come Spira, e nelle comunità ebraiche costituitesi più tardi in Austria e Boemia. Il declino dell'autorità imperiale e insieme della protezione da essa garantita agli Ebrei trova conferma nel crescente peso dei cittadini cristiani, che si riservavano il diritto di cacciare a piacimento i «loro» Ebrei. Nel tardo Medioevo, la perdita di una concreta protezione regale comportò per le comunità ebraiche dell'Europa occidentale una crescente vulnerabilità politica.

Alla fine del XIV e nel XV secolo, le autorità legali ebraiche persero per lo più prestigio e controllo all'interno delle proprie comunità. L'impero germanico non ospitò alcun consiglio intercomunitario dopo il 1350, e i rabbini locali lamentavano l'indifferenza di cui erano oggetto da parte dei membri benestanti delle comunità. In verità, maestri come Mosheh Mintz e Yisra'el Isserlein in Austria continuarono, nel XV secolo, ad esercitare la loro autorità in qualità di grandi saggi dell'epoca, come era avvenuto alla fine del X secolo per Gershom,

ma dopo il 1350 l'influenza dei rabbini locali conobbe un forte declino.

Politicamente la proliferazione di principati e città indipendenti all'interno dell'impero germanico costituiva una valvola di sicurezza per gli Ebrei locali. Quando subivano un provvedimento di espulsione, membri di una particolare comunità potevano trovare rifugio altrove finché il decreto non fosse stato revocato. Poiché l'instabilità economica aveva visto scemare nelle città le richieste di prestiti agli Ebrei, alcuni di loro cominciarono a stabilirsi nei villaggi e in zone rurali. Gradualmente essi intrapresero nuove attività come mercanti e mediatori agricoli. Il tramonto delle opportunità economiche nell'impero spinse inoltre molti Ebrei ad unirsi alle ondate migratorie verso oriente dei cittadini cristiani tedeschi, allettati da nuove possibilità in Polonia e Lituania, altra nuova frontiera.

Benché per un certo periodo gli Ebrei avessero preso ad insediarsi per gradi nei ducati di Polonia e Lituania, le loro comunità ottennero un riconoscimento ufficiale soltanto nel XIII secolo. Nel 1264 il principe Bolesław accordò agli Ebrei della Grande Polonia uno statuto informato ai modelli promulgati da Federico II, duca d'Austria, nel 1244; da Béla IV, re d'Ungheria, nel 1251; e da Otakar II, re di Boemia e Moravia, nel 1254. Diversamente dai precedenti carolingi, che regolavano l'attività dei mercanti ebrei tra il IX e il XII secolo, questi decreti erano concepiti per Ebrei la cui occupazione primaria fosse il prestito di denaro. Caratteristica comune era invece la concessione dell'autonomia e della protezione sotto l'egida della corona. Nel 1364, Casimiro III (sovrano tra il 1333 e il 1370) estese la validità di questi statuti regionali all'intero regno di Polonia. Alcuni Ebrei erano al servizio di re o duchi come prestatori di denaro e banchieri; altri amministravano possedimenti confiscati per debiti, vivevano in città fondate dai nobili o prendevano in appalto la riscossione dei tributi. Agli Ebrei spettava inoltre un ruolo di primo piano nell'esportazione di prodotti agricoli verso l'Impero germanico e la Crimea.

Gli Ebrei trasferitisi in Polonia da Germania, Austria e Boemia portarono con sé le forme a loro note di amministrazione della comunità. Il modello di frontiera trova espressione in Polonia così come era avvenuto in precedenza per i primi insediamenti nell'Europa occidentale, ma con una fondamentale differenza. Gli immigrati nell'Est potevano contare sull'appoggio e sulla direzione spirituale della loro antica patria nell'impero germanico.

L'arrivo di Ya'aqov Polak a Cracovia, dove egli fondò la sua moderna accademia talmudica, segna l'avvio di avanzati studi religiosi ebraici in Polonia, e insieme rappresenta la prima opportunità di indipendenza culturale dall'occidente. Nel 1503 Alessandro I (sovrano dal 1501 al 1506) nominò Ya'aqov rabbino degli Ebrei locali. Questo atto simbolico preludeva all'inizio di una nuova era di autonomia centralizzata e di fermento culturale ebraico.

[I principali sviluppi dell'Ebraismo europeo di questo periodo trovano approfondimento nelle voci *HALAKHAH*; *RABBINATO*; *POLEMICA EBRAICO-CRISTIANA*; e *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*, articolo sulla *Filosofia premoderna*. Vedi anche le biografie delle principali figure storiche qui menzionate].

BIBLIOGRAFIA

Una sistematica trattazione critica della ricca bibliografia inerente a questo periodo si può trovare nel mio saggio *The Jews in Western Europe. Fourth to Sixteenth Century* e in K.R. Stow, *The Church and the Jews. From St. Paul to Paul IV*, entrambi raccolti in *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, New York 1976.

Nonostante la tendenza ad enfatizzare le persecuzioni ebraiche nella Diaspora, alcune sezioni dei capitoli 25-41 in H.H. Ben-Sasson (cur.), *A History of the Jewish People*, Cambridge/Mass. 1969, contengono importanti disamine sulla vita delle comunità ebraiche medievali con riferimento a molte fonti dirette. Quanto alle comunità ebraiche d'Inghilterra, i testi fondamentali rimangono il saggio di C. Roth *A History of the Jews in England*, Oxford 1964 (3ª ed.), capp. 1-5, e il più corposo studio di H.G. Richardson, *The English Jewry under Angevin Kings*, London 1960. In riferimento al mondo ebraico nella Francia settentrionale, i testi di L. Rabinowitz, *The Social Life of the Jews of Northern France in the Twelfth to Fourteenth Centuries*, New York 1972 (2ª ed.), e di R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore 1973, dovrebbero essere integrati con i relativi studi di G. Langmuir, *'Judei Nostri' and the Beginnings of Capetian Legislation*, in «Traditio», 19 (1963), pp. 183-244, e di W.C. Jordan, *Jews on the Top*, in «Journal of Jewish Studies», 29 (1978), pp. 39-56. Ancora non esiste una valida trattazione sintetica sulla vita delle comunità tedesche, ma i lettori potranno tuttavia giovarsi della lettura di G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany*, New York 1970 (2ª ed.). Le principali correnti che animarono le comunità ebraiche d'Europa ai tempi del primo stanziamento sono analizzate in A. Grossman, *On 'The Early Sages of Ashkenaz'*, in «Immanuel», 15 (1982-1983), pp. 73-81, sintesi del suo studio *Ḥakame Ashkenaz ha-ri'shonim*, Jerusalem 1981.

La storia e le istituzioni delle comunità ebraiche medievali sono oggetto di approfondimento in S.W. Baron, *The Jewish Community*, I-III, 1942, rist. Westport/Conn. 1972; alcune sezioni sono tuttavia poco aggiornate. In merito alle principali tendenze culturali e religiose sopra descritte, cfr. H. Soloveitchik, *Three Themes in the "Sefer Hasidim"*, in «AJS Review», 1 (1976), pp. 311-57, utile in particolare per analizzare l'influenza dei tosafisti, e il mio studio *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981, per gli aspetti inerenti allo Hasidismo tedesco (ashkenazita).

Due importanti studi sul degrado della vita ebraica nel XIII se-

colo sono il saggio di K.R. Stow, *Papal and Royal Attitudes toward Jewish Lending in the Thirteenth Century*, in «AJS Review», 6 (1981), pp. 161-84, e J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Ithaca/N.Y. 1982.

Per le tematiche relative alla vita ebraica in Europa centrale nel tardo Medioevo, cfr. S. Eidelberg, *Jewish Life in Austria in the Fifteenth Century*, Philadelphia 1962, e E. Zimmer, *Harmony and Discord*, New York 1970. Opera fondamentale per la trattazione delle vicende ebraiche in Europa orientale all'epoca dell'insediamento è B.D. Weinryb, *The Jews of Poland*, Philadelphia 1972.

IVAN G. MARCUS

L'Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale dal 1500 in poi

Per effetto di una serie di espulsioni di Ebrei e della crescente attrattiva economica rappresentata dalla Polonia, nel XVI secolo il mondo ashkenazita polacco era riconosciuto quasi unanimemente come la più promettente delle comunità ebraiche europee.

Polonia e Lituania. L'espulsione degli Ebrei da numerose città e principati tedeschi nonché da gran parte della Boemia e della Moravia, unita alla definitiva suddivisione dell'Ungheria (in precedenza relativamente ospitale nei confronti degli Ebrei) in aree asburgiche, ottomane e transilvane, incoraggiò gli Ebrei a considerare con più attenzione l'Europa orientale. La rapida espansione commerciale della Polonia, la relativa debolezza, fino al tardo XVI secolo, delle sue corporazioni artigiane e commerciali e la tolleranza religiosa di cui la corona si faceva portatrice favorirono queste ondate migratorie. L'adattamento degli Ebrei al nuovo ambiente fu agevolato dalla presenza di influssi germanici nelle città, che forse (nonostante la veloce integrazione degli immigrati tedeschi) assecondarono la conservazione del dialetto jiddish in ambito ebraico. Qui si concretizzavano per gli Ebrei opportunità lavorative più diversificate che in Germania. Molti Ebrei polacchi si dedicarono al commercio locale, al prestito di denaro e all'artigianato, altri conquistarono posizioni di rilievo negli scambi tra Costantinopoli e l'Europa occidentale e centrale come pure nell'esportazione di prodotti tessili, cereali e bestiame polacco. Altri ancora presero in appalto la coniazione delle monete e si assunsero altre importanti funzioni fiscali e amministrative.

Il crescente impatto e l'accresciuto attivismo della Chiesa cattolica sulla spinta della Controriforma e la crescente ostilità degli abitanti delle città nei confronti degli Ebrei portarono a una loro parziale espulsione da circa cinquanta città polacche verso la fine del XVI secolo. Raramente i provvedimenti assunsero carattere tassativo; più spesso gli Ebrei furono costretti a insediarsi in aree periferiche o in *jurydyki* compresi nei confini municipali ma sottoposti alla giurisdizione dei nobili. Gli Ebrei continuarono a vivere negli stessi quartieri dei cattolici nelle città ove fu loro consentito di risiedere liberamente. Nondimeno, l'introduzione di clausole che permettevano l'intolleranza nei confronti degli Ebrei e l'effettiva unificazione di Polonia e Lituania con l'Unione di Lublino (1569) incoraggiarono l'esodo degli Ebrei verso i possedimenti lituani in Ucraina sudorientale.

I *pacta conventa* del 1573, che ribadivano il nuovo rilevante potere della nobiltà rurale a discapito della corona, cementarono uno stretto rapporto tra gli aristocratici *szlachta* («i magnati») e gli Ebrei. I magnati sceglievano di preferenza degli Ebrei come agenti commerciali e locatari. Il commercio, l'artigianato e, nelle regioni sudorientali, l'affitto di terra (spesso affiancato dal commercio di prodotti agricoli) divennero per gli Ebrei le più comuni occupazioni. Intorno alla metà del XVII secolo – quando le comunità ebraiche di Polonia e Lituania ammontavano, secondo stime discordanti, a una cifra compresa tra le 250.000 e le 450.000 persone – quasi il 40 per cento degli Ebrei viveva, a detta di Samuel Ettinger, nei territori ucraini.

La partecipazione ebraica alla colonizzazione dell'Ucraina per mano della nobiltà polacca coinvolse gli Ebrei in un sistema di garanzie, in virtù del quale i prestatori di denaro ebrei ricevevano una parte delle rendite delle terre fino al rimborso dei prestiti. Si sviluppò allora un più diretto sistema di locazione, chiamato *arenda*, secondo il quale gli Ebrei prendevano in affitto a prezzo fisso fondi agricoli dalla nobiltà, in genere per un periodo di tre anni. I profitti giungevano da tasse e tributi imposti ai braccianti locali. L'acquisizione di un contratto d'affitto spesso poneva le fondamenta di una nuova comunità ebraica, poiché i locatari invitavano altri Ebrei a unirsi a loro per gestire locande, mulini e altre strutture. La popolazione polacca, in rapida crescita, reclamava sempre maggiori rifornimenti di prodotti agricoli e carne, e la colonizzazione dell'Ucraina – nella quale gli Ebrei svolgevano un ruolo visibile e significativo – assicurò una costante fonte di approvvigionamento al mercato interno (ed estero).

L'autonomia delle comunità ebraiche in Polonia. Contemporanea allo stanziamento in Polonia di un numero consistente di Ebrei fu la costituzione di un sistema assai ramificato di autonomia ebraica polacca controllata da un consiglio centralizzato. Questo sistema fu il prodotto di diversi fattori, tra cui la vasta dispersione geografica delle comunità ebraiche, l'esempio delle istituzioni comunitarie ebraiche in Boemia e Moravia, le

pressioni esercitate dalla corona per la creazione di un'autorità centrale ebraica e infine il potere sempre minore del re, che aveva spinto molti settori della società polacca a invocare misure di autogoverno. Il gradino più basso della struttura era occupato dai *qehalim*, o consigli della comunità ebraica, che erano strutturati secondo il modello dei consigli municipali delle città polacche e funzionavano accanto ad essi. Ad un livello superiore si trovavano i consigli distrettuali, composti da rappresentanti dei *qehalim*. Il gradino più alto era appannaggio dei consigli superiori, che si tennero, a partire dal 1569 e forse persino prima, alle fiere di Lublino e meno spesso a Jaroslaw. Rappresentanti provenienti da ogni parte della Polonia e della Lituania si davano appuntamento a queste riunioni del Consiglio delle terre di Polonia (finché nel 1623 non fu istituito, per motivi fiscali, un consiglio lituano distinto), nel corso del quale si elaboravano *taqqanot* («regolamenti»), singoli individui e intere comunità potevano sollevare rimostranze e si prendevano in esame reclami nei confronti dei *qehalim*. Il consiglio deliberava in merito a questioni halakiche e, funzione forse più importante, interveniva nell'interesse della comunità di fronte alle autorità. Dal punto di vista dello Stato il consiglio polacco era una struttura deputata alla riscossione delle tasse, anche se lo Stato stesso riconosceva, almeno tacitamente, le più complesse funzioni che esso esercitava.

Studi talmudici in Polonia e Lituania. Nello stesso tempo, la sfida lanciata dall'autorevole talmudista Mosheh Isserles di Cracovia (1520-1572) in numerose opere, in particolare nel suo scritto *Darkhe Mosheh*, alla codificazione sefardita della legge ebraica, il *Bet Yosef* di Yosef Caro, consolidò la posizione della Polonia quale centro preminente di erudizione ashkenazita. Isserles fu fautore di una legittimazione della tradizione ebraica polacca e insieme di una interpretazione mistico-razionalistica delle *miṣwot*. La ricca letteratura rabbinica di questo periodo – che, oltre a Isserles, era rappresentata da Shelomoh Luria, da Yom Ṭov Lippman Heller e da molti altri maestri talmudici – vide un'efficace diffusione grazie al rapido sviluppo della stampa nel XVI secolo.

Il *pilpul*, un metodo casistico basato, in Polonia, sull'applicazione di princìpi di distinzione logica per conciliare apparenti contraddizioni del Talmud, rappresentò il nucleo di gran parte del *curriculum* della *yeshivah*. Questo metodo si attirò a partire dal XV secolo censure sempre più severe poiché si presumeva celasse il significato letterale dei testi. Tuttavia soltanto agli inizi del XIX secolo conobbe il tramonto, soppiantato da un sistema pedagogico alternativo. La prosperità degli Ebrei polacchi favorì lo sviluppo degli studi accademici talmudici, anche se i moralisti ebrei polacchi, segnatamente il predicatore Efrayim Luntshitz (fine del XVI secolo), sostenevano che il benessere fosse un segno evidente di corruzione e ipocrisia. Nel XVII secolo lo studio della Torah trovava ampia diffusione in Polonia e Lituania – benché l'Ucraina ancora offrisse minori opportunità per uno studio approfondito rispetto alle più consolidate regioni dell'Europa orientale. [Vedi *YESHIVAH*].

L'insurrezione di Hmel'nickij. Nel 1648 si accesero in Ucraina forti tensioni religiose, economiche ed etniche, e per i successivi dodici anni lo Stato polacco si trovò a fronteggiare una serie di insurrezioni cosacche (inizialmente con il sostegno dei Tartari) e di invasioni da parte di Svedesi e Russi. I Cosacchi, guidati da Bogdan Hmel'nickij, massacrarono intere comunità ebraiche, rurali ed urbane, su entrambe le sponde del fiume Dnepr. L'avversione nei confronti degli Ebrei – che ebbe scarsa influenza nello scatenamento del Diluvio (come questo episodio è chiamato nelle cronache polacche ed ebraiche) – si risolse nondimeno nell'uccisione di un gran numero di Ebrei ucraini e nell'evacuazione di quasi tutti i superstiti. Una volta sedata l'insurrezione, gli Ebrei d'Ucraina ricostruirono rapidamente le proprie comunità, ma questo episodio impresse il suo marchio sulla politica fiscale sempre più gravosa dei *qehalim* e dei consigli.

La migrazione verso occidente. Si faceva ora evidente un orientamento verso occidente del flusso migratorio ebraico. In particolare, gli Ebrei originari delle aree della Polonia devastate dall'invasione svedese si spostarono in massa in Slesia, Moravia ed altrove in Europa centrale (in verità la Germania aveva sostenuto in questa fase le comunità ebraiche, nonostante il proliferare delle espulsioni, soprattutto in aree poste sotto la tutela imperiale o ecclesiastica e nelle zone centrali e meridionali del Sacro Romano Impero). In questo periodo un esiguo numero di Ebrei polacchi trovò asilo a Londra e Amsterdam. Alcuni si unirono alle sempre più numerose file dei *Betteljuden* o *Schnorrjuden* (mendicanti ebrei) dell'Europa centrale, ma molti si integrarono, seppur marginalmente, nella vita economica dell'Impero, che offriva agli Ebrei nuove opportunità dopo la Guerra dei Trent'anni.

L'abilità di agenti commerciali e imprenditori ebrei durante la guerra e l'affermazione di tendenze assolutistiche e mercantiliste nella politica governativa favorirono un miglioramento delle condizioni economiche e persino sociali degli Ebrei tedeschi. Gli Ebrei si stanziarono in nuove località (particolarmente degni di nota l'insediamento sefardita ad Amburgo e la comunità ashkenazita nei sobborghi di Altona) e, con il favore dei sovrani, ebbero l'opportunità di dedicarsi ad una gamma sempre crescente di attività, in particolare al commercio. I prìncipi tedeschi, preoccupati per la concor-

renza dei porti sull'Atlantico, favoriti negli scambi con il nuovo mondo, riconobbero negli Ebrei benestanti preziosi alleati commerciali. Gli eserciti dell'Europa centrale si erano giovati dei contatti che gli Ebrei mantenevano con la Polonia durante la guerra dei Trent'anni, e l'esperienza (e la ricchezza) ottenuta da alcuni Ebrei in questo periodo si rivelò utile per promuovere l'affermazione degli Ebrei di corte al servizio di principi locali.

L'interesse degli umanisti per la lingua ebraica e la progressiva laicizzazione della cultura europea, che accompagnarono la nascita dell'Umanesimo nel XV e XVI secolo, posero le basi per una sorta di intesa culturale tra Ebrei e cristiani. Nel mondo ashkenazita, l'influenza delle tendenze umanistiche si concretizzò in maniera più evidente attraverso una moderazione del sentimento antiebraico in alcuni ristretti ma autorevoli circoli intellettuali. Johannes Reuchlin (1455-1522), difendendo gli Ebrei dalle accuse anti-talmudiche di Johannes Pfefferkorn, si riferiva a cristiani ed Ebrei definendoli «concittadini dello stesso Impero Romano [che] vivono sulla base della stessa legge di cittadinanza e di pace interna». Le guerre religiose, che erano sfociate in trattati che riconoscevano l'importanza della tolleranza religiosa – quanto meno nei confronti degli altri cristiani – se non altro come base indispensabile per salvare l'Europa da un conflitto ininterrotto, fornirono argomentazioni a favore della tolleranza. Più rilevante in questo senso fu tuttavia il ruolo delle sette protestanti, perlopiù di scarsa importanza, che cominciarono a porre in discussione il legame tra verità religiosa e sovranità politica mostrando un interesse spesso profondo per la struttura della Bibbia non meno che per la lingua e i personaggi in essa protagonisti. Queste tendenze si manifestavano con maggiore evidenza nell'Inghilterra di Cromwell, ove l'impatto dei fautori dell'Ebraismo, la crescente attenzione per l'ebraico, la diffusione di una coscienza millenaristica e il rinnovato interesse nei confronti delle dieci tribù perdute in seguito alla scoperta del Nuovo Mondo crearono i presupposti culturali adatti per la missione di Menasseh ben Israel, che mirava a promuovere la riammissione degli Ebrei in Inghilterra.

Nel 1655, ai tempi della conferenza di Whitehall, che affrontò il problema della riammissione degli Ebrei in Inghilterra pur senza trovare una soluzione, piccoli gruppi di «nuovi cristiani» e di Ebrei ashkenaziti si stabilirono in Inghilterra, soprattutto a Londra. Questa piccola comunità era originaria di Amsterdam, dove fin dall'unificazione delle province settentrionali dei Paesi Bassi, che garantiva la libertà da persecuzioni religiose, si era costituita una comunità ebraica economicamente florida di dimensioni sempre maggiori.

In ambito ashkenazita, il pensiero ebraico rimase affatto indifferente ai segnali (seppur discontinui ed incongrui) di mutamento nell'atteggiamento dei cristiani verso gli Ebrei. In verità si fece evidente nel XVI e XVII secolo un nuovo sentimento di segregazione culturale, secondo la definizione di Jacob Katz (1961), come testimoniano la totale estraniazione degli Ebrei dalle polemiche anticristiane e la codificazione di un modello di comportamento ebraico nei confronti dei non ebrei che sottolineava il carattere innato più che dottrinale delle differenze tra le due comunità. Questa tematica trovò la sua formulazione più coerente nel pensiero di Yehudah Löw ben Beṣal'el (circa 1525-1609). La stessa epoca fu inoltre teatro di importanti disposizioni halakiche che permettevano agli Ebrei il commercio di vino non ebraico e persino di rosari (in contrasto con le precedenti sentenze rabbiniche che proibivano questi scambi), poiché i veti talmudici riferiti al commercio con adoratori di idoli non trovavano applicazione nei confronti dei cristiani, che, quanto meno per motivi pratici, non rientravano in questa categoria.

Sin dai tempi delle guerre religiose, una cerchia di Ebrei benestanti aveva svolto un ruolo fondamentale nella gestione dell'amministrazione centrale degli stati assolutisti tedeschi. Prestatori di denaro, coniatori di moneta e agenti commerciali ebrei erano scelti per importanti compiti amministrativi, fiscali e persino diplomatici, poiché la loro fedeltà ai prìncipi non era minata da interessi corporativi o inimicizie locali. Tra gli esportatori ebraico-polacchi di prodotti agricoli e i ricchi importatori ebrei di Lipsia, Francoforte e Amburgo si strinsero saldi legami. Gli Ebrei di corte, come alcuni di questi magnati erano chiamati, si misero in evidenza come un gruppo relativamente libero dal controllo rabbinico e comunitario ebraico e con autonoma facoltà di accedere alle cariche non ebraiche.

L'agiatezza degli Ebrei di corte, la relativa facilità con cui potevano accedere ai vertici cristiani e l'esempio dei sefarditi acculturati di Amburgo e di altre località nell'Europa centrale e occidentale spinsero diversi ashkenaziti ad uniformarsi a modelli sociali sefarditi e perfino non ebraici. In alcuni agiati circoli ebraici tedeschi erano comuni, agli albori del XVIII secolo, le lezioni di danza, lo studio della lingua francese e perfino l'usanza di radersi la barba. In quegli stessi circoli gli Ebrei polacchi erano spesso additati per la loro superstizione e la loro inferiorità culturale.

Le distinzioni tra Ebrei polacchi ed Ebrei tedeschi rimasero tuttavia sfumate fino alla fine del XVIII secolo, che vide la diffusione dell'Illuminismo e di diversi movimenti di emancipazione. Questa essenziale instabilità si rispecchiava, ad esempio, nell'ascesa di Ya'aqov Emden e Yonatan Eibschutz, le due eminenti figure rabbiniche al centro della più clamorosa battaglia polemica ebraica del XVIII secolo, che animò le principali comu-

nità ebraiche dell'Europa centrale e orientale. L'unità culturale fu altresì evidente nella reazione degli Ebrei ashkenaziti intorno al 1660 alla nuova predicazione di Shabbetai Ṣevi che, presentatosi come il Messia, fu accolto con il più fervido entusiasmo dagli Ebrei sefarditi ma fu sostenuto, secondo Gershom Scholem, da buona parte del mondo ebraico europeo. [Vedi *SHABBETAI ṢEVI*].

La conversione di Shabbetai Ṣevi all'Islam nel 1666 portò alla disgregazione del movimento e alla sua rinascita su scala ridotta in una rete di sette segrete. In Podolia, da questa rete shabbatiana emerse nella seconda metà del XVIII secolo il movimento frankista che riscosse il consenso di una minima parte degli Ebrei, e il cui capo carismatico, Ya'aqov Frank (1726-1791), si convertì infine al Cristianesimo insieme con circa seicento seguaci a seguito di forti pressioni. Gli insegnamenti di Ya'aqov Frank, una combinazione di eclettica fede qabbalistica e viva ambizione per il potere terreno, ebbero un impatto limitato fuori dai confini della Polonia quando Frank si recò a Brno, Offenbach e in altre città dell'Europa centrale negli ultimi anni della sua vita. La setta rappresentava agli occhi degli Ebrei, poveri o ricchi che fossero, un percorso sincretistico verso un mondo meno isolato e di più ampio respiro.

Hasidismo. In contrasto con il Frankismo, il movimento hasidico, anch'esso sviluppatosi in Podolia, si diffuse gradualmente fuori dai confini dell'Ucraina dopo la morte del suo fondatore Yisra'el ben Eli'ezer (1700-1760), noto come il Besht, e si guadagnò un valido appoggio in Polonia, Bielorussia e in minor misura in Lituania. Del tutto privo delle tendenze cristologiche che avevano conciliato al movimento frankista il favore di molti Ebrei colti, lo Hasidismo sposava concetti qabbalistici richiamandosi ad aneliti spirituali destati nella collettività ebraica dai movimenti mistici eretici, e al tempo stesso vanificava gli effetti dei potenziali elementi sovversivi di cui la Qabbalah lurianica si faceva portatrice.

Il concetto di *devequt* (devozione a Dio), per esempio, era privato dallo Hasidismo delle sue caratteristiche cosmiche ed elitarie per integrarsi in una struttura aderente alle esigenze terrene. Lo Hasidismo si fece promotore di una strategia secondo la quale gli Ebrei potevano concentrarsi su problematiche prosaiche e persino palesemente profane per maturare ed elevarsi spiritualmente. Gli elementi cosmici presenti nella Qabbalah lurianica divennero punti di riferimento individuali nella psicologia della fede e del pentimento.

In virtù del suo taglio moderato, la dottrina hasidica riscosse consensi persino tra i rabbini avvezzi al misticismo. Soltanto marginali furono invece le innovazioni in tema di *halakhah*: l'introduzione di un coltello più affilato per la macellazione rituale (forse per imporre il controllo hasidico in una sfera fondamentale della vita comunitaria) e di alcune variazioni liturgiche, quali l'impiego della liturgia lurianica e una visione meno puntigliosa quanto ai tempi canonici tradizionalmente dedicati alla preghiera. Del resto, anche se è stato inteso da alcuni interpreti moderni come una forma democratizzata di Ebraismo, lo Hasidismo non ha effettivamente promosso alcun programma sociale, e in definitiva non si è conciliato il favore degli artigiani residenti nei centri urbani, che erano all'epoca i critici più severi dell'autorità comunitaria ebraica. Tra i primi e più fervidi propugnatori dello Hasidismo troviamo gli Ebrei delle campagne, in particolare gli affittuari di terre, che lamentavano la scarsa tutela assicurata loro dai *qehalim* quanto al tradizionale diritto di *ḥazaqah* (difesa dalla concorrenza) e spesso trovavano negli *ḥasidim* garanzie per i propri interessi. In questo senso il declino delle istituzioni comunitarie diede impulso al movimento, che plausibilmente non avrebbe conosciuto una diffusione tanto rapida e capillare – nel 1800 quasi la metà degli Ebrei dell'Europa orientale trovava asilo sotto il suo vessillo – se i consigli di Polonia e Lituania non fossero stati soppressi per decreto statale nel 1764. Quando si trovò ad affrontare l'offensiva di rappresentanti carismatici della comunità, come avvenne in Lituania con Eliyyahu ben Shelomoh Zalman, detto il Gaon di Vilna (1720-1797), l'impeto dello Hasidismo subì una fase di temporaneo stallo.

Piuttosto che proporre una nuova chiave egualitaria nella vita religiosa ebraica, lo Hasidismo esplicò la propria vena innovatrice promuovendo una nuova *élite* privilegiata distinta dai tradizionali eruditi rabbinici come dagli asceti qabbalistici. Il *ṣaddiq* hasidico costruiva un legame tra il maestro qabbalistico e il popolo ebraico sottolineando la sua responsabilità nei confronti della comunità (in contrasto con l'ascetismo dei qabbalisti). Il XVIII secolo fu testimone di un violento declino dell'autorità rabbinica. Il sentimento popolare ebraico, piuttosto che estraniarsi dai rabbini a causa del loro volontario isolamento culturale, ne criticava l'incapacità di tenere fede ai princìpi austeri e ancora assai diffusi che essi avevano propugnato.

Haskalah. Nelle regioni di lingua tedesca si affermò in quella stessa epoca una *élite* culturale di matrice occidentale. Essa si informò alla concezione di Stato come entità laica piuttosto che cristiana (idea di cui si erano fatti portavoce gli assolutisti illuminati); al sistema scolastico obbligatorio introdotto in Austria (iniziativa che ebbe breve durata); al concetto illuministico di società neutrale ove le differenze religiose divenivano irrilevanti o quanto meno subordinate a diversi fattori; e alla Rivoluzione Francese, che emancipò gli Ebrei francesi nel

1791. La maggior parte degli Ebrei dell'Europa centrale, soprattutto dopo la spartizione della Polonia (1772-1795), che sancì l'annessione della Galizia all'Austria e della regione di Poznan alla Prussia, parlava jiddish e professava un culto tradizionale, caratteristiche che si conservarono inalterate fino alla metà del XIX secolo. La nuova *élite* «illuminata» costituitasi in questa fase individuò invece la priorità dei sensi come fonte di conoscenza, la fondamentale importanza dell'esistenza terrena e una nuova valutazione dei rapporti tra religione e Stato. Quale figura di spicco dell'Illuminismo ebraico tedesco, Mosè Mendelssohn (1729-1786) ascriveva all'Ebraismo (piuttosto che al Cristianesimo) la capacità di uniformarsi ad un nuovo ordine concepito sulle basi della verità naturale, del razionalismo e di una chiara distinzione tra le funzioni e gli strumenti della Chiesa e dello Stato.

Gli Ebrei in Russia. Lo Stato prussiano non sconfessò l'autonomia ebraica teorizzata da Mendelssohn, ma in Austria, Francia e persino in Russia (seppure in maniera ambigua) l'unità della società ebraica fu seriamente minacciata dall'indifferenza e talvolta dall'ostilità delle autorità governative. La Russia aveva impedito nuovi insediamenti ebraici ancor prima della spartizione della Polonia, anche se intorno alla fine del XVIII secolo ospitava circa ottocentomila Ebrei. Mancavano nel regime la volontà, e forse la facoltà, di integrare gli Ebrei nelle categorie sociali esistenti e la fiducia in una possibile assimilazione degli Ebrei; si temeva invece che gli Ebrei avrebbero esercitato un influsso deleterio sulla popolazione rurale russa. Queste preoccupazioni portarono alla definizione di una vasta area nella quale agli Ebrei era permesso vivere, chiamata Zona di Insediamento, che comprendeva le quindici province della Lituania, la Bielorussia, l'Ucraina e la cosiddetta Nuova Russia (regione sul litorale settentrionale del Mar Nero e del Mar d'Azov). Gli Ebrei erano liberi di vivere anche nelle dieci province della Polonia centrale, che formalmente non erano comprese nella Zona. Alla fine del XIX secolo, gli Ebrei rappresentavano in media il 12 per cento della popolazione (e spesso la maggioranza della popolazione urbana) in questo settore della Russia occidentale e sudoccidentale. La classificazione degli Ebrei come *inorodtsy* (nel 1835), categoria legale creata in origine per le primitive tribù nomadi semiautonome stanziate alla periferia dell'impero, mise in risalto la loro posizione sostanzialmente anomala nel diritto russo, da quando il regime abolì i *qehalim* poco più tardi, nel 1844. In verità, nonostante gli occasionali interventi attuati dalle autorità governative per assimilare gli Ebrei russi, il regime seguitò a nutrire una costante preoccupazione (più o meno profonda a seconda delle circostanze) per il loro irriducibile separatismo.

Le intromissioni dello Stato russo nella vita comunitaria degli Ebrei ebbero scarsa portata fino agli anni '40 del XIX secolo. Anche dopo la soppressione del *qahal*, seguitò a funzionare un distinto sistema giudiziario ebraico e molti dei compiti propri del *qahal* furono deputati ad altri organismi rappresentativi della comunità ebraica (sebbene l'autonomia ebraica fosse ora sottoposta al controllo municipale). La comunità ebraica russa conobbe nel corso del secolo una rapida crescita, fino a contare quattro milioni di persone intorno al 1880; nonostante la massiccia migrazione verso l'occidente avvenuta nello stesso periodo, nel 1897 annoverava oltre cinque milioni di persone. Il rapido incremento demografico, la discriminazione legale a cui gli Ebrei russi erano sottoposti e l'inerzia di quei settori dell'economia russa nei quali trovava impiego la gran parte degli Ebrei furono fattori determinanti per la definitiva politicizzazione della comunità e diedero impulso alle tendenze migratorie tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo. All'alba del XX secolo, più del 40 per cento dei quaranta milioni che costituivano la popolazione ebraica mondiale viveva nell'impero russo; in tutta l'Europa orientale, comprese la Galizia e la Prussia orientale, si contavano sette milioni e mezzo di Ebrei.

La rapida urbanizzazione e la trasformazione economica di cui il XIX secolo fu testimone scossero le fondamenta della vita sociale ed economica degli Ebrei russi. Le ripetute espulsioni dai villaggi, i provvedimenti contro gli osti ebrei delle zone rurali e la concentrazione del commercio di liquori (che prima della spartizione dava lavoro al 30 per cento circa degli Ebrei polacchi) nelle mani di pochi imprenditori benestanti svolsero un ruolo importante nel processo di urbanizzazione della comunità. Il piccolo commercio conobbe d'altra parte una recessione per la graduale scomparsa delle fiere, la nascita dei mercati permanenti e la politica governativa contro il contrabbando. La costruzione di linee ferroviarie indebolì inoltre la posizione di importanti centri commerciali e bancari, che si videro aggirati dalle ferrovie. La crisi del settore commerciale originò un sovraffollamento in altri settori come l'artigianato, che impegnò gli Ebrei soprattutto nella produzione di indumenti e calzature.

Al tempo stesso, lo sviluppo dei trasporti, i rinnovati sforzi per lo sfruttamento della fertile steppa ucraina e la costruzione di importanti porti per l'esportazione di grano (tra i quali si segnalava Odessa), ove gli Ebrei svolgevano importanti ruoli economici, favorirono l'affermazione di un ceto di imprenditori e mercanti Ebrei. Gli Ebrei apportarono sostanziali contributi nella produzione industriale (in particolare a Bialystok e Łódź), nel commercio dello zucchero (introducendo rivoluzio-

narie tecniche di compravendita) e nella costruzione di linee ferroviarie. Nel 1851 la corporazione che riuniva i più ricchi mercanti russi era costituita per il 20 per cento da Ebrei, benché la comunità ebraica costituisse appena il 2-3 per cento della popolazione russa nel suo complesso.

Organi di amministrazione della comunità ebraica. In assenza di un organismo rappresentativo degli Ebrei russi che godesse di un riconoscimento ufficiale (se si eccettuano le delegazioni ebraiche che il regime sporadicamente convocava e successivamente le remissive consulte rabbiniche), complicazioni e responsabilità furono in gran parte deputate a *qehalim* e associazioni private. L'autorità dei *qehalim* fu minacciata da uno statuto del 1827, che imponeva il servizio di leva agli Ebrei e demandava gli oneri dell'arruolamento a funzionari del *qahal* locale. Questo provvedimento originò una concatenazione di abusi: esenzione per i ricchi, arruolamento forzato per i poveri, coscrizioni di giovani talvolta men che dodicenni i quali, una volta reclutati e incorporati nell'esercito, erano soggetti a forti pressioni perché si convertissero all'ortodossia russa. In Podolia come a Minsk, Mogilev e altrove divamparono proteste da parte degli Ebrei contro l'oligarchia del *qahal*, e la *élite* rabbinica – i cui studenti nella *yeshivah* fruivano di esenzioni garantite dai funzionari della comunità – si dimostrò perlopiù cieca di fronte a questi abusi, che sminuirono ancor più il consenso popolare nei suoi confronti.

Haskalah russa. Nel XIX secolo gli Ebrei russi conservavano comunque un orientamento tradizionale. In Russia lo spazio concesso all'acculturazione era scarso, il carattere multietnico dell'impero limitava l'assimilazione e il sentimento antiebraico seguitava a permeare ambienti liberali e conservatori senza distinzione. Ciò nonostante la costituzione ad opera dello Stato negli anni '40 e '50 del XIX secolo di una rete di scuole ove erano insegnate tematiche laiche ed ebraiche, le tendenze liberali della politica governativa (e la conseguente emancipazione dei servi della gleba) sotto il regno di Alessandro II (1855-1881), fonte di nuove speranze per la popolazione ebraica, e l'esempio di cultura che giungeva dal mondo ebraico dell'Europa centrale ed occidentale favorirono in Russia la nascita di una Haskalah, o movimento illuminista ebraico. La Haskalah privilegiava quegli aspetti della vita ebraica che i non ebrei presumibilmente consideravano positivi: la purezza della lingua ebraica in cui la Bibbia era scritta, la stabilità della vita familiare ebraica, la competenza finanziaria degli Ebrei, il loro passato di popolazione agricola e l'eredità filosofica dell'Ebraismo. D'altro canto il movimento denunciava aspetti della vita contemporanea ebraica che si ponevano in contrasto con le credenze della società comune (e probabilmente con il carattere originario dell'Ebraismo), come la speculazione mistica, il dispregio per gli studi laici e l'ignoranza della lingua locale.

In contrasto con gli esponenti dell'Illuminismo ebraico tedesco dei decenni successivi alla morte di Mosè Mendelssohn, i *maskilim* (Ebrei che aderivano agli obbiettivi della Haskalah) russi auspicavano che gli Ebrei si rendessero ben accetti ai loro vicini senza perdere il proprio specifico carattere sociale o religioso. A loro giudizio l'Ebraismo doveva essere rettificato ma non totalmente depauperato delle sue peculiari tendenze. Il movimento illuminista ebraico favorì iniziative volte a promuovere una letteratura profana ebraica e pubblicazioni periodiche di carattere laico, nonché nuove forme di istituzioni filantropiche e assistenziali, ed ebbe più tardi un influsso determinante sui movimenti nazionalisti e socialisti ebraici. La sua attenzione per gli studi laici favorì infine (specialmente dopo gli anni '70 del XIX secolo) un rapido incremento numerico degli Ebrei impiegati nelle scuole laiche ebraiche come nelle scuole russe.

Musar. Il movimento Musar fu una risposta alle tendenze modernizzatrici all'interno del campo tradizionale. In esso assumeva grande importanza l'autodisciplina (retaggio del popolare sistema di Eliyyahu ben Shelomoh Zalman, che considerava lo straordinario studio della Torah più importante persino dell'adempimento delle *miṣwot*), ma il fondatore del movimento, Yisra'el Salanter (1810-1883), si fece promotore di un sistema educativo in cui meditazione comunitaria e introspezione si integravano nel tradizionale *curriculum* talmudico. In quello stesso periodo furono fondate in Lituania alcune *yeshivot* abbastanza organizzate e prestigiose per fronteggiare le incursioni della Haskalah e dell'istruzione laica. Figure rabbiniche carismatiche, tra cui spicca il nome di Yisra'el Me'ir Kagan (noto come lo Ḥafeṣ Ḥayyim, 1838-1933), seguitarono ad incarnare i più alti ideali della comunità in virtù della loro personale pietà, umiltà e devozione allo studio.

Integrazione ed emancipazione. Nel XIX secolo gli Ebrei tedeschi e austriaci – con la principale eccezione degli Ebrei di Galizia – fecero il loro effettivo ingresso nella classe media, abbandonarono lo jiddish per il tedesco e produssero le ideologie della riforma e della neo-ortodossia, che minimizzavano o ricusavano aspetti dell'Ebraismo considerati sacrosanti in Europa orientale. Con il *Toleranzpatent* (1782), Giuseppe II tentò di costituire un sistema normativo contro il separatismo ebraico, aprendo nello stesso tempo nuove frontiere economiche e culturali per alcuni Ebrei. In Germania la lunga e polemica discussione che si aprì in merito alla possibilità di una emancipazione degli Ebrei diede

alla piccola comunità ebraica locale (che nel 1871, quando l'emancipazione era ormai una realtà effettiva, costituiva circa l'1,75 per cento della popolazione totale) nuova visibilità e una particolare sensibilità per i capricci dell'opinione pubblica. Nel 1815, in Prussia, avevano di fatto conquistato l'emancipazione 58.000 Ebrei su un totale di 124.000; in altre zone della Germania le restrizioni relative all'impiego nel settore pubblico e privato e le limitazioni dei permessi di soggiorno furono abolite, o quanto meno radicalmente trasformate, entro gli anni '50. In realtà, i tumulti del 1848 furono seguiti da nuovi provvedimenti restrittivi in Austria e in Baviera, accompagnati inoltre da un nuovo argomento antisemita che identificava gli Ebrei con le caratteristiche più dirompenti e oppressive della società moderna.

In Galizia, dove nel 1900 vivevano più di 800.000 su un totale di 1.200.000 Ebrei austriaci, l'85 per cento della popolazione ebraica, secondo un resoconto, viveva in condizioni al di sotto della media e lavorava come agente commerciale, oste e piccolo prestatore di denaro. Ciò nonostante la maggioranza degli Ebrei tedeschi, che fino alla metà del XIX secolo aveva concentrato i propri sforzi nel piccolo commercio, in piccole attività di vendita al minuto e nel settore artigiano, entro il 1871 era entrata a far parte della media e medio-alta borghesia. La più tangibile testimonianza della loro mobilità sociale era rappresentata dalla scomparsa dei *Betteljuden* (molti dei quali erano emigrati negli Stati Uniti), che alla fine degli anni '30 costituivano, insieme con braccianti e domestici, una percentuale tra il 15 e il 20 per cento della popolazione ebraica tedesca. Gli Ebrei tedeschi continuarono a concentrarsi su un gruppo di attività, ma ora queste erano la vendita all'ingrosso, il commercio, il mercato monetario, le professioni e il giornalismo.

Nascita del movimento riformato. Gli sforzi di integrazione degli Ebrei tedeschi diedero origine a teorie di riforma religiosa che accettavano la diminuzione dei tratti nazionali dell'Ebraismo ormai accolti dalla società comune per accentuare quegli aspetti dell'Ebraismo stesso che tendevano maggiormente alla sintesi culturale. Abraham Geiger (1810-1874), il principale esponente del movimento riformato in Germania, riconduceva l'Ebraismo entro i binari di un processo storico evolutivo, e asseriva che ogni generazione doveva determinare autonomamente la rilevanza contingente delle diverse pratiche e concezioni religiose. Geiger identificava nel monoteismo e nell'insegnamento dei profeti il messaggio fondamentale che aveva caratterizzato l'Ebraismo nel corso dei secoli e costituiva la base del suo sistema morale. Operando un radicale distacco rispetto alla tradizionale interpretazione del *galut*, Geiger giudicava positivamente la dispersione degli Ebrei, dal momento che essa facilitava agli Ebrei il compito di diffondere gli insegnamenti universali della loro fede. Questa insistenza sul concetto di missione permetteva di giustificare l'ininterrotta peculiarità ebraica e aiutava a rinsaldare, benché in un contesto sostanzialmente modificato, i tradizionali assunti di specificità ed elezione ebraiche. I princìpi fondamentali dell'Ebraismo riformato furono elaborati nel corso di una serie di congressi rabbinici tenutisi negli anni '40 del XIX secolo, e queste consultazioni costituirono il culmine di un lungo periodo durante il quale il movimento riformato aveva introdotto radicali modifiche del *curriculum* scolastico tradizionale ebraico, nonché del culto e della dignità sinagogale.

Nascita del movimento ortodosso. La risposta di Mosheh Sofer (Ḥatam Sofer, 1762-1839) di Pressburg (odierna Bratislava), figura autorevole del mondo ebraico, all'apparizione della riforma è sintetizzata nella sua concisa ed efficace espressione «Ḥadash asur min ha-torah» («ogni innovazione è proibita dalla Torah»), che denunciava gli effetti deleteri che ogni cambiamento avrebbe potuto esercitare sull'Ebraismo. Un esplicito invito a discostarsi dalle comunità della Germania, animate sempre più spesso da ideali riformati, fu rivolto agli Ebrei tradizionalisti da numerosi rabbini ortodossi, segnatamente da Samson Raphael Hirsch (1808-1888), che suffragava la matrice universale dell'Ebraismo riaffermando allo stesso tempo la tradizionale fedeltà alle *miṣwot*, che non doveva conoscere compromessi. In Germania e altrove in Europa, l'Ebraismo tradizionale prese ad impiegare gli strumenti – e nel caso di Hirsch anche la terminologia – in uso nella società comune laicizzata per combattere il movimento riformato; nacquero così pubblicazioni e partiti politici di stampo ortodosso. Il primo partito ispirato a questo orientamento fu fondato in Ungheria nel 1867.

Acculturazione e risposte all'antisemitismo. L'acculturazione degli Ebrei europei sminuì in verità il peso che le preoccupazioni ebraiche esercitavano nella vita di molti Ebrei, ma anche fornì a un mondo ebraico sempre più occidentalizzato nuovi e sofisticati strumenti con cui promuovere gli interessi ebraici. I liberali e in misura minore i radicali ebrei rivestirono un ruolo di primo piano durante le rivoluzioni del 1848, contrariamente a quanto era avvenuto nel 1789 per gli Ebrei francesi, che avevano assunto un atteggiamento politico passivo; la creazione di una stampa ebraica assai diversificata in gran parte pubblicata nelle lingue europee è una conferma ulteriore della tendenza degli Ebrei occidentalizzati a impiegare nuovi e innovativi mezzi per promuovere la causa ebraica.

L'assimilazione ebraica, il cui obiettivo era la fusione degli Ebrei nella cultura maggioritaria, fu più realizza-

bile in insediamenti ove gli Ebrei rappresentavano una percentuale esigua della popolazione all'interno di vaste aree urbane; laddove l'acculturazione trovava ampia diffusione scontrandosi però con l'antisemitismo predominante, la promozione dell'integrazione sociale era ostacolata. Una crescita accelerata dell'antisemitismo in società dove gli Ebrei avevano conosciuto una notevole acculturazione produsse spesso un incremento delle conversioni. In Prussia le conversioni degli Ebrei furono in media 145 ogni anno tra il 1880 e il 1884; mentre, sulla scia dell'agitazione antisemita dell'ultimo decennio del secolo, il loro numero raddoppiò fino a 349 tra il 1895 e il 1899.

Quanto alle comunità ebraiche minori dell'Europa occidentale e settentrionale, circa 35.000 Ebrei vivevano in Inghilterra negli anni '50 del XIX secolo, 80.000 in Francia, 52.000 in Olanda (negli anni '40), 64.000 in Belgio e meno di 1.000 in Svezia. In Francia e Inghilterra la presenza ebraica era concentrata nelle principali città (processo iniziatosi in Inghilterra prima che in Francia). In entrambi gli Stati, nonostante l'emancipazione degli Ebrei francesi avesse preceduto di oltre mezzo secolo l'ingresso degli Ebrei inglesi nella Camera dei Comuni (1858), l'acculturazione precedette la completa abrogazione di ogni restrizione nei confronti della comunità ebraica. Un'altra caratteristica comune al mondo ebraico inglese e francese era l'assenza di settarismo; nelle due comunità gli orientamenti riformati furono infatti assorbiti o neutralizzati dalle istituzioni religiose dominanti, smarrendo così la propensione settaria tipica dell'Ebraismo tedesco. L'assorbimento della maggio parte degli Ebrei inglesi e francesi nelle file della borghesia entro la fine del XIX secolo assecondò una visione personale dell'identità ebraica, che fu alla fine contestata dai flussi migratori provenienti dall'Europa orientale. Tra il 1881 e il 1914 la popolazione ebraica inglese, grazie soprattutto all'immigrazione degli Ebrei russi, aveva visto crescere il proprio numero da 65.000 a 300.000 persone. Trentamila immigrati si stabilirono a Parigi nello stesso periodo (in gruppi particolarmente numerosi dopo il 1905), introducendo nell'ambiente ebraico urbano occidentale una dimensione etnica prima sconosciuta. Tra il 1881 e il 1924 circa 2.500.000 di Ebrei originari dell'Europa orientale (perlopiù russi) emigrarono verso occidente; due terzi di questi lasciarono le proprie case tra il 1903 e il 1914 e la gran parte degli immigrati si diresse verso gli Stati Uniti. Il 10-15 per cento circa si stabilì in Europa centrale e occidentale. Gli Ebrei russi in particolare emigrarono in gran numero a causa dell'oppressiva legislazione zarista degli anni '80 e '90, della riduzione delle prospettive economiche, e spesso delle voci esagerate sulle opportunità economiche del mondo occidentale.

Gli immigrati ebrei dell'Europa orientale divennero lo speciale obiettivo d'attacco da parte del movimento antisemita scoppiato nell'Europa occidentale e centrale alla fine del XIX secolo. Questo movimento era il prodotto di una generale reazione antiliberale che sosteneva il conservatorismo romantico nei confronti del costituzionalismo, dell'economia fondata sul libero mercato e della libertà di parola e riunione. L'antisemitismo (il termine fu coniato negli anni '70) offriva un bersaglio in apparenza credibile per un'ampia gamma di frustrazioni economiche e sociali. La sua letteratura impiegava una terminologia laica (e spesso scientifica) piuttosto che religiosa, e talvolta, come nel caso dell'opera *La France juive* (1886) di Edouard Adolphe Drumont, si rifaceva a un'ideologia di sinistra per denunciare l'illegittimità della ricchezza e della posizione che gli Ebrei detenevano. In Germania e Austria sorsero influenti partiti antisemiti. Secondo la definizione di Shulamit Volkov, l'antisemitismo divenne un codice culturale a cui si uniformarono i diversi gruppi che propugnavano valori come il nazionalismo militante, l'espansionismo imperialista, il razzismo, l'anticolonialismo, l'antisocialismo e la deferenza verso i governi autoritari.

La rapida affermazione del movimento antisemita costrinse alcune figure autorevoli del mondo ebraico europeo a riconsiderare le proprie strategie comunitarie e politiche. In Germania nacque così nel 1893 il Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glauben, che si discostò dalla tradizionale posizione di Mendelssohn sia promuovendo una risposta palesemente ebraica (termine qui contrapposto a concetti come filosemita, liberale e laico) all'antisemitismo, sia sostenendo fermamente che la causa ebraica dovesse essere fatta conoscere e difesa nei tribunali. In Russia, come nel mondo occidentale, prima degli anni '80 la politica ebraica era considerata fondata interamente sulla benevolenza dei non ebrei e il suo obiettivo era l'incoraggiamento dell'emancipazione ebraica. Dopo i *pogrom* del 1881-1882 si fece strada una nuova concezione, ben sintetizzata nel titolo dell'opera *Auto-Emancipation* (1882), scritta dal medico di Odessa Leon Pinsker, che esortava gli Ebrei ad abbandonare ogni sforzo che mirasse ad una integrazione nella società dominante per costruire un nuovo sistema fuori dai confini russi. Nello stesso periodo si affermò un nuovo tipo di *leader* ebreo russo: giovane e integrato (almeno parzialmente) nella società russa, che entrò in competizione con i magnati della comunità di San Pietroburgo e con l'*élite* rabbinica.

Sionismo. Videro la luce in questo periodo due importanti correnti ideologiche: il Sionismo e il socialismo ebraico. Il Sionismo traeva le proprie componenti e la propria vitalità dall'Europa orientale; fu tuttavia un giornalista austriaco, Theodor Herzl (1860-1904), colui

che conferì a questo ristretto movimento di origine russa statura e riconoscimento internazionale negli anni '90 e agli albori del XX secolo. Il principale avversario sionista di Herzl fu l'intellettuale di Odessa Asher Ginsberg (meglio noto come Aḥad ha-'Am, 1856-1927), che elaborò per il Sionismo un valido apparato ideologico seguendo un'impostazione assai lontana dal pensiero di Herzl. Secondo la prospettiva di Herzl, se il movimento sionista avesse promosso la costituzione di una patria ebraica, l'ascesa dell'antisemitismo avrebbe conosciuto un brusco arresto, si sarebbe determinata una ripresa della produttività ebraica in campo economico e una rinnovata stabilità per gli Ebrei in tutto il mondo (come pure per l'ordinamento liberale, che conosceva allora serie minacce). Ginsberg interpretava invece il Sionismo come una struttura che avrebbe permesso agli Ebrei di assimilare i valori occidentali senza che ad essi fosse subordinata l'identità ebraica; e metteva in risalto i benefici culturali che sarebbero derivati dalla ricostruzione di una patria ebraica in Palestina, attribuendo per contro scarso rilievo agli immediati risvolti economici.

Socialismo ebraico. Un secondo movimento politico ebraico accentuò la necessità di trasformare la Russia stessa – un obiettivo che anche i sionisti russi alla fine fecero proprio nella definizione della piattaforma di Helsinki (1906) – e la Lega generale dei lavoratori socialisti ebrei, fondata nel 1897, tracciò una linea di congiunzione tra l'ideologia nazionalista e il marxismo. Il consenso nei confronti del socialismo ebraico, particolare non sorprendente, si moltiplicava in momenti di fervore rivoluzionario per declinare rapidamente in periodi di relativo equilibrio. Ma l'eroismo dei rivoluzionari ebrei, che costituirono gruppi di autodifesa in occasione dei *pogrom*, la loro partecipazione a iniziative filantropiche di ampio respiro e persino il carattere cospirativo dell'organizzazione interna proiettarono su di loro un'ombra di leggendario rispetto nella Zona di Insediamento.

La prima guerra mondiale e le sue conseguenze. La guerra aprì in un primo tempo uno scenario particolarmente sfavorevole per l'attività politica degli Ebrei, ma fu seguita, per ironia della sorte, da una serie formidabile di vittorie diplomatiche, dovute a figure carismatiche del mondo ebraico, e dalla nascita di un nuovo e in apparenza più incoraggiante ordine politico. La Rivoluzione russa del 1917 rovesciò il regime imperiale ed emancipò gli Ebrei russi; la dichiarazione Balfour, emanata dal governo britannico in quello stesso anno, rappresentò il primo concreto successo diplomatico del Sionismo, e divenne un punto essenziale nella strategia del movimento fino alla costituzione dello Stato di Israele nel 1948. La ratifica di garanzie internazionali a tutela dei diritti delle minoranze nazionali nei nuovi Stati dell'Europa centro-orientale (insieme con la Romania prima della guerra) fu in gran parte frutto delle manovre diplomatiche dei *leader* ebrei inglesi e americani. L'evacuazione in massa di centinaia di migliaia di Ebrei galiziani e russi nel 1914-1915 (quelli russi furono evacuati in condizioni particolarmente degradanti) diedero agli Ebrei una grande visibilità, che trovò ulteriore riscontro per la cospicua percentuale di abitanti ebrei nelle regioni dove la guerra si era in gran parte combattuta. Errate valutazioni della forza e delle dimensioni dell'influenza ebraica (supposizioni che conobbero notorietà planetaria dopo la prima guerra mondiale, con la diffusione dell'opuscolo antisemita *I Protocolli dei Savi di Sion*) aiutarono gli Ebrei a ottenere importanti concessioni politiche. La dichiarazione Balfour, con la quale il governo britannico si faceva patrocinatore delle aspirazioni sioniste in Palestina, fu in parte conseguenza delle valutazioni degli Alleati, che consideravano il sostegno degli Ebrei russi (e americani) essenziale per sostenere lo sforzo bellico. La liberalizzazione nel 1915 delle restrizioni domiciliari cui gli Ebrei erano soggetti in Russia era il frutto dell'erronea convinzione che i prestiti occidentali controllati dagli Ebrei sarebbero stati negati alla Russia se questa continuava ad essere vista come brutalmente antisemita. Il sostegno occidentale ai diritti delle minoranze nazionali nell'Europa centro-orientale conobbe particolare incremento come conseguenza dei *pogrom* verificatisi in Ucraina nel 1918-1919, nel corso dei quali furono assalite più di cinquecento comunità ebraiche e furono uccisi circa settantamila Ebrei. Lo sforzo dei Bolscevichi – i quali nel novembre del 1917 avevano rovesciato il governo liberale antizarista, che aveva esercitato il potere in Russia dalla caduta dei Romanov avvenuta all'inizio di quello stesso anno – per sedare i disordini antiebraici e rintuzzare il movimento separatista ucraino ottenne loro un ampio (pur se talvolta equivoco) sostegno tra gli Ebrei russi.

Il nuovo governo dei Soviet associava l'antisemitismo con il reazionario regime zarista e lo contrastò con veemenza, ma anche il Bolscevismo rigettava le richieste ebraiche di un riconoscimento nazionale sulla base della sua dichiarazione ufficiale a proposito del nazionalismo delle minoranze, *Il marxismo e la questione nazionale* (1913). Nondimeno le specifiche esigenze culturali e, implicitamente, anche nazionali degli Ebrei ebbero il riconoscimento del regime, interessato a consolidare il sostegno ebraico. L'attività culturale laica in jiddish fu incoraggiata; la lingua ebraica fu bandita come espressione della società borghese e le istituzioni e i funzionari religiosi subirono vessazioni di ogni tipo. A partire dagli inizi degli anni '30 anche l'editoria, la ricerca e l'attività pedagogica in jiddish subirono delle

restrizioni. Nello stesso periodo, la popolazione ebraica dell'Unione Sovietica nel suo complesso – che contava circa tre milioni di persone nel 1926 – beneficiò dello sviluppo economico, affrontò un processo di urbanizzazione (e si concentrò infine a Mosca, Leningrado e in poche altre grandi città) e fu integrata, nonostante la presenza di un residuo antisemitismo popolare e istituzionale, nel proletariato industriale, nell'apparato burocratico, nelle categorie professionali e negli ambienti scientifici.

Nel periodo interbellico, gli Ebrei polacchi (poco meno di 2.900.000 persone nel 1921, il 10,5 per cento della popolazione complessiva) affrontarono un processo di acculturazione diverso da quello degli Ebrei sovietici. Devastata dalla guerra e isolata dai suoi mercati naturali e dalle fonti di energia dopo la nuova definizione dei confini, la Polonia intraprese dopo la guerra un lento sviluppo economico fino al 1929 conoscendo una violenta recessione negli anni '30. La situazione economica depressa della Polonia rafforzò un diffuso nazionalismo intransigente che persuase molti Polacchi a considerare gli Ebrei, in quanto propugnatori di una fede nemica del Cristianesimo, come ospiti sgraditi in Polonia. Soprattutto dopo il 1936, la xenofobia nazionalista, l'antisemitismo appoggiato dalla Chiesa e il declino economico contribuirono a ispirare nei Polacchi di ogni credo politico la convinzione che una politica antiebraica fosse una crudeltà necessaria. Circa un terzo degli Ebrei polacchi manteneva un profilo religioso ampiamente tradizionale e promuoveva gli interessi ortodossi con tenacia e qualche sofisticazione. L'acculturazione ebraica si rifletteva inoltre nella crescita della cultura ebraica laica e in diversificate iniziative politiche di matrice sionista e socialista, che assunsero forme diverse in varie regioni della Polonia, della Galizia, della Polonia centrale e della Lituania-Bielorussia.

L'Olocausto. I circa 600.000 Ebrei tedeschi (che costituivano quasi l'1 per cento della popolazione complessiva nei primi anni '20) erano in gran parte ben integrati nel ceto medio, benché un quinto della popolazione ebraica avesse origini straniere e mantenesse un profilo occupazionale meno favorevole. Il sentimento antisemita – che aveva raggiunto punte di inaudita ferocia nel periodo immediatamente successivo alla prima guerra mondiale, quando ampi segmenti della popolazione imputavano l'inaspettata sconfitta alla slealtà degli Ebrei – fu marginalizzato durante il periodo di prosperità economica tra il 1923 e il 1929. L'antisemitismo ritrovò un vasto consenso con l'inizio della depressione su scala mondiale. Quando Hitler fu nominato Cancelliere nel 1933, gli Ebrei tedeschi vennero gradualmente isolati dalla società comune, e incontrarono crescenti difficoltà in ambito lavorativo; coloro che non riuscirono ad espatriare entro il 1939 furono infine deportati e costretti a lavorare fino alla morte o gassati in campi di lavoro e di sterminio. L'invasione della Polonia ad opera delle truppe tedesche determinò l'isolamento della cospicua comunità ebraica locale; nelle altre regioni dell'Europa occidentale e centro-orientale occupate o controllate dai nazisti, gli Ebrei furono confinati nei ghetti, conobbero fame e violenza e furono infine destinati ai campi di sterminio. Oltre un milione di Ebrei sovietici fu ucciso dalle unità mobili naziste durante l'invasione tedesca del 1941; l'introduzione nel 1942 di efficienti strumenti per lo sterminio di massa permise la costruzione di numerosi campi di concentramento, espressamente pensati per trucidare gli Ebrei di tutta l'Europa. Nel corso della seconda guerra mondiale, circa 6 milioni di Ebrei furono uccisi nell'Olocausto nazista: 4.500.000 in Polonia e in Unione Sovietica; 125.000 Ebrei tedeschi, 277.000 cechi, 402.000 ungheresi, 24.000 belgi, 102.000 olandesi, 40.000 romeni, 60.000 jugoslavi, 85.000 francesi, e decine di migliaia in Grecia e in Italia.

La comunità ebraica dopo l'Olocausto. La recrudescenza dell'antisemitismo in Polonia nel dopoguerra spinse molti sopravvissuti dell'olocausto a espatriare, e la comunità ebraica polacca, che contava circa 30.000 persone alla fine degli anni '50, fu ulteriormente decimata in seguito all'emigrazione di un gran numero di Ebrei come conseguenza della campagna governativa antisemita del 1968. Gli Ebrei tedeschi (25.000 alla fine degli anni '60) conobbero una forte percentuale di matrimoni misti (il 72,5 per cento degli uomini negli anni 1951-1958) e un tasso di mortalità ben più alto del numero di nascite. La comunità ebraica culturalmente più vitale dell'Europa centro-orientale si dimostrò quella ungherese, dove gli Ebrei (circa 80-90.000 negli anni '60) conservarono, in virtù del sostegno governativo, una vasta gamma di istituzioni religiose e filantropiche, compreso un seminario rabbinico. La rinascita di un sentimento nazionalista ebraico tra gli Ebrei sovietici dopo il 1967 produsse una ripresa dell'attività culturale (soprattutto clandestina) e determinò una massiccia migrazione ebraica in Israele e negli Stati Uniti. Nel periodo postbellico, Francia e Inghilterra divennero i centri della vita culturale ebraica in Europa. La comunità ebraica francese, in particolare, ha dimostrato un vigoroso dinamismo, corroborato dal flusso migratorio di Ebrei nordafricani (specialmente algerini) negli anni '60.

[Per ulteriori approfondimenti dei movimenti e degli eventi storici qui citati, vedi *MESSIANISMO EBRAICO*; *HASIDISMO (Panoramica generale)*; *MUSAR, MOVIMENTO*; *AGUDAT YISRA'EL*; *SIONISMO*; *EBRAISMO ORTODOSSO*; *EBRAISMO RIFORMATO*; e *OLOCAUSTO*, vol. 3. Molte delle figure storiche qui menzionate sono oggetto di specifiche voci].

BIBLIOGRAFIA

Albori dell'età moderna. La più importante trattazione in lingua inglese sulla storia degli Ebrei in Polonia e Lituania nel XVI e XVII secolo resta l'opera di S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-XVIII, New York 1952, Philadelphia 1976 (2ª ed. riv. e ampl.), XVI. Per una valutazione sociologica dell'autonomia della comunità ebraica in Europa centrale e orientale, cfr. J. Katz, *Tradition and Crisis*, New York 1961. Per quanto concerne la vita degli Ebrei nell'impero germanico durante il periodo tardo-medievale, cfr. Selma Stern, *Josel of Rosheim*, Philadelphia 1965. Utili istanze metodologiche sono formulate in un articolo di G.D. Hundert, *On the Jewish Community in Poland during the Seventeenth Century. Some Comparative Perspectives*, in «Revue des études juives», 142 (1983), pp. 349-72. Materiale interessante per un esame del XVII secolo è contenuto nell'articolo di J.I. Israel, *Central European Jewry during the Thirty Years' War*, in «Central European History» (1983), pp. 3-30. La più esauriente analisi della vita culturale degli Ebrei polacchi in quello stesso periodo è H.H. Ben-Sasson, *Hagut we-hanhagah*, Jerusalem 1959. I flussi migratori ebraici del XVII e XVIII secolo sono studiati da M.A. Shulvass, *From East to West*, Detroit 1971. In merito alla riammissione degli Ebrei in Inghilterra, cfr. D.S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford 1982.

Età moderna. Un incisivo esame delle specificità sociali dello Hasidismo si può trovare nel saggio di S. Ettinger, *The Hassidic Movement. Reality and Ideals*, in H.H. Ben-Sasson e S. Ettinger (curr.), *Jewish Society through the Ages*, London 1971, pp. 251-66. Per uno studio sull'identità ebraica francese, cfr. P. Cohen Albert, *Nonorthodox Attitudes in Nineteenth-Century French Judaism*, in F. Malino e P. Cohen Albert (curr.), *Essays in Modern Jewish History. A Tribute to Ben Halpern*, Rutherford/N.J. 1982, pp. 121-41. M. Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews*, Philadelphia 1983, e H. Rogger, *Russian Ministers and the Jewish Question, 1881-1917*, in «California Slavic Studies», 8 (1975), pp. 15-76, studiano la politica imperiale russa in merito alla questione ebraica. I saggi raccolti in W.E. Mosse, A. Paucker e R. Rürup (curr.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, Tübingen 1981, prendono in esame la condizione degli Ebrei tedeschi nel XIX secolo, con particolare attenzione per lo sviluppo socio-economico della comunità. Una ricostruzione accurata delle condizioni sociali ebraiche nella loro evoluzione storica è presentata in T.M. Endelman, *The Jews of Georgian England, 1714-1830*, Philadelphia 1979. Le risposte politiche degli Ebrei in Europa orientale sono prese in esame da J. Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge 1981 (trad. it. *Gli ebrei russi. Tra socialismo e nazionalismo*, Torino 1990). Il periodo compreso tra le due guerre mondiali è studiato in E. Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, Bloomington/Ind. 1983, 1987. Il saggio di Z.Y. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics*, Princeton 1972, si rivela la più completa monografia dedicata agli Ebrei sovietici. Particolarmente acuto è infine il saggio di Y. Bauer, *Against Mystification. The Holocaust as a Historical Phenomenon*, in Y. Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective*, Seattle 1978.

STEVEN J. ZIPPERSTEIN

L'Ebraismo nell'emisfero occidentale

Se i resoconti dell'Inquisizione sono attendibili, gli Ebrei furono tra i primi a stabilirsi nell'emisfero occidentale. Essi erano marrani, Ebrei spagnoli e portoghesi che avevano subito una conversione forzata al Cristianesimo, ma continuavano a professare in segreto la loro religione. Mentre gli Ebrei erano stati banditi dalla Spagna nel 1492 e si vedevano dunque precluso l'accesso alle colonie spagnole, soltanto nel 1523 un decreto reale estese queste restrizioni anche ai «nuovi cristiani», ovvero a coloro che si erano convertiti in tempi recenti al Cristianesimo. Il primo autodafé nel quale dei «nuovi cristiani» dichiararono di essere marrani e furono bruciati sul rogo venne organizzato a Città del Messico nel 1528. [Vedi *MARRANI*, e *INQUISIZIONE*, vol. 7]. Tribunali indipendenti del Santo Uffizio dell'Inquisizione furono istituiti a Città del Messico nel 1571 e a Lima nel 1572; da allora processi inquisitori ed esecuzioni di persone sospettate di professare l'Ebraismo (*judaizantes*) divennero una prassi regolare. Nel grande autodafé tenutosi a Lima il 23 gennaio 1639 furono condannate sessantadue persone in sospetto di eresia, e milleduecento vittime impenitenti furono arse sul rogo. Sebbene sia impossibile determinare quanti tra gli accusati fossero in realtà Ebrei e accertare la natura delle loro pratiche religiose ebraiche, è chiaro che la presenza continuativa dell'Inquisizione in America centrale e meridionale fino al XIX secolo pregiudicò la formazione di una comunità ebraica riconosciuta sino agli ultimi decenni del secolo.

L'insediamento ebraico nel Nuovo Mondo. La prima comunità ebraica dell'emisfero occidentale si costituì a Recife (Brasile) durante il breve periodo del dominio olandese tra il 1630 e il 1654. Ottenuta nel 1579 l'indipendenza dalla Spagna, l'Olanda era divenuta un centro di capitalismo commerciale oltre che di tolleranza. La combinazione di libertà religiosa e opportunità economiche aveva richiamato gli Ebrei sefarditi ad Amsterdam, ove alla fine del XVI secolo fiorì un prospero centro ebraico che svolse un ruolo importante negli scambi con il Nuovo Mondo.

Nel 1630 gli Olandesi conquistarono la colonia di Recife, che vide gli Ebrei tra i primi occupanti. Fintanto che gli Olandesi conservarono il controllo della colonia, la comunità ebraica locale conobbe una cospicua fortuna. Nel momento di massimo splendore (1645) la comunità contava, secondo le cronache del tempo, 1.500 persone – il 50 per cento circa della popolazione civile di origine europea. Nel 1654 i Portoghesi riconquistarono Recife, e concessero ai coloni olandesi ed ebrei tre mesi per abbandonare la città. Molti di loro fecero ritorno ad Amsterdam; altri si stabilirono sulle iso-

le delle Indie occidentali, dove si unirono ai coloni ebrei locali. Un gruppo di ventitré persone sbarcò a Nuova Amsterdam (odierna New York) nel settembre del 1654. La scomparsa della prima comunità ebraica in America meridionale coincise con la fondazione della prima comunità in America settentrionale.

Insediamento in America settentrionale. Come si può apprendere dalle lettere indirizzate a Peter Stuyvesant dai vertici della Compagnia olandese delle Indie Occidentali, la presenza di questo gruppo fu accolta a malincuore dalle autorità locali a condizione che «quanti fra loro sono indigenti non divengano un onere per la Compagnia [olandese delle Indie Occidentali] o per la comunità, ma trovino conforto nella loro nazione d'origine». In seguito fu garantito loro il diritto di residenza e la facoltà di commerciare beni immobili e praticare la propria religione «in tutta tranquillità all'interno delle loro case» (M. Kohler, *Beginnings of New York Jewish History*, in «Proceedings of the American Jewish Historical Society», 1, 1905, pp. 47-48). Nel 1656 un gruppo di residenti ebrei ottenne il diritto ad un cimitero, la prima istituzione che testimoniasse la costituzione di una comunità di Ebrei praticanti. Nel 1664 i conquistatori inglesi si sostituirono agli Olandesi. Essi ribattezzarono la città New York e ribadirono l'atmosfera di tolleranza verso un ambiente che si caratterizzava ormai come un mosaico eterogeneo di religioni ed etnie.

Nel corso del secolo successivo, un esiguo ma costante flusso di immigrazione determinò la nascita di comunità ebraiche lungo la costa orientale a Newport, Philadelphia, Charleston e Savannah, come pure a New York. Tutti i nuovi arrivati si uniformavano al rito sefardita (spagnolo-portoghese). A causa delle ridotte dimensioni e delle specificità del sistema organizzativo interno alle comunità, sono scarse le informazioni disponibili in merito ai dettagli delle pratiche istituzionali. Durante il periodo coloniale non operarono in America rabbini consacrati, né furono fondati giornali ebraici di alcun tipo; non esisteva del resto alcun altro strumento per la circolazione di informazioni o idee. Gli Ebrei dell'America coloniale, numericamente scarsi e deboli quanto a risorse intellettuali, ci hanno trasmesso soltanto uno scarno resoconto documentario.

Nonostante le difficoltà e le lacune, la vita religiosa degli Ebrei, guidata da laici devoti ma spesso dotati di una cultura modesta, seguitava a mantenersi viva. Nel 1682 un ecclesiastico olandese riferiva che gli Ebrei «celebrano le proprie speciali adunanze a New York». In quello stesso anno la comunità ebraica acquistò il suo secondo cimitero, che si è conservato fino ai giorni nostri (si trova nella zona meridionale di New York) e costituisce uno dei più antichi siti storici della città. Nel 1695 un religioso inglese annotava nelle sue memorie che tra le circa 855 famiglie di New York erano comprese venti famiglie ebree. Su una mappa della città egli contrassegnò un punto come «la sinagoga degli Ebrei». Un successivo contratto immobiliare descrive un edificio sito in Mill Street «comunemente chiamato Sinagoga degli Ebrei». Questi riferimenti non offrono informazioni relative alla vita della comunità, ma testimoniano l'esistenza di una piccola comunità che si era valsa del proprio diritto al culto pubblico, affittando allo scopo un edificio e proponendosi all'attenzione dei cittadini. Nel 1728 i cittadini ebrei di New York acquistarono un appezzamento di terreno ed avviarono la costruzione di una struttura specificamente consacrata alle funzioni sinagogali.

Nel corso del XVIII secolo l'immigrazione ebraica fu numericamente poco incisiva. Secondo le stime, nel 1790 gli Ebrei residenti negli Stati Uniti erano non più di 2.000 o 2.500. La gran parte della popolazione ebraica viveva in Europa centro-orientale ed orientale o nel Vicino Oriente, in aree non ancora aperte alla possibilità di migrazione. Gli immigrati ebrei erano per una percentuale sempre più consistente ashkenaziti – originari dell'Europa settentrionale. Nonostante le differenze esistenti nella tradizione religiosa ashkenazita rispetto al rito sefardita, gli Ebrei ashkenaziti si integrarono senza eccezione all'interno delle comunità sefardite locali. Gli Ebrei dell'America coloniale conservarono nella pratica religiosa ufficiale il sistema sefardita.

Americanizzazione degli Ebrei delle colonie. Al tempo stesso lo stile di vita all'interno di questa piccola comunità affrontò significative trasformazioni. Assecondati dall'atmosfera di tolleranza e liberalità della società, gli Ebrei delle colonie si americanizzarono ed entrarono a far parte della vita sociale generale in una misura che sarebbe stata inconcepibile in Europa. Benché le pratiche rituali sinagogali si conservassero inalterate, la dottrina e la pratica ebraiche furono assai mitigate. Nella comunità tradizionale, un sistema complessivo di pensiero, azione, prospettiva e aggregazione ebraica aveva conosciuto sporadici contatti con la società comune, volti in particolare a concretizzare mire economiche. Secondo i canoni del neonato modello ebraico americano, uno stile tipicamente americano di pensiero, azione, prospettiva e aggregazione appariva costellato di occasionali incursioni nella sinagoga in osservanza di funzioni religiose sempre più marginali.

Nel 1761 lo *ḥazzan* (cantore) della comunità Shearith Israel a New York, Isaac Pinto, pubblicò per la prima volta un testo ebraico stampato nell'emisfero occidentale. Si trattava di una traduzione in lingua inglese della liturgia per il Sabato. Nella sua introduzione, Pinto spiegava che l'ebraico era «complesso per alcuni, indecifrabile per altri», e manifestava la speranza che una

traduzione inglese potesse «contribuire ad un miglioramento di molti dei miei confratelli nella loro devozione». Un resoconto inviato da Filadelfia ad Amsterdam nel 1785 riferisce che «molti dei figli di questa provincia non sono devoti alla Torah e non comprendono la nostra lingua sacra [l'ebraico]». Sebbene molte relazioni dimostrino chiaramente che la comunità ebraica americana delineatasi nei primi decenni del XIX secolo conobbe una reale integrazione e sostanziali trasformazioni, è altresì innegabile che questa isolata confraternita ebraica conservò di fatto la propria identità.

Le cronache riferiscono che, quando George Washington fu proclamato presidente nel 1790, tra le personalità religiose presenti alla cerimonia figurasse anche Gershom Mendes Seixas, lo *ḥazzan* (di origini americane) della comunità Shearith Israel di New York. Per quanto ridotta nelle proporzioni, la comunità ebraica non trovò accordo sulla scelta di un messaggio unificato in omaggio al presidente; furono così inviate tre missive differenti. Nella sua cordiale replica, Washington contraccambiò le felicitazioni dei «figli della stirpe di Abramo» ed auspicò per loro un immutato benessere nelle file di una società che «fortunatamente non condanna il bigottismo né asseconda le persecuzioni, esigendo soltanto da chi vive sotto la sua protezione una condotta che si addica ad un buon cittadino» (J.L. Blau e S.W. Baron, [curr.], *The Jews of the United States, 1790-1840. A Documentary History*, New York 1964, I, p. 9). L'Ebraismo americano era riconosciuto come una componente nel mosaico del pluralismo religioso americano.

Gli Ebrei americani nel XIX secolo. Nei primi anni del XIX secolo, guerra e rivoluzione in Europa frenarono drasticamente l'immigrazione. Gli Ebrei americani, numericamente scarsi e deboli quanto a risorse intellettuali, attraversarono allora una fase di continuo declino. Il nuovo modello ebraico americano era vitale ma non riuscì mai ad assumere un ruolo essenziale. «Ahimè!» scriveva Rebecca Gratz di Philadelphia, fondatrice del movimento che propugnava l'apertura domenicale delle scuole ad uso dei bambini ebrei, «nelle menti dei nostri degenerati fratelli e sorelle di Israele è radicata l'idea che soltanto le sue donne e i suoi sacerdoti riconoscano la forza del patriottismo e la devozione per l'Ebraismo» (*ibid.*, VIII, p. 955).

L'immigrazione su vasta scala in direzione dell'America riprese dopo il 1815, quando furono ripristinate, una volta ritornata la pace, le consuete linee di trasporto attraverso l'Atlantico. Una cospicua percentuale di questi immigrati muoveva dalle province dell'Europa centrale, e tra loro si faceva sempre più consistente la presenza ebraica. Nel 1818 Mordecai Manuel Noah, giornalista, drammaturgo e politico (democratico) di New York, quantificava la popolazione ebraica negli Stati Uniti in tremila persone. Nel 1826 Isaac Harby, un insegnante di Charleston, fissava il numero a seimila persone. La presenza degli immigrati e le prospettive di nuovi arrivi sollecitarono segni di ripresa nell'agonizzante comunità ebraica americana.

Nel 1823 fu pubblicato per la prima volta in America settentrionale un periodico ebraico. Uscito con il titolo «The Jew», questo mensile dedicava spazio esclusivamente alle polemiche propugnate dalle società missionarie cristiane, in specie dalla cosiddetta Società per il miglioramento delle condizioni ebraiche, per una conversione degli Ebrei. Nei due anni di pubblicazione, «The Jew» non accordò neppure un singolo accenno alle contemporanee vicende della comunità ebraica. La specificità degli argomenti trattati ben testimonia la mediocrità del tenore di vita ebraico; tuttavia la stessa esistenza di una simile pubblicazione è sintomo di un vitale fervore e di una nuova attenzione per esigenze ed opportunità.

Nel corso di questi anni proliferarono in America progetti grandiosi per incoraggiare l'immigrazione. Coloni inglesi, tedeschi, svizzeri e francesi tentarono di costituire insediamenti nazionali semi-indipendenti oltre la catena dei monti Appalachi, in quello che allora era l'«Ovest». Nel 1825 Mordecai Noah propose di creare un insediamento ebraico sulla Grande Isola del fiume Niagara, proclamandosi «Giudice e governatore di Israele». La proposta non ebbe esito; fu anzi accantonata dopo una martellante propaganda senza che Noah avesse mai messo piede sulla Grande Isola. Questo proposito assume significato nel contesto di un nuovo flusso migratorio ebraico (che già era iniziato) e delle prospettive di un suo futuro incremento, aspetti di cui Noah era ben consapevole.

L'accrescimento numerico e le differenze culturali crearono tensioni all'interno della comunità. I nuovi venuti dell'Europa settentrionale in breve sopravanzarono nel numero i coloni del periodo precedente alla rivoluzione. Era inevitabile che essi costruissero le proprie sinagoghe. La prima sinagoga di rito ashkenazita (tedesco) era stata impiantata a Philadelphia forse già nel 1795. La comunità non riuscì tuttavia a crearsi una solida posizione fino alla fine degli anni '20 del secolo successivo, allorché le sue file si videro rafforzate per l'apporto di nuovi immigrati. Contemporaneamente a Cincinnati e New York videro la luce due nuove comunità ashkenazite. Nelle nuove aree di insediamento come nei centri di antica fondazione, gli immigrati presero a riunirsi in comunità a seconda del modello di culto. Nel 1828 sorse a New York una terza sinagoga.

La rapida e incontrollata diffusione delle comunità trova la sua più comune spiegazione nella resistenza

sempre più tenace che gli ashkenaziti opponevano alle consuetudini del rito sefardita. In realtà questo fenomeno ha radici di gran lunga più complesse. Gli Ebrei di origine americana acculturati consideravano i nuovi venuti estranei, pericolosi e incivili, mentre gli immigrati rimproveravano ai loro confratelli americanizzati un atteggiamento trascurato quanto all'osservanza religiosa. I cittadini nativi vagheggiavano una «Chiesa ebraica» ordinata e senza pretese che testimoniasse la loro rispettabilità; i timidi immigrati auspicavano un ambiente coinvolgente e cooperativo che ricordasse lo spazio aggregativo dei villaggi a loro familiari, dove potessero pregare secondo il loro costume in compagnia di persone partecipi dello stesso credo e riuscire graditi a Dio e agli uomini. I confusi immigrati di un decennio divenivano poi gli affermati borghesi del decennio seguente. Ogni successivo flusso migratorio riproponeva di fatto il medesimo schema.

Nel 1840, prima ancora che cominciasse il più massiccio flusso migratorio o che un solo rabbino giungesse in America, a New York il numero delle comunità era salito a sei. Negli anni '40 la velocità della crescita istituzionale si accelerò enormemente con la nascita di comunità organizzate nelle città, da Boston a San Francisco. Nel 1848 Isaac Leeser, direttore del periodico «The Occident and American Jewish Advocate» di Philadelphia, osservava che «le sinagoghe spuntano come per magia... Dalla nuova frontiera di Santa Fe ai confini di New Brunswick e dall'oceano Atlantico alle coste del mare occidentale, i raminghi figli di Israele vanno cercando casa e libertà» («The Occident and American Jewish Advocate», 4, 1848, pp. 317, 366). Prima della fine del decennio, nelle città ove la presenza ebraica aveva maggiore peso, come Albany, Baltimora, Cincinnati, New Orleans, Philadelphia, Richmond e Saint Louis, esistevano due o più comunità. New York ospitava quindici comunità, e altre erano in via di formazione.

Nascita della struttura e della leadership comunitaria. Il volontarismo e il pluralismo americani, la mancanza di una struttura comunitaria ebraica e l'assenza di *leadership* religiosa o intellettuale contribuirono ad alimentare un'atmosfera caotica nella vita degli Ebrei americani. Personaggi laici volonterosi ma dotati di modesta cultura assunsero il controllo tentando di fissare i rudimenti normativi della comunità. Essi erano tuttavia digiuni delle conoscenze necessarie per interpretare la legge ebraica o per esprimere decisioni che contemplassero un adeguamento della pratica religiosa in risposta alle diverse condizioni. [Vedi *RABBINATO* e *HALAKHAH*]. Mancava loro il carisma necessario per consolidare le norme tradizionali persino in ambito sinagogale. Ogni comunità e per la verità ogni persona poteva liberamente agire o astenersi da qualsiasi azione secondo la propria inclinazione. L'autorità era assente e sembrava impensabile affrontare uniti questioni di interesse comune.

Le prime manifestazioni di un consapevole atteggiamento comunitario nazionale emersero in risposta al timore di una minaccia esterna. Nel 1840 l'antica calunnia del sangue – la falsa accusa secondo la quale gli Ebrei avevano ucciso un bambino cristiano per scopi rituali – venne nuovamente in luce a Damasco. Lo spettro di una rinascita del fanatismo medievale, seppure nella lontana Damasco, turbò gli Ebrei nativi come gli immigrati. «Se il germe di una simile calunnia non viene distrutto, i suoi effetti non saranno limitati ad un luogo in particolare, ma si propagheranno in ogni parte del globo» scriveva Abraham Hart, presidente della comunità sefardita Mikveh Israel di Philadelphia. Nei principali centri urbani i più diversi gruppi ebraici si unirono tra loro, strinsero legami con gli Ebrei delle altre città americane e con le comunità ebraiche d'Europa in segno di reciproca apprensione. Questa reazione era sintomo di una rinnovata coscienza di gruppo.

Il vivo sentimento di mutua preoccupazione fomentò le prime iniziative volte a creare un legame permanente tra gli Ebrei delle diverse città, nonché a colmare le lacune e migliorare la qualità della vita religiosa ebraica. Gli immigrati indigenti, che si prodigavano per farsi una posizione in una terra straniera, erano smaniosi di preservare le loro usanze ebraiche e di educare i propri figli secondo il modello ebraico. Costoro costruirono non soltanto sinagoghe, ma anche scuole diurne nelle quali l'insegnamento della lingua ebraica era accompagnato da lezioni di inglese e talvolta di tedesco. Purtroppo singoli gruppi e comunità non disponevano delle risorse finanziarie e culturali necessarie per esaudire le aspirazioni dei loro membri. Nel tentativo di sopperire alle carenze, Isaac Leeser, che allora era *ḥazzan* della comunità Mikveh Israel a Philadelphia, assunse l'iniziativa ed elaborò un dettagliato programma per unire a livello nazionale le comunità ebraiche americane, che diffuse nel luglio del 1841. Leeser, formatosi anch'egli sul modello ebraico tedesco, negli anni '20 si era trasferito ancora giovane negli Stati Uniti. La sua formazione culturale era modesta, e nel mondo europeo egli avrebbe ottenuto la semplice qualifica di maestro elementare. Era tuttavia intelligente, ambizioso e dinamico e fu presto designato al ruolo di *ḥazzan* dell'importante comunità sefardita. L'assenza di funzionari religiosi che esibissero credenziali più solide consentì a Leeser di assumere un ruolo primario a livello nazionale. La sua idea di una «Union for the Sake of Judaism» contemplava la costituzione di un «Consiglio religioso centrale» composto da tre «galantuomini di inequivoca dirittura morale e religiosa», che dovevano essere eletti da

rappresentanti delle diverse comunità. Al consiglio era deputato il compito di «vegliare sulla sorte della religione», certificare la competenza dei macellatori rituali e dei cantori e verificare la qualità dell'insegnamento nelle scuole religiose (per entrambi i sessi). Le scuole dovevano essere istituite «in ogni città ove risiedessero Israeliti», ma non dovevano «interferire in modo diretto o indiretto nelle questioni interne alle comunità». Questo programma, modesto qual era, non raccolse una sola risposta positiva. Il volontarismo americano e l'autonomia delle comunità ebraiche concorsero a sovvertire ogni progetto che contemplasse l'unificazione o la guida di un organismo superiore.

Leeser provò forse amarezza, tuttavia non si perse d'animo e subito si avventurò in nuove imprese. Nel corso dell'anno successivo presentò un progetto per la pubblicazione di un periodico mensile, e nell'aprile del 1843 vide la luce il giornale in lingua inglese «Occident and American Jewish Advocate». Leeser auspicava di «dare diffusione a tutto ciò che può risultare interessante per gli Ebrei che vivono nell'emisfero occidentale». Il mondo ebraico americano non trovava soltanto un portavoce; disponeva ora di uno strumento per scambiare informazioni e idee.

Nel 1844 Leeser collaborò alla stesura del volume *History of the Denominations at Present Existing in the United States*, curato da Daniel I. Rupps (Philadelphia, 1844) scrivendo un articolo intitolato *The Jews and Their Religion*. Egli è descritto in quest'opera come «il pastore della comunità ebraica portoghese di Philadelphia» e «la più eminente figura religiosa» del mondo ebraico americano. Nel suo saggio, Leeser afferma:

> Noi non troviamo riferimento in America in alcuna autorità ecclesiastica all'infuori delle comunità stesse. Ogni comunità formula le proprie regole di amministrazione ed elegge il proprio ministro, che riceve l'investitura senza nessuna forma di ordinazione, giacché l'insediamento in carica è subordinato alla sua elezione.

Nell'ambito dell'Ebraismo americano, come sperimentato e illustrato da Leeser, la tradizionale figura dello studioso-rabbino ha un ruolo quanto meno marginale.

Ai tempi in cui Leeser scriveva, i primi rabbini ordinati erano ormai giunti in America, ma non avevano ancora trovato una posizione o una funzione ufficialmente riconosciuta nel nuovo ambiente. Abraham Rice, che era sbarcato in America nel 1840 e aveva ricoperto per qualche tempo il ruolo di rabbino nella comunità ebraica di Baltimora, scriveva al suo maestro in Germania: «Io dimoro nella completa oscurità, senza un maestro o un compagno... La vita religiosa in questo paese ha toccato il livello più basso. Mi chiedo persino se sia ammissibile per un ebreo vivere in questo paese». La tristezza di Rice non era condivisa da Isaac Leeser, che scrisse:

> In America, ove la costituzione garantisce ad ogni persona il godimento della vita, la libertà, e la ricerca della felicità, e nessuno ha il diritto di porre interrogativi in merito al credo o alle pratiche religiose, i figli di Giacobbe hanno trovato una nuova casa.

Nel 1845 Leeser si diede a costituire la American Jewish Publication Society, allo scopo di stampare materiale in lingua inglese che riguardasse tematiche ebraiche e permettere così di «acquisire padronanza della fede e difenderla dagli assalti dei demagoghi da un lato e degli infedeli dall'altro». Tra i primi testi pubblicati troviamo un'edizione del Pentateuco in traduzione inglese con testo ebraico a fronte.

In quello stesso anno arrivò in America Max Lilienthal. Lilienthal fu il primo rabbino in possesso di indiscutibili credenziali e di una solida reputazione a stabilirsi in America. Fin da principio egli cercò di diffondere pratiche ebraiche tradizionali e di promuovere un modello di culto solenne. Lilienthal si incaricò poi di organizzare un *bet din*, o tribunale rabbinico, che avrebbe reso, secondo le sue parole, «un utile servizio alle comunità ebraiche d'America» (David Philipson, *Max Lilienthal, American Rabbi. His Life and Writings*, New York 1915, p. 55). In ossequio all'autonomia delle comunità americane, Lilienthal stabilì che il *bet din* non avrebbe assunto alcuna «autorità gerarchica», ma avrebbe esercitato «una funzione puramente consultiva». Il tentativo non portò alcun frutto, e Lilienthal presto abbandonò la vita della comunità per fondare una scuola diurna ebraica, che gestì per diversi anni con notevoli risultati.

L'anno successivo vide l'arrivo di un altro rabbino destinato ad assumere un ruolo significativo alla guida degli Ebrei americani. Il suo nome era Isaac Mayer Wise. Wise, che era stato rabbino in una città di provincia della Boemia, difettava di reputazione o credenziali, ma disponeva di una personalità dinamica, ambiziosa ed elastica quanto alle ideologie. Era inoltre un efficace oratore e un capace organizzatore. Wise si assicurò una posizione ad Albany e subito cominciò a presentarsi alla ribalta della scena nazionale per proporre la propria candidatura alla *leadership*.

Nel dicembre del 1848, Wise pubblicò sulle pagine dell'«Occident» un invito indirizzato «ai ministri e agli altri Israeliti» per una conferenza delle comunità. Benché Leeser e Lilienthal si fossero entrambi associati a questo invito e nove comunità avessero dato risposta

affermativa, l'incontro non ebbe luogo. Wise non si scoraggiò. Cinque anni dopo fu nominato rabbino di una sinagoga a Cincinnati, e subito si accinse a convocare una conferenza per la creazione di una «Unione israelitica americana», volta ad istituire «un sinodo permanente composto di delegati designati dalle diverse comunità e società». Nel frattempo Wise intraprese la pubblicazione di un giornale in lingua inglese, «The Israelite», e a Cincinnati fondò «la prima università ebraica in Inghilterra e negli Stati Uniti», che chiamò Zion College.

L'università fu chiusa dopo un anno. Il giornale invece conobbe una buona diffusione, e la conferenza ebbe finalmente luogo a Cleveland nell'ottobre del 1855. Furono allora adottati provvedimenti per cercare di risolvere questioni ideologiche e appianare le crescenti divergenze tra le fazioni tradizionaliste e riformiste. Purtroppo le rivalità personali, l'antagonismo campanilistico che contrapponeva la *élite* orientale alla «mediocrità» centro-occidentale e il residuo attrito tra l'antica «aristocrazia» nativa e i «nuovi ricchi» immigrati si dimostrarono più ostici e meno facili al compromesso di quanto non avvenisse per le ideologie. Fu programmata poi una seconda conferenza, che tuttavia non ebbe mai luogo.

Il movimento riformato. Nel corso dei primi decenni di immigrazione dall'Europa centrale non vi furono evidenti segnali del fervore religioso riformista che animava in quegli anni il mondo ebraico tedesco. Del gran numero di sinagoghe costituite tra il 1825 e il 1860 soltanto tre erano state fondate con il dichiarato intento di introdurre «riforme», e le effettive trasformazioni apportate furono di modesta entità persino in queste comunità. La maggior parte degli immigrati, nel periodo immediatamente successivo al loro arrivo, parevano al contrario più interessati a preservare inalterato il sistema cultuale della sinagoga, come un rifugio dai compromessi, spesso dettati da esigenze economiche, cui erano dovuti scendere nella vita privata per quanto concerne l'osservanza religiosa. In Europa il movimento di riforma religiosa ebraica aveva implicazioni e conseguenze radicali. Si richiamava alle istanze di emancipazione politica e mirava all'abolizione delle restrizioni feudali, e quindi venne considerato come una sfida non soltanto alla struttura tradizionale della comunità ebraica, ma anche all'ordine sociale e politico costituito.

In America erano in gioco dinamiche diametralmente opposte. Quando fece la sua comparsa, il riformismo ebraico rifletteva la volontà di non mutare l'ordine sociale e politico costituito, bensì di integrarsi in esso. Nel XIX secolo il movimento di riforma religiosa ebraica esordì in America con una serie di modeste variazioni e spostamenti di accento nel rituale motivate essenzialmente da esigenze di immagine e conformismo sociale. L'ideologia nella sua concezione europea svolgeva un ruolo marginale, e non v'era praticamente traccia di un programma prestabilito. In Germania, la riforma era intesa come anticipatrice dell'acculturazione e dell'integrazione. In America, l'acculturazione e l'integrazione si rivelarono anticipatrici della riforma.

Il primo embrione di riforma aveva visto protagonista nel 1825 un gruppo nativo ormai pienamente americanizzato di Charleston, nella Carolina del Sud. La loro proposta era volta a riconquistare decoro alla liturgia e a renderla intelligibile anche a coloro che non comprendevano più l'ebraico o il tedesco piuttosto che a riconsiderare la sostanza della fede o della pratica religiosa. Questo progetto si esaurì nel volgere di pochi anni e non pesò in alcun modo sui successivi sviluppi. Quando negli anni '50 si ripresentò la questione della «Riforma», ancora una volta l'interesse era principalmente rivolto al ristabilimento del decoro e all'impiego della lingua inglese più che ai princìpi essenziali. La corrente riformata riscuoteva sempre maggiori consensi tra gli immigrati non stanziali, che stavano conoscendo un rapido progresso economico e insieme una veloce americanizzazione.

Nel 1855 David Einhorn giunse in America e occupò una carica rabbinica all'interno della comunità riformata Har Sinai di Baltimora. Einhorn era stato uno dei promotori della fazione radicale in occasione dei congressi rabbinici tenutisi in Germania negli anni '40. Dal suo pulpito e dalle pagine del «Sinai», un periodico mensile in lingua tedesca che egli aveva fondato in America, Einhorn sposò un modello di riforma coerente nella sua prospettiva intellettuale e schernì la modestia dei tentativi prodotti fino a quel momento per ristabilire il decoro. Ebbe parole di biasimo per Wise come per Leeser, e manifestò il proprio disprezzo per il livello della vita intellettuale in America, che egli chiamava «terra di impostura». Einhorn non si ambientò mai in America. Il risalto che egli costantemente accordava all'impiego del tedesco (che definiva «custodia della Riforma») fu ignorato dai membri fortemente americanizzati della sua comunità. Molte delle idee di Einhorn furono infine accettate, ma non furono parto della riforma intellettualmente rigorosa che egli aveva promosso. Esse offrivano piuttosto una giustificazione *a posteriori* per un mosaico di consuetudini che si era consolidato in virtù di esigenze pratiche.

Sul finire degli anni '50, il mondo ebraico americano era cresciuto in vivacità e convinzione. Anche se non si era concretizzata una tangibile trasformazione quanto all'ideologia, alla pratica rituale o alla struttura istituzionale, tuttavia si era compiuta una svolta radicale d'immagine e di prospettiva. Come scriveva Isaac M.

Wise nel 1859: «Noi siamo Ebrei nella sinagoga e americani in ogni luogo». Il ruolo concreto dell'ideologia riformata era ancora marginale. I.J. Benjamin, il viaggiatore ebreo di origini tedesche che nel 1861 completò il suo itinerario nei confini americani, riferiva che «in una terra che conta più di duecento comunità ortodosse, sono appena otto le comunità riformate». Un decennio più tardi erano al contrario poche le comunità nelle quali *non* fossero state introdotte riforme sostanziali.

L'esperienza della guerra civile accelerò il processo di americanizzazione di tutti i gruppi immigrati, e lo sviluppo economico favorì sempre più numerosi spostamenti. Laddove in precedenza erano stati relegati ai margini della società, gli Ebrei americani guadagnarono un ruolo centrale; Isaac M. Wise entrò nel consiglio direttivo dell'Associazione per la libertà religiosa afianco di Ralph Waldo Emerson. Nuove sfarzose costruzioni sorsero in tutte le principali città per ospitare ricche comunità ora desiderose di uno stile di culto elegante e solenne in accordo con la nuova collocazione.

Nel 1869 David Einhorn organizzò a Filadelfia una conferenza rabbinica con il proposito di formulare una dichiarazione di principio che costituisse la base per una riforma dell'Ebraismo in America. Alla conferenza presero parte dodici rabbini, molti dei quali appena giunti in America. La concisa professione di fede che ne risultò sconfessava la speranza nella rinascita di Sion o nell'avvento di un Messia, perorando la «missione universale» di Israele e prospettando un'era messianica nel corso della quale si sarebbe realizzata «l'unione di tutte le creature razionali e la loro istanza di purificazione morale». Il documento programmatico fu redatto in tedesco; come si può intuire, trovò dunque modesta diffusione.

Quattro anni dopo, nel 1873, Wise riuscì ad organizzare nella città di Cincinnati una Union of American Hebrew Congregations con la partecipazione di trentaquattro comunità. Nel 1875 questa organizzazione accordò il proprio sostegno allo Hebrew Union College, il seminario riformato che da allora in poi ha istruito e ordinato i rabbini.

Entro la fine del decennio, con l'eccezione delle sinagoghe sefardite di antica costituzione, l'Unione contava tra i suoi affiliati la gran parte delle prospere comunità americane. Il movimento riformato aveva vinto la battaglia. Pur in assenza di iniziative formali o specifiche revisioni, la dottrina ebraica aveva conosciuto una nuova formulazione secondo i presunti dettami della ragione. La pratica rituale ebraica era stata modificata per riflettere i gusti di una base sempre più acculturata in cerca di «rispettabilità». Per un breve periodo si ebbe l'impressione che gli Ebrei americani, un gruppo sempre più omogeneo di 250.000 persone, avessero acquisito quello che ai loro occhi era uno schema «ebraico americano» generalmente accettato.

La piattaforma programmatica dell'Ebraismo riformato americano fu adottata dopo il compimento della riforma stessa. Nel 1855, Kaufman Kohler, genero ed erede spirituale di David Einhorn, riunì a Pittsburgh una conferenza rabbinica, in occasione della quale propose l'adozione di una piattaforma «aperta, compassionevole, illuminata e liberale sufficiente a toccare e a sedurre ogni cuore e per giunta tanto salda e concreta da dissipare le propensioni agnostiche e ogni condizione che possa pregiudicare la continuità storica del passato». I diciassette rabbini riunitisi approvarono una risoluzione strutturata in otto punti. Essa salutava «una nuova era per la cultura universale del cuore e dell'intelletto [e] il preludio al coronamento della grande speranza messianica di Israele per la costituzione di un regno di verità, giustizia e pace tra gli uomini». Tutte le cerimonie considerate «non confacenti alle concezioni ed alle consuetudini della civiltà moderna» furono rigettate. La tradizionale speranza di una restaurazione nazionale fu abbandonata: «Noi ci consideriamo non più una nazione ma una comunità religiosa». L'Ebraismo si prospettava, nelle parole della risoluzione, come «una religione in evoluzione, sempre intenta ad uniformarsi ai postulati della ragione».

L'impatto dela nuova immigrazione. All'epoca in cui questa piattaforma fu adottata, la situazione degli Ebrei americani viveva una radicale trasformazione a causa dell'avvento di immigrati ebrei originari dell'Europa orientale. A partire dal 1881 un nuovo flusso migratorio sommerse letteralmente la comunità preesistente. Fino al 1900 erano giunti in America oltre mezzo milione di nuovi immigrati, e tra il 1900 e il 1914 il loro numero si arricchì di un altro milione e duecentocinquantamila persone. L'ideologia riformata fu relegata in una posizione marginale quale espressione di una minoranza di Ebrei americani appartenenti a ceti sociali ed economici superiori.

I nuovi immigrati erano poveri, si esprimevano in jiddish (oggetto di derisione agli occhi degli Ebrei usi a forme «pure» di tedesco e inglese per il suo carattere «gergale») e seguivano perlopiù il modello rituale tradizionale, sebbene alcuni di loro denotassero un'educazione religiosa assai approfondita e raffinata. Essi erano in prevalenza persone comuni, e la religione popolare e la genuina devozione che avevano conosciuto nelle città e nei villaggi d'origine si dimostrarono poco appropriate nel contesto del turbolento ambiente industriale delle città americane. I superstiti propugnatori dell'Ebraismo tradizionale nell'ambito della comunità ebraica americana tentarono di replicare a questa nuova realtà, e nel 1885 istituirono a New York il Jewish Theological

Seminary of America, deputato alla formazione di nuovi rabbini. Il divario esistente tra i formali e istruiti rappresentanti dell'ortodossia (che si esprimevano in inglese) e i nuovi immigrati era troppo ampio per permettere un dialogo; il seminario riscosse dunque scarso seguito tra i nuovi immigrati fino alla sua riorganizzazione, avvenuta nel 1901.

Gli immigrati operarono un tentativo per trapiantare nel nuovo mondo il loro modello religioso europeo. Nel 1888 diverse sinagoghe di New York, informate al modello rituale dell'Europa orientale, unirono i propri sforzi per portare nella loro città Jacob Joseph, un rinomato studioso di Vilnius, in qualità di «rabbino capo». Questa iniziativa fu però guastata dall'indifferenza della maggioranza delle comunità ortodosse, che non erano coinvolte nel progetto, dalla resistenza dei rabbini riformati come pure degli ortodossi americanizzati e dall'opposizione degli immigrati laici e radicali. Jacob Joseph, confuso e scoraggiato, non riuscì mai ad imporre l'autorità rabbinica nella frammentata e sempre più eterogenea comunità ebraica americana.

L'Ebraismo tradizionale rimase debole e disorganizzato negli anni a cavallo del nuovo secolo. I pochi sforzi sostenuti per alzare il livello degli studi religiosi, preservare le norme di osservanza ed esercitare l'autorità incontrarono scarso successo. Il Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary – la prima *yeshivah* in America – fu fondato nel 1897. Decenni più tardi esso divenne la base per lo sviluppo della Yeshivah University, ma allora occupava una posizione marginale ed esercitava scarsa influenza. Nel 1898 Henry Pereira Mendes, rabbino della comunità sefardita Shearith Israel di New York, fondò una Union of Orthodox Jewish Congregations, e nel 1902 fu costituita una Union of Orthodox Rabbis. Entrambe rimasero marginali e la loro influenza allora fu trascurabile. Non nacque nessuna istituzione che servisse da centro per la vita religiosa degli Ebrei originari dell'Europa orientale. Una comunità di poveri immigrati, in cerca di solide radici e di una soluzione ai problemi della miseria, della collocazione sociale e dell'adeguamento linguistico, non poteva ancora sostenere la sfida di un ambiente religioso nuovo e radicalmente differente.

In risposta alle condizioni e alle opportunità della vita americana, sorsero nuove istituzioni per ovviare in parte alle carenze della struttura religiosa. I *Landsmannschaften* – confraternite che accoglievano Ebrei originari della stessa città o provincia europea – si moltiplicarono. Nei limiti delle loro possibilità, queste organizzazioni affrontavano problemi di mutuo soccorso e offrivano sostegno in caso di malattia o morte. I sindacati ebraici si preoccuparono non soltanto di condurre trattative, ma anche di creare prospettive culturali e formative per i lavoratori. Una serie di dinamiche pubblicazioni in jiddish aprì una via per la diffusione delle idee e la circolazione della letteratura. La fiorente drammaturgia jiddish divenne uno strumento per esprimere e trasmettere emozioni ed esperienze comuni. Organizzazioni politiche di ogni forma e natura si contendevano la fiducia e il sostegno delle masse ebraiche. Dalle macerie della povertà e dei disagi si originò un sentimento irreprimibile: la vitalità.

Agli albori del nuovo secolo le autorità della comunità, americanizzata e in prevalenza nativa, adottarono misure sempre più efficaci per affrontare i problemi della componente immigrata. Jacob Schiff e Louis Marshall svolsero un ruolo di primo piano nella fondazione di agenzie comunitarie che si occupassero del benessere sociale e della tutela dei diritti civili. Tra le loro iniziative ricordiamo la riorganizzazione del Jewish Theological Seminary of America (JTSA) nel 1901 quale centro per la creazione di una versione americana dell'Ebraismo tradizionale. Grazie al loro sostegno economico fu possibile portare dall'Inghilterra Solomon Schechter per affidargli la guida del seminario.

Schechter era un eminente erudito, formatosi al modello rabbinico dell'Europa orientale e perfezionatosi poi nelle università tedesche. Egli era inoltre professore incaricato di dottrine rabbiniche all'Università di Cambridge, in Inghilterra. Schechter concepì un seminario nel quale le tradizionali discipline ebraiche erano associate agli studi critici e all'impiego della lingua inglese. Seguendo l'esempio che i pragmatici riformisti avevano offerto cinquant'anni prima, egli pose l'accento sulla misura e sul decoro nel culto religioso.

Schechter e i suoi colleghi accettavano l'idea che l'Ebraismo potesse subire delle trasformazioni per adeguarsi alle condizioni moderne, ma pensavano che i necessari cambiamenti dovessero rientrare nella cornice della tradizione giuridica ebraica. Il nuovo modello di tradizionalismo americanizzato modificato adottato nel Jewish Theological Seminary divenne noto come Ebraismo conservatore – una posizione di compromesso tra riforma e ortodossia. Nel 1909 fu istituito all'interno del seminario un Teachers Institute. Nel 1913 Schechter fu in grado di costituire la United Synagogue of America con l'apporto di sedici comunità di stampo conservatore e la partecipazione dell'associazione di rabbini conservatori chiamata Rabbinical Assembly.

Quando l'immigrazione dall'Europa orientale conobbe una crescita enorme negli anni '90, la Jewish Colonization Association attuò un tentativo per dirottare parte del flusso migratorio verso l'Argentina. La popolazione ebraica in Argentina contava allora 6.085 membri. Nel 1914 essa era stimata in 100.000-117.000 persone. I coloni ebrei che giunsero in Argentina erano es-

senzialmente laici, e la vita religiosa rimase a un basso livello. Gli Ebrei locali non riuscirono ad ottenere un cimitero riservato fino al 1910. Soltanto alla fine degli anni '30 emersero in Argentina istituzioni religiose di rilievo.

Cambiamenti dopo la prima guerra mondiale. Lo scoppio della prima guerra mondiale arrestò l'immigrazione in massa verso gli Stati Uniti. Dopo la guerra vi fu una breve ripresa, ma infine l'immigrazione fu definitivamente limitata dalle pesanti restrizioni che il Congresso adottò nel 1921 e nel 1924. Il processo di americanizzazione fu accelerato poiché gli Ebrei abbandonarono i ghetti degli immigrati per nuove aree di insediamento e si integrarono nel ceto medio. Intorno alla metà degli anni '20, la popolazione ebraica degli Stati Uniti era stimata in circa quattro milioni di persone.

La crescita del benessere e dell'acculturazione ebbe come conseguenza una fioritura di sinagoghe, soprattutto nelle aree di recente insediamento. Le nuove strutture erano spesso composite e ospitavano aule, auditori e talvolta palestre. Mordecai Kaplan (1881-1983), rabbino conservatore e preside del Teachers Institute presso il Jewish Theological Seminary, maturò l'idea di un «centro-sinagoga» e fondò una istituzione di questo tipo a New York.

La United Synagogue ebbe una rapida crescita durante gli anni '20 e '30. L'Ebraismo conservatore offriva un'ambientazione tradizionale unita a letture e sermoni in inglese, una sintesi allettante per gli evoluti immigrati e i cittadini ebrei della seconda generazione, che consideravano il modello riformato troppo freddo e l'antiquato modello ortodosso troppo caotico. Uomini e donne sedevano insieme, le preghiere erano lievemente abbreviate, e coloro che sentivano un attaccamento per il popolo ebraico più che per la religione potevano trovarsi a proprio agio.

In questo decennio il movimento riformato subì un'effettiva battuta d'arresto. Le sue istituzioni erano dislocate a Cincinnati, ormai lontano dai centri della vita ebraica, e il suo modello di culto richiamava pochi fedeli originari dell'Europa orientale. All'interno del movimento il prevalente antisionismo si contrapponeva poi alle tendenze laiciste e sioniste. Per contrastare questo fenomeno, Stephen S. Wise, rabbino riformato e figura di spicco del Sionismo, fondò a New York nel 1922 il Jewish Institute of Religion. Nel 1947 l'Istituto si unì allo Hebrew Union College e divenne la sezione newyorkese del seminario riformato unito.

La posizione dell'Ortodossia negli anni '20 è meno chiaramente definita. Da un lato gli immigrati americanizzati e i loro figli vivevano una crescente disaffezione per l'osservanza, e molti di loro abbandonavano di fatto la pratica religiosa e la vita della comunità. Allo stesso tempo si ottennero piccoli ma significativi progressi nello sviluppo di una forma americana di ortodossia che fosse in grado di sostenere il confronto. Nel 1915 Bernard Revel assunse la guida del Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary di New York, che si fuse con la Yeshivat Etz Chaim. Tra le materie di insegnamento furono inserite discipline laiche, e nel 1928 fu fondato lo Yeshiva College, primo istituto comune (non rabbinico) di istruzione superiore a godere del sostegno ebraico. Nel 1923 si era formato il Rabbinical Council of America, nel quale predominava la presenza di allievi delle *yeshivot* americane.

Negli anni '20 le restrizioni imposte al flusso di immigrazione verso gli Stati Uniti indirizzarono un numero cospicuo di immigrati in Canada. Prima del 1900, la popolazione ebraica del Canada contava meno di 16.000 persone, per buona parte nuovi immigrati. Nel 1930 questo numero era lievitato a 140.000. La preponderanza fra i nuovi immigrati degli Ebrei dell'Europa orientale e il carattere multilingue della società canadese ne fecero una roccaforte del dialetto jiddish e della cultura laica ebraica. Qui la marcia del movimento riformato fu lenta, mentre la corrente conservatrice avanzò a grandi passi. Le comunità conservatrici e riformate, insieme con i loro rabbini, sono affiliate alle corrispondenti associazioni negli Stati Uniti.

Negli anni '30 l'ascesa di Hitler e la rinascita dell'antisemitismo produssero un radicale mutamento nelle prospettive e nell'orientamento degli Ebrei americani. Il movimento riformato operò una revisione del proprio atteggiamento verso il concetto di identità ebraica come popolo, il Sionismo e le pratiche tradizionali. Nel 1937 la Reform Central Conference of American Rabbis (CCAR) adottò una nuova piattaforma conformata a questi cambiamenti, che poneva in evidenza la «lealtà degli Ebrei verso la comunità» e affermava «l'obbligo per gli Ebrei di collaborare al ristabilimento di una patria ebraica [in Palestina] con iniziative che ne facciano non soltanto un rifugio per gli oppressi, ma anche un centro di cultura e vita spirituale ebraica». L'Union of American Hebrew Congregations (UAHC) approvò con giudizio unanime una direttiva per sollecitare il ripristino dei simboli e delle usanze tradizionali. Nel 1940 uscì una versione riveduta dello *Union Prayer Book* del movimento riformato; esso reintroduceva alcune cerimonie riduceva le distanze dal libro di preghiere tradizionale.

Il movimento conservatore attinse vigore dalle idee di Mordecai Kaplan, che descriveva l'Ebraismo come una «civiltà religiosa» insistendo sul concetto di identità ebraica come popolo e sulla cultura ebraica nella sua totalità. Nel 1935 Kaplan fondò il movimento ricostruzionista, facendone una tendenza ideologica in seno all'Ebraismo americano in generale e al movimento

conservatore in particolare. La sua accentuazione teologica del naturalismo religioso esercitò minore influenza rispetto alla sua enfasi sociologica del sentimento comunitario degli Ebrei.

L'Ortodossia americana fu rafforzata, alla fine degli anni '30, dall'apporto di eminenti eruditi europei e autorità rabbiniche. Joseph Soloveitchik (1903-1993) divenne la più autorevole figura rabbinica tra gli «ortodossi illuminati», affiliati allo Yeshiva College e ai sionisti religiosi. Moshe Feinstein (1895-1986), uno dei più autorevoli esperti rabbinici di *halakhah* (legge ebraica), assunse un ruolo di primo piano all'interno dell'Ortodossia conservatrice e del movimento Agudat Yisra'el. La presenza di queste ed altre autorità rabbiniche, nonché di numerosi profughi fra gli studenti delle *yeshivot*, preparò il terreno per una reviviscenza dell'Ortodossia nel periodo postbellico.

Negli anni '30 il flusso di profughi, in cerca di un rifugio ove trovare sollievo, andò ad arricchire il numero delle piccole comunità ebraiche in America centrale e meridionale. Le restrizioni all'immigrazione adottate ovunque nell'emisfero occidentale ridussero al minimo il numero degli immigrati, e la vita religiosa a sud del confine rimase frazionata e disorganizzata. In paesi come il Messico, il Brasile e il Cile sorsero tuttavia organizzazioni comunitarie per il mutuo soccorso e il sostegno contro l'antisemitismo. Nel 1982 la popolazione ebraica dell'America latina era stimata in 464.700 persone: 233.000 risiedevano in Argentina, 100.000 in Brasile, 35.000 in Messico e 20.000 in Cile («American Jewish Yearbook» 85, 1985, p. 55).

L'Ebraismo americano dopo la seconda guerra mondiale. In seguito allo sterminio degli Ebrei europei durante la seconda guerra mondiale, gli Stati Uniti e lo Stato di Israele da poco costituitosi divennero il centro di gravità della vita ebraica. La tragedia europea e lo sforzo affrontato per costituire lo Stato di Israele avevano assorbito centinaia di migliaia di Ebrei in attività di soccorso e di raccolta di fondi ebraici. Il rinnovato sentimento di appartenenza alla comunità ebraica, combinato con il rapido processo di trasferimento nei sobborghi e con l'impulso prodotto dalla generale rinascita della vita religiosa in America, originò una fioritura senza precedenti di istituzioni religiose ebraiche. Il movimento riformato, che nel 1937 vantava 290 templi e 50.000 famiglie di fedeli, nel 1956 annoverava 520 comunità e 255.000 famiglie. Il movimento conservatore, forte di 250 sinagoghe e 75.000 famiglie nel 1937, comprendeva nel 1956 oltre 500 comunità e 200.000 famiglie. I seminari riformati e conservatori aprirono sedi distaccate nell'area di Los Angeles. L'aggregazione nella sinagoga – se non l'osservanza individuale – era divenuta un elemento fondamentale di identificazione ebraica in America.

Nuovi influssi si esplicarono nella vita religiosa ebraica. Rabbini come Joshua Loth Liebman (1907-1948) aprirono la strada alla riconciliazione tra religione e psicologia. Will Herberg, sociologo e filosofo, personalmente un reduce dal marxismo all'Ebraismo, inaugurò una nuova formulazione dell'Ebraismo in termini di esistenzialismo religioso. Herberg suggerì anche una revisione della teoria del «*melting pot*» del pluralismo americano, secondo la quale le tre principali tradizioni religiose – cattolica, protestante ed ebraica – dovevano diventare uno strumento per la tutela della diversità nella società americana all'interno di quello che egli definiva un «triplice *melting pot*». Abraham Joshua Heschel (1907-1972), rabbino e studioso (profugo dell'Europa orientale) che assunse un ruolo di spicco all'interno del Jewish Theological Seminary, propugnò un nuovo approccio neo-ortodosso e mistico all'Ebraismo che riscosse grande favore tra rabbini e laici senza distinzione.

L'Ortodossia, che aveva patito perdite numeriche nel passaggio su vasta scala dalle città ai sobborghi, mostrava nondimeno una notevole vivacità. Nel 1945 lo Yeshiva College prese il nome di Yeshiva University, e negli anni successivi venne ad includere lo Stern College for Women, la Revel Graduate School e l'Einstein Medical College. Le scuole ebraiche a tempo pieno proliferarono sia a livello elementare che superiore, grazie soprattutto al sostegno del movimento ortodosso.

L'immigrazione del periodo postbellico rafforzò in misura considerevole le file della fazione ultraortodossa dell'Ebraismo americano, e in particolare la sua componente hasidica. I superstiti delle comunità ebraiche hasidiche, estirpate da Hitler, emigrarono insieme con le loro autorità rabbiniche (*rebeyim*) e si stabilirono in *enclave*, soprattutto a New York e dintorni. L'ala dello Hasidismo nota come Habad (Lubavitch) creò una rete di scuole e centri hasidici e adottò una politica di apertura nei confronti degli Ebrei laici e non hasidici. Per contro, la setta estremista hasidica Satmar conservò il proprio isolamento e una strenua opposizione al Sionismo e allo Stato di Israele, convinta che il ristabilimento di una nazione ebraica presupponesse l'avvento di un messia celeste inviato da Dio. [Vedi *HASIDISMO*]. Dall'ala sinistra del movimento riformato all'ala destra più estrema dell'ortodossia, l'Ebraismo negli Stati Uniti e in Canada è cresciuto come forza istituzionale e vitalità.

La rinascita religiosa degli anni '50 sembrò declinare all'inizio degli anni '60, quando la comunità ebraica, al pari di tutta la società, fu travolta da un'ondata di fermento sociale. Anche se il movimento «Dio è morto» non esercitò mai un influsso significativo in ambito ebraico, il coinvolgimento nelle istituzioni religiose subì tuttavia una palpabile contrazione, e le autorità religio-

se videro diminuire la loro influenza. Questo orientamento fu bruscamente sovvertito alla fine degli anni '60. Il mutevole stato d'animo della collettività in generale alimentò una ripresa del sentimento etnico che rinsaldò l'identità ebraica e originò un crescente coinvolgimento nella comunità ebraica. Al tempo stesso, la minaccia incombente sull'esistenza di Israele prima della Guerra dei sei giorni nel 1967 suscitò una forte carica di impegno e solidarietà tra gli Ebrei americani. Le energie prodotte in questa circostanza determinarono nuove iniziative in tutti i movimenti religiosi ebraici, specialmente da parte di giovani adulti.

Tra le conseguenze di questa rinascita vi fu un consistente incremento nel numero e nella qualità delle scuole diurne ebraiche grazie al sostegno degli Ebrei conservatori e riformati, come pure degli ortodossi. Una nuova forma di aggregazione religiosa, detta *ḥavurah*, assunse un ruolo significativo. Questi spontanei e ristretti gruppi di Ebrei profondamente devoti erano talvolta indipendenti e talora inseriti nella struttura di una grande sinagoga. In entrambi i casi queste confraternite svolgevano la propria attività senza la supervisione di un rabbino. Nonostante l'orientamento informale e l'assenza di rigide forme di affiliazione istituzionale o ideologica, i gruppi *ḥavurah* si svilupparono a sufficienza per creare un proprio sistema istituzionale, e nel 1979 fondarono un comitato nazionale come veicolo per lo scambio di idee ed esperienze. Nel 1985 questo comitato stimava in un numero compreso tra millecinquecento e duemila le *ḥavurot* regolarmente attive, che accoglievano da venti a ottanta membri. Il 30 per cento circa di queste associazioni era affiliato alle sinagoghe.

Nel frattempo lo studio dell'Ebraismo e delle discipline ad esso connesse in ambito universitario ebbe un rapido sviluppo, spesso dovuto all'interesse degli studenti e alla collaborazione della comunità. A fianco di questi progressi ufficiali prendeva piede un movimento di *ba'ale teshuvah* – «reduci penitenti», che potrebbero essere definiti come Ebrei «nati una seconda volta». I reduci potevano appartenere a tutti i movimenti, ma più numerosi erano gli appartenenti alla corrente ortodossa.

Sebbene in anni recenti tutte le correnti dell'Ebraismo si siano orientate verso una più intensa osservanza religiosa, è pur vero che il divario tra ortodossi e non ortodossi è divenuto più ampio per la questione riguardante i diritti delle donne. Gli ortodossi hanno rigettato le istanze avanzate dalle esponenti femminili della loro corrente per ottenere un mutamento della loro condizione nella legge ebraica, e hanno conservato per le donne il tradizionale ruolo di madre e massaia. Il movimento riformato e quello ricostruzionista hanno ordinato delle donne come rabbini e come cantori. Il movimento conservatore è stato impegnato in una lunga lotta su questo problema che si è risolta soltanto nel 1984. Il movimento ha deciso con una votazione contrastata di istituire l'ordinazione anche per le donne. Nonostante la strenua opposizione di una minoranza «tradizionalista», il provvedimento è oggi applicato.

La sfida forse più concreta che la comunità nel suo complesso deve affrontare consiste nella crescente percentuale di matrimoni misti e nel modesto tasso di natalità. Questa tendenza è persino più marcata nelle relativamente piccole comunità ebraiche dell'America centrale e meridionale. Se la tendenza attuale non dovesse conoscere un'inversione di rotta o quanto meno una riduzione, le proiezioni demografiche prospettano una significativa contrazione della comunità ebraica nell'emisfero occidentale. Il movimento riformato ha reagito a questo problema inaugurando un programma per convertire i coniugi non ebrei e integrarli nella comunità; ha inoltre apportato alcune modifiche alla legge tradizionale ebraica, secondo la quale il figlio di una madre ebrea è a sua volta ebreo per nascita, mentre il figlio di un padre ebreo e di una madre non ebrea non ha questa prerogativa. Queste trasformazioni hanno accresciuto il divario tra i vari movimenti, e minacciano di provocare una scissione nella comunità ebraica in merito alla domanda «Chi è un ebreo?».

Il futuro del mondo ebraico americano è oggetto di previsioni assai discordanti. Gli osservatori ottimisti puntano l'attenzione sulla diffusione dell'osservanza tra un numero significativo di Ebrei americani; i pessimisti pongono l'accento sulla vasta e crescente percentuale di Ebrei che non sono affiliati a una sinagoga o a una qualsiasi organizzazione comunitaria ebraica. Gli ottimisti rilevano lo sviluppo delle scuole diurne ebraiche e la loro presenza anche in ambienti conservatori e riformati dell'Ebraismo americano; i pessimisti lamentano lo scadimento numerico e qualitativo delle scuole integrative pomeridiane e festive e il serio declino del coinvolgimento popolare. Gli ottimisti rimarcano l'incremento delle discipline ebraiche nei programmi universitari, lo sviluppo dell'arte rituale e dei programmi culturali ebraici e gli innovativi esperimenti in campo liturgico, musicale e teatrale; i pessimisti considerano l'aumento della percentuale di matrimoni misti e il modesto tasso di natalità tra gli Ebrei quali sintomi di una riduzione numerica e della carenza di energie vitali. Data la complessità e l'instabilità delle condizioni negli ultimi decenni del XX secolo, entrambe le prospettive sono verosimili. Il mondo ebraico americano rimane una comunità vitale, fortemente organizzata ed eterogenea – nel 1986 contava 6.200.000 persone, affiliate per il 45 per cento a oltre 3.000 sinagoghe che abbracciano una

grande varietà di alternative istituzionali e ideologiche.

[Per ulteriori approfondimenti in merito ai quattro principali movimenti in America, vedi le relative voci *EBRAISMO ORTODOSSO*, *EBRAISMO RIFORMATO*, *EBRAISMO CONSERVATORE* e *EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA*. Vedi anche le biografie dei principali personaggi qui menzionati].

BIBLIOGRAFIA

J.L. Blau, *Judaism in America*, Chicago 1976.

A.M. Eisen, *The Chosen People in America. A Study in Jewish Religious Ideology*, Bloomington/Ind. 1983.

N. Glazer, *American Judaism*, Chicago 1972.

B. Halpern, *The American Jew. A Zionist Analysis*, New York 1956.

L.A. Jick, *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*, Hanover/N.H. 1976.

Elizabeth Koltun, *The Jewish Woman in America*, New York 1976.

B.W. Korn, *American Jewry and the Civil War*, New York 1970.

C.S. Liebman, *The Ambivalent American Jew. Politics, Religion and Family in American Jewish Life*, Philadelphia 1973.

J.R. Marcus, *The Colonial American Jew, 1492-1776*, I-III, Detroit 1970.

J.R. Marcus, *The American Jewish Woman, 1654-1980. A Documentary History*, New York 1981.

C.B. Sherman, *The Jews within American Society. A Study in Ethnic Individuality*, Detroit 1961.

D. Sidorsky (cur.), *The Future of the Jewish Community in America*, New York 1973.

M. Sklare, *America's Jews*, New York 1971.

M. Sklare, *Conservative Judaism. An American Religious Movement*, New York 1972.

J.L. Teller, *Strangers and Natives. The Evolution of the Jew from 1921 to the Present*, New York 1968.

LEON A. JICK

EBRAISMO CONSERVATORE. L'Ebraismo conservatore è uno dei più importanti movimenti religiosi dell'Ebraismo moderno. Fondato nell'Europa centrale alla metà del XIX secolo, ha attratto, dapprima in Europa e più tardi nelle Americhe, chi propendeva per un'espressione dell'Ebraismo che evitasse l'estremo dell'ultraliberalismo da un lato e quello del tradizionalismo dall'altro. Affermando l'esigenza di fedeltà alla tradizione ebraica per gli Ebrei moderni, l'Ebraismo conservatore ha raccolto presso di sé molti Ebrei che tendevano a rimanere psicologicamente e culturalmente fedeli alla loro immagine della religione dei loro padri. Inoltre, ammettendo la necessità di venire a patti con la modernità, il movimento si imponeva per la sua intenzione di mediare tra le esigenze della tradizione da un lato e le circostanze radicalmente nuove della vita ebraica moderna dall'altro; questo ha implicato, nel suo sviluppo, che i capi come i componenti del movimento approfondissero nella vita e nella cultura i valori centrali caratteristici sia della tradizione sia del mondo moderno. Oggi il centro accademico del movimento, l'istituzione che ne prepara i professionisti, è il Jewish Theological Seminary of America di New York, con varie sue sezioni nel mondo: la University of Judaism di Los Angeles, l'American Student Center (*Neve Schechter*) di Gerusalemme e il Seminario Latinoamericano di Buenos Aires.

Retroterra e storia istituzionale. L'Ebraismo conservatore ebbe origine dalla convinzione che il movimento dell'Ebraismo riformato, che lo aveva preceduto, si fosse spinto troppo oltre nei suoi sforzi di accomodare l'Ebraismo moderno evidentemente secondo il modello della società ispirata alla Chiesa cristiana. Nel 1845, alla conferenza rabbinica (riformata) di Francoforte sul Meno, il tenore sempre più radicale delle discussioni preoccupò Zacharias Frankel: egli decise infine che non avrebbe potuto concordare con la decisione dei colleghi riformati, che definiva la lingua ebraica un aspetto solo «consigliabile» ma non «necessario» del culto ebraico. Si ritirò dal congresso e diffuse ampiamente una denuncia pubblica delle iniziative estremistiche rispetto alla tradizione che erano state tollerate dai partecipanti.

Frankel non ritenne opportuno lanciare un nuovo movimento, ma prese a esporre con continuità, in varie occasioni, il suo nuovo approccio teologico all'Ebraismo moderno, che definiva Ebraismo positivo-storico. Questo approccio accettava la dimensione «storica» così entusiasticamente abbracciata dai riformisti, che metteva in evidenza il carattere evoluzionistico del passaggio di generazione in generazione. Insisteva però anche sulla necessità che alla dimensione «positiva» della religione e del rituale ebraico, essenziale per il mantenimento della continuità e della riconoscibilità dell'Ebraismo, fosse attribuita maggior rilevanza di quanta non ne avesse ottenuta da parte dei riformisti radicali.

L'approccio di Frankel all'Ebraismo moderno ebbe ampia diffusione per mezzo della sua rivista mensile («Monatsschrift») e ricevette una calda accoglienza in molti settori delle comunità ebraiche dell'Europa occidentale e centrale, specialmente tra gli studiosi e i capi delle comunità. Non fu perciò una sorpresa che al momento dell'istituzione a Breslavia, nel 1854, del primo seminario teologico ebraico moderno, i suoi fondatori si rivolgessero a Zacharias Frankel perché ne fosse il preside, preferendolo all'altro importante candidato, Abraham Geiger, il principale rabbino riformato dell'e-

poca. Questa scuola attrasse alcuni tra i grandi studiosi del XIX secolo, tra cui Heinrich Graetz, Isaak Markus Jost, Moritz Steinschneider e David Hoffmann, e attraverso i suoi diplomati esercitò una forte influenza tradizionalizzante sull'Ebraismo dell'Europa centrale e occidentale tra il XIX e il XX secolo, fino a che fu chiuso dai nazisti nel 1938.

Origini negli Stati Uniti. Negli Stati Uniti l'Ebraismo conservatore fu introdotto ufficialmente nel 1886, con la fondazione del Jewish Theological Seminary of America, undici anni dopo la fondazione dello Hebrew Union College di Cincinnati (riformato; 1875). Il nuovo seminario fu organizzato come reazione diretta all'emissione della «Pittsburgh Platform» da parte di un gruppo rappresentativo di rabbini riformati, nel 1885. In quel documento essi manifestavano la propria adesione teologica a un Ebraismo fatto di morale e di etica, ma vuotato della dimensione nazionale e rituale, che s'incentrava sull'«idea» di Dio, non su di una convinzione profondamente radicata in un Dio «personale». Nella reazione che seguì, un'ampia coalizione di rabbini riformati moderati (Benjamin Szold, Frederick de Sola Mendes e Marcus Jastrow) insieme con vari rabbini tradizionalisti (Sabato Morais, Alexander Kohut e Henry Pereira Mendes) si riunì per fondare il nuovo seminario.

I fondatori del nuovo seminario avevano già in precedenza progettato di collaborare con gli organizzatori dello Hebrew Union College, fino al momento in cui era apparso chiaramente che la giovane istituzione era soprattutto destinata a diventare una scuola per la formazione di rabbini riformati. Nei loro sforzi per mantenere l'unità i tradizionalisti avevano seguito l'esempio di Isaac Leeser, il rabbino di Philadelphia che fin dall'inizio del suo ministero, nel 1827, aveva voluto ricercare una via moderata intermedia tra quella degli ultraortodossi e quella dei riformisti radicali. Il programma di Leeser aveva come punti forti la sua pubblicazione mensile «The Occident», la sua organizzazione del Board of Delegates of American Israelites e la fondazione del Maimonides College, la prima scuola per la preparazione di rabbini in America. La maggior parte delle sue innovazioni non visse oltre la sua morte, nel 1868, e lasciò il campo aperto per i capi riformati, guidati da Isaac Mayer Wise, che fondarono la Union of American Hebrew Congregations, nel 1873, e il loro Hebrew Union College due anni dopo.

Il Jewish Theological Seminary iniziò i suoi corsi nel 1886, in aule fornite dalla comunità ebraica Shearith Israel di New York; nei primi anni fu in gran parte finanziato e fornito di personale dai suoi fondatori volontari e fu guidato dal suo presidente, Sabato Morais di Philadelphia. Ma l'ampiezza iniziale del consenso tra i fondatori non durò a lungo: la polarizzazione dell'Ebraismo americano tra gli Ebrei tedeschi, inclini alla riforma, e i recenti immigrati dall'Europa orientale, propensi all'ortodossia, rese sempre più difficile il tentativo di una mediazione moderata condotto dal nuovo seminario. Alla morte di Sabato Morais, nel 1897, le prospettive di sopravvivenza per il seminario conservatore apparivano sempre più scarse.

Riorganizzazione del Jewish Theological Seminary. In quel momento difficile apparve all'orizzonte del seminario una nuova forte coalizione, dotata delle energie intellettuali e anche delle risorse materiali necessarie per rovesciare le sue sorti. Organizzato da Cyrus Adler, bibliotecario della Smithsonian Institution, questo solido gruppo di colti filantropi comprendeva il noto procuratore Louis Marshall, l'eminente banchiere Jacob Schiff, il giudice Mayer Sulzberger e industriali come Adolph Lewinsohn, nonché Daniel e Simon Guggenheim. Adler riuscì a convincerli che il Jewish Theological Seminary of America poteva diventare una forte istituzione per americanizzare le migliaia di Ebrei che stavano iniziando ad arrivare dall'Europa orientale. Col rispetto per le loro tradizioni poteva produrre una salutare sintesi di cultura e osservanza, introducendoli nello stesso tempo nel mondo moderno con le sue nuove idee e i suoi orizzonti aperti. Soprattutto poteva produrre rabbini che avrebbero unito la sapienza del vecchio mondo con le discipline e le competenze del nuovo mondo, e facilitare la transizione generazionale tra l'immigrato di lingua jiddish e il leale cittadino americano.

La chiave del successo nella riorganizzazione del seminario, dal punto di vista di questi eminenti filantropi, era la nomina di uno studioso ebreo di chiara fama e personalità a capo della nuova istituzione; egli avrebbe saputo individuare le mete da raggiungere e impiegare i metodi appropriati per il compimento del loro ambizioso programma. La persona alla quale pensavano era Solomon Schechter (1850-1915), allora professore all'Università di Cambridge, che si era meritato notorietà internazionale per la scoperta dei documenti della *genizah* del Cairo (un deposito di libri ebraici scartati) e i cui pronunciamenti accademici e teologici avevano destato viva attenzione in Inghilterra. Ci si attendeva che la personalità di Schechter, prodotto della religiosità e della dottrina dell'Europa orientale unita ai risultati accademici dell'Europa occidentale, sarebbe stata capace di comunicare con uguale successo con i nuovi immigrati e con la popolazione ebraica residente da tempo negli Stati Uniti.

Dopo vari negoziati Schechter accettò l'incarico della nuova sfida e Adler, Schiff e Marshall procedettero alla riorganizzazione del Jewish Theological Seminary, attri-

buendosi le più alte cariche amministrative. Schechter giunse nel 1902 e come preside procedette in maniera sistematica a sviluppare un *curriculum*, a programmare una facoltà, a stabilire una biblioteca, a reclutare studenti e a portare il seminario al livello di qualità accademica caratteristico delle scuole superiori presso le quali aveva lavorato in Inghilterra e nel continente.

Gli sforzi iniziali di Schechter ottennero vasto consenso, e furono salutati come un contributo importante per rafforzare l'Ebraismo americano; in effetti la loro influenza è stata così duratura che fino agli anni '70 il seminario era citato spesso come Schechter Seminary. Dal 1909-10 Schechter si convinse che la sola eccellenza del programma accademico della sua istituzione non era sufficiente per acquisire e mantenere quel sostegno tra i laici la cui necessità si imponeva per continuare la penetrazione intellettuale e spirituale indispensabile al fine di guidare e indirizzare l'Ebraismo americano. Che le cose stessero così era dimostrato dal fatto che i movimenti organizzati riformista e ortodosso erano diventati sempre più diffidenti e persino ostili nei confronti del seminario e del suo programma. Egli perciò promosse energicamente la fondazione di un consorzio di comunità che potesse affiancare con la struttura di un'organizzazione nazionale il seminario. Dopo lunghe trattative, nel 1913 fu fondata la United Synagogue of America, con Schechter come suo primo presidente; ebbe così inizio un lavoro pionieristico per l'istituzione di organizzazioni e programmi che infine si coagularono nel movimento conservatore.

Lanciare la nuova organizzazione non era un compito facile. Molte delle questioni ideologiche che in seguito avrebbero assillato il movimento conservatore furono discusse emotivamente nelle riunioni di fondazione. Schechter, Adler e alcuni dei loro eminenti colleghi nella facoltà del seminario preferivano vedere la nuova organizzazione come una «Unione ortodosso-conservatrice», il cui mandato principale era di contrastare la marea montante dell'Ebraismo riformato. I capi più giovani, allievi del seminario, tra i quali Mordecai Kaplan, Jacob Kohn e Herman H. Rubenovitz, propendevano invece per una chiara definizione di federazione di comunità «conservatrici». Un gruppo marginale più ridotto, capeggiato da Judah Magnes, insisteva sulla necessità che la nuova organizzazione si definisse nettamente come una nuova terza denominazione nella vita ebraica, distinta dall'ortodossia e dalla riforma. Alla fine la posizione degli allievi prevalse, ma al congresso di fondazione fu tentato un compromesso temporaneo e il titolo della nuova organizzazione messo ai voti fu United Synagogue of America, sul modello dell'organizzazione britannica il cui rabbino capo, Joseph Hertz, era un allievo del seminario e aveva preso parte ai lavori.

Dopo la morte di Schechter (1915), Cyrus Adler gli successe come presidente del seminario e della United Synagogue of America, fino alla sua morte, nel 1940. Quest'epoca fu caratterizzata dal rafforzamento progressivo del seminario e delle sue istituzioni affiliate, la United Synagogue e la Rabbinical Assembly, e dalla fondazione di organizzazioni di rilievo come la Women's League for Conservative Judaism e la National Federation of Jewish Men's Clubs.

Crescita del movimento. Il successore di Adler nel 1940 a capo del movimento conservatore fu Louis Finkelstein, un allievo del seminario che aveva studiato sotto Schechter ed era diventato un pilastro della facoltà del seminario e dell'amministrazione al tempo di Adler. Finkelstein quasi immediatamente lanciò un'espansione su larga base dei programmi del seminario durante la guerra e nel dopoguerra, un'espansione che fu condotta con preveggenza, energia, senso pratico e in larga misura con successo. Questi sforzi coincisero con vari importanti sviluppi nella maturazione della comunità ebraica americana, tutti combinati a produrre una maggiore ricettività per il «messaggio» che era stato promosso dal seminario. Le proliferanti comunità suburbane nelle maggiori aree metropolitane erano tutte alla ricerca di una nuova identità strutturale significativa; la quasi scomparsa dell'Europa come riserva di capi e di idee per l'Ebraismo obbligava la *leadership* ebraica americana emergente a caricarsi di maggiori responsabilità; i veterani di ritorno dalla guerra si trovavano molto più a proprio agio in America di quanto si fossero sentiti i loro genitori, ed erano più disposti emotivamente a sperimentare e a costruire quelle istituzioni che avrebbero potuto meglio soddisfare le loro necessità. La comunità ebraica americana che cambiava, in quegli anni traumatici, sembrava che fosse pronta proprio per quel tipo di sviluppo organizzativo che stava uscendo dalla *leadership* del seminario.

L'epoca di Finkelstein (1940-1972) fu caratterizzata da una enorme crescita numerica delle comunità affiliate all'Ebraismo conservatore, da un rapido incremento nel numero dei programmi offerti dalle istituzioni del movimento e da un maggiore riconoscimento delle responsabilità che ricadevano sul movimento in vista della ritrovata preminenza nelle questioni ebraiche americane e mondiali. Essendo cresciuto da circa 200 comunità affiliate nel 1940 a circa 830 intorno al 1965, il movimento era diventato la più ampia federazione di sinagoghe della Diaspora.

Per far fronte in modo adeguato alle proprie responsabilità, che si erano accresciute enormemente, il movimento conservatore prese a fondare istituzioni specifiche per servire opportunamente la propria base rinnovata. Nel 1940 fu così fondata la National Academy for

Adult Jewish Studies; nel 1947 fu stabilita la prima organizzazione di campi estivi Ramah; nel 1951 fu organizzato lo United Synagogue Youth Movement; nel 1956 fu lanciata la prima Solomon Schechter Day School; nel 1958 fu dedicato l'American Student Center (*Neve Schechter*) a Gerusalemme; nel 1959 fu convocato per la prima volta il World Council of Synagogues e fu aperto a Buenos Aires il Seminario Latinoamericano.

La crescita fenomenale dell'Ebraismo conservatore si ridusse alla metà degli anni '60. Allora il movimento già aveva stabilito una rete completa di organizzazioni professionali e laiche allo scopo di migliorare il suo funzionamento locale, nazionale e internazionale. La sua sezione californiana, la University of Judaism, era diventata una forza essenziale nell'ambito dell'Ebraismo della costa occidentale. Per stabilire comunità conservatrici in Israele fu lanciato il movimento Mesorati («tradizionale», cioè conservatore). Il Cantors Institute, il Teachers Institute e le varie facoltà del seminario si adoperavano per colmare la perenne penuria di personale qualificato addetto al culto e all'educazione ebraica. La vivace Association for Jewish Studies, al servizio della comunità accademica, già era popolata di studiosi cresciuti nelle istituzioni dell'Ebraismo conservatore. La United Synagogue e la Rabbinical Assembly pubblicavano libri di preghiere per il sabato, le feste, le grandi festività e i servizi liturgici settimanali. Sebbene non si allontanino radicalmente nella forma e nella sostanza dai tradizionali libri di preghiere, queste pubblicazioni «ufficiali» del movimento conservatore operano vari cambiamenti di grande valore simbolico: in esse sono eliminati i riferimenti alla restaurazione futura del culto sacrificale, si cerca di introdurre un tono più egualitario tra i sessi nella preghiera e si eliminano quei brani considerati offensivi per i non ebrei.

Nel 1972 Finkelstein annunciò il suo pensionamento. Il suo successore, Gerson D. Cohen, anch'egli allievo del seminario, si era distinto come professore di storia ebraica alla Columbia University e al seminario. Divenne cancelliere di un'istituzione che si trovava in quel momento in prima linea nella vita istituzionale ebraica americana e capo dei movimenti religiosi ebraici più grandi d'America. Il programma della nuova amministrazione comprendeva la soluzione di alcuni aspetti ideologici discussi che erano stati messi da parte nel periodo di rapida espansione dell'Ebraismo conservatore, il consolidamento delle molte attività del movimento e lo sviluppo di importani progetti di miglioramento, sempre più necessari con la crescita del movimento.

Durante il cancellierato di Gerson Cohen (1972-1986), perciò, l'attenzione del movimento conservatore si indirizzò alle decisioni adottate con frequenza dal Committee on Jewish Law and Standards (su questioni come il matrimonio e il divorzio, i diritti della donna, l'osservanza del sabato e delle feste, ecc.); al miglioramento delle relazioni tra il seminario, i suoi *partner* nel movimento – la Rabbinical Assembly e la United Synagogue – e i suoi gruppi associati, come la Women's League for Conservative Judaism, la Educators Assembly e la Cantors Assembly; e, cosa molto importante, alla gigantesca impresa di completare gli edifici del seminario, con la costruzione della sua nuova Boesky Library, che fu inaugurata nel 1983.

Uno dei risultati più importanti di questo periodo fu l'espansione del movimento conservatore in Israele. Nel 1985 c'erano circa quaranta comunità Mesorati in Israele, da quelle due o tre che erano attive due decenni prima. Un punto saliente fu poi l'importante decisione, alla quale si era giunti con gran lavorio, di ammettere le donne alla scuola rabbinica del seminario. Nel 1984 le donne furono ammesse per la prima volta, e nel 1985 il seminario ordinò il suo primo rabbino donna, Amy Eilberg, che prima di essere ammessa già aveva acquisito considerevole credito e istruzione.

L'elezione di Ismar Schorsch, allora professore di storia ebraica al seminario, a succedere come cancelliere del seminario a Gerson D. Cohen nel luglio 1986 avvenne in seguito a un anno di ricerca e segnò l'inizio di una nuova epoca nello sviluppo del movimento conservatore e della sua istituzione principale. La dichiarata sensazione del comitato di ricerca e del nuovo cancelliere era che la nuova epoca dovesse iniziare con un periodo dedicato a colmare le spaccature e a risanare le ferite delle organizzazioni. Allora si sperava che la questione femminile e le relative difficoltà nell'interpretazione della legge ebraica si sarebbero risolte in chiave conciliatoria, permettendo al movimento di procedere pienamente unito nella realizzazione dei suoi scopi fondamentali.

Organizzazioni principali. Nel corso del XX secolo il movimento conservatore si è allargato, a partire dal Jewish Theological Seminary of America, in una rete di istituzioni religiose e sociali che andiamo di seguito a descrivere.

La United Synagogue of America. Fondata da Solomon Schechter nel 1913, la United Synagogue è l'associazione nazionale delle comunità conservatrici, responsabile per il coordinamento delle attività e dei servizi del movimento conservatore a nome delle comunità che la costituiscono. Tra i settori della United Synagogue creati per questo scopo vi sono alcune delle più importanti strutture del movimento. La Commission on Jewish Education si occupa della pubblicazione di manuali, della formazione permanente degli insegnanti, dello sviluppo delle strategie educative e della mobilita-

zione delle risorse del movimento a vantaggio delle scuole pomeridiane e delle Solomon Schechter Day Schools. Il Department of Youth Activities sovrintende allo sviluppo dei vasti programmi riservati ai giovani dello United Synagogue Youth Movement (USY) attraverso congressi regionali e locali, come anche alle sue attività estive e annuali in Israele. La National Academy for Adult Jewish Studies si propone di stimolare tutto il movimento a intensificare i suoi programmi nel settore dell'educazione ebraica degli adulti. Lo Israel Affairs Committee si occupa di inserire attivamente la dimensione israeliana nell'agenda degli affiliati alla United Synagogue, diffondendo periodicamente notizie alle sue varie comunità e promuovendo lo sviluppo organizzativo del MERCAZ, il movimento conservatore sionista all'interno della World Zionist Organization. Inoltre la United Synagogue coordina le attività di varie organizzazioni professionali e i loro servizi di collocamento – la Educators Assembly, la Cantors Assembly e la National Federation of Synagogue Administrators.

La Rabbinical Assembly. La Rabbinical Assembly (RA) è l'organizzazione dei rabbini conservatori, con più di millecento rabbini iscritti. La Rabbinical Assembly nel corso del tempo ha svolto una funzione decisiva per stabilire la politica religiosa del movimento conservatore; il suo Committee on Jewish Law and Standards (CJLS) è riconosciuto come l'organismo autorevole per lo sviluppo della giurisprudenza del movimento. Il suo direttore al collocamento funge da capo amministratore della Joint Placement Commission per le referenze su candidati rabbini presso le singole comunità. È diventata una casa editrice importante per testi liturgici usati nei servizi delle comunità conservatrici. L'annuario dei suoi congressi («Proceedings of the Rabbinical Assembly») raccoglie importante materiale di prima mano per lo studio dello sviluppo storico, ideologico e organizzativo dell'Ebraismo conservatore. La sua rivista trimestrale, «Conservative Judaism», è un popolare forum, in cui si esercita lo scambio di idee, di innovazioni e di creatività letteraria.

La Women's League for Conservative Judaism. Più di ottocento associazioni femminili sinagogali sono affiliate al movimento conservatore, attraverso il coordinamento della Women's League. Fondata da Mathilde Schechter nel 1918, la Women's League si è dimostrata una delle organizzazioni pionieristiche dell'Ebraismo conservatore per lo sviluppo dei programmi sociali, educativi e filantropici dell'intero movimento. Inoltre, la Women's League ha promosso l'espansione degli edifici del seminario e la costruzione del dormitorio per studenti dedicato a Mathilde Schechter, e continua a fornire un sostegno importante ai programmi del seminario, per mezzo della colletta annuale «Torah Fund».

La National Federation of Jewish Men's Clubs. I quattrocento club maschili associati al movimento conservatore programmano attività comuni per l'avanzamento dell'Ebraismo conservatore. La National Federation of Jewish Men's Clubs è particolarmente attiva nel settore dell'azione sociale, delle attività giovanili e degli affari israeliani.

Il World Council of Synagogues. Braccio internazionale del movimento conservatore, il World Council of Synagogues fu fondato nel 1959 per contribuire a portare il messaggio dell'Ebraismo conservatore all'attenzione del mondo ebraico al di fuori dei confini dell'America settentrionale. Mantiene uffici a Gerusalemme, Buenos Aires e New York, e si raduna a congresso ogni due anni a Gerusalemme.

Elementi concettuali del movimento. Nel corso relativamente breve della sua storia, la *leadership* e i membri del movimento si sono sforzati di intendere e definire il ruolo dell'Ebraismo conservatore, trovatosi in una posizione sempre più importante nel mondo delle organizzazioni ebraiche. Un'analisi approfondita delle posizioni ideologiche assunte dai suoi maggiori esponenti culturali può rivelare quali siano in generale i concetti fondamentali intorno ai quali i ranghi degli esponenti del movimento si sono raccolti, in Europa occidentale e ora negli Stati Uniti, e che possono perciò essere considerati centrali per l'Ebraismo conservatore.

Ebraismo positivo-storico. L'approccio filosofico di Zacharias Frankel, del quale si è detto in precedenza, divenne l'elemento di richiamo del nascente movimento conservatore. Come lo spiegava Frankel, e come lo interpretò più tardi Solomon Schehcter, l'Ebraismo moderno doveva necessariamente tener conto della dimensione «storica», che spiegava l'evoluzione e la mutevolezza della vita ebraica, sulla quale insistevano gli esponenti del movimento riformato. Tuttavia quel che il movimento della riforma non comprendeva adeguatamente, egli pensava, era che l'integrità dell'Ebraismo e la sua sopravvivenza stessa richiedevano anche una costante adesione alla dimensione «positiva» – i comandamenti rituali, l'osservanza individuale e le strutture comunitarie – che aveva caratterizzato tutte le epoche della storia ebraica.

Come questo equilibrio «positivo-storico» dovesse essere costituito, e chi avesse il potere di apportare gli adattamenti necessari, erano questioni che sarebbero state affrontate una generazione più tardi da Solomon Schechter, che operò dapprima in Europa e poi negli Stati Uniti. Nell'introduzione all'opera *Studies in Judaism. First Series* (ed. riv. Philadelphia 1945) Schechter parla di un *Catholic Israel*, lo spirito e il corpo collettivo del popolo ebraico nel mondo, che evolvendosi decide quali aspetti della tradizione siano degni di essere per-

petuati e quali possano essere scartati senza danno. Più recentemente i capi conservatori e i loro avversari hanno notato che l'Ebraismo mondiale contemporaneo è molto meno osservante di quello dei tempi di Schechter, e si domandano se quello dell'«Israele cattolico» non sia un concetto che oggi potrebbe appoggiare le ipotesi dei riformisti radicali. La risposta dei capi conservatori è che l'«Israele cattolico» come entità che funge da guida e definisce l'evoluzione dell'Ebraismo non è rappresentato tanto dalla comunità in generale, quanto da quella osservante e dotta.

Sionismo. Il Sionismo fu accolto come una componente importante dell'ideologia dell'Ebraismo conservatore già nella fase iniziale del suo sviluppo. Incoraggiati da Solomon Schechter, vari dei suoi più attivi associati (tra i quali Israel Friedlander, Mordecai Kaplan, Henrietta Szold e Judah Magnes) divennero pionieri nello sviluppo del Sionismo americano. Sul piano ideologico i fondatori del movimento conservatore si sentirono profondamente commossi dal Sionismo contenuto nella Bibbia e nei libri di preghiere, e non apertamente influenzati dall'ostilità verso il nazionalismo laico che pervadeva il pensiero religioso tanto dei capi riformati quanto di quelli ortodossi nel XIX secolo e agli inizi del XX. In effetti, i sionisti americani hanno potuto contare sull'Ebraismo conservatore come sull'alleato più affidabile nel costruire la forza del loro movimento.

Rivelazione. Insieme con il suo corollario, l'autorità della *halakhah* (la legge ebraica), la rivelazione è stata una delle questioni ideologiche centrali nell'evoluzione dell'Ebraismo conservatore. Come movimento di coalizione fra tradizionalisti e liberali, l'Ebraismo conservatore fin dalla sua origine ha oscillato come un pendolo, ciclicamente, generazione dopo generazione. Tradizionalisti come Louis Finkelstein, Cyrus Adler e Abraham Joshua Heschel tendevano a mettere in evidenza gli aspetti letterali del patto del Sinai e il conseguente obbligo per gli Ebrei di aderire strettamente alle formulazioni classiche della legge ebraica. Liberali come Mordecai Kaplan, Robert Gordis e Gerson D. Cohen sostenevano che la rivelazione era invece un processo evolutivo e che l'evidenza dell'adattabilità della tradizione e della *halakhah* nel corso dei secoli di per sé era sufficiente a permettere ulteriori aggiustamenti e innovazioni. Le conseguenze di questo continuo dibattito sono state il distacco dell'ala ultraliberale del movimento, nel 1966, con la fondazione del Reconstructionist Rabbinical College, e i dibattiti all'interno del CJLS su questioni come la *kasherut*, il matrimonio e il divorzio, la conversione e i matrimoni misti, il sabato e l'osservanza delle feste, e, più recentemente, i diritti delle donne.

Educazione religiosa. La cultura ebraica si è diffusa attraverso l'educazione nel campo della lingua e della storia degli Ebrei, e i testi religiosi e letterari sono stati al centro del programma del movimento conservatore fin dal suo inizio. Solomon Schechter fondò il Teachers Institute nel 1909, scegliendo Mordecai Kaplan per elaborare il suo programma, la sua facoltà e i suoi scopi. La Rabbinical Assembly ha ripetutamente indetto importanti congressi per intensificare le proposte educative del movimento conservatore, ottenendo grande successo. La United Synagogue è stata in anni recenti il primo motore dei progressi educativi, per mezzo della sua Commission on Jewish Education, di primaria importanza. I campi Ramah si sono rivelati uno dei maggiori risultati del movimento conservatore; migliaia di studenti delle scuole elementari e medie hanno assaporato l'atmosfera educativa, ricreativa e ispirata di questi suggestivi campi estivi. Per i vent'anni trascorsi una gran parte dell'energia educativa del movimento e delle sue risorse è stata investita nello sviluppo delle Solomon Schechter Day Schools, con risultati gratificanti tanto nel numero quanto nella qualità dell'educazione. La filosofia dell'educazione, insieme con la metodologia e i materiali testuali sono stati tra i più importanti aspetti curati dal Melton Research Program in Jewish Education del Teachers Institute.

Questioni e dibattiti all'interno del movimento conservatore. Fin dai suoi inizi il movimento conservatore è stato costituito da una vasta coalizione di componenti ebraiche liberali, moderate e tradizionaliste. La Rabbinical Assembly fino agli anni '60 ha alternato con una prassi di routine la nomina dei suoi presidenti, con un tradizionalista che succedeva a un liberale e un liberale a un tradizionalista; in questo si riconosceva di fatto la volontà dell'assemblea di salvaguardare i diritti di entrambi i settori del movimento. Ma divenne sempre più evidente che i centristi erano stati lasciati al di fuori della rotazione, ed essi si resero conto che il movimento era in qualche modo paralizzato dalle concessioni garantite regolarmente alla destra e alla sinistra. I centristi perciò richiesero, ricevendolo, il diritto all'alta carica che il loro numero preponderante garantiva loro. Con il loro accesso alla presidenza, l'atteggiamento della Rabbinical Assembly prese a cambiare notevolmente.

Revisioni della halakhah. Il Rabbinical Assembly's Committee on Jewish Law and Standards è generalmente riconosciuto come l'istituzione guida del movimento nel settore della giurisprudenza. Di conseguenza è stato al centro di alcune delle più importanti controversie politiche sorte all'interno della *leadership* conservatrice nella seconda parte del XX secolo. A prezzo di notevoli frustrazioni e fatiche, il comitato si è mantenuto entro limiti accettabili per i tradizionalisti negli anni '30 e '40, e solo nel 1950 ha passato il cosiddetto «Rubicone halakico», ammettendo (a maggioranza) tra l'al-

tro la possibilità di recarsi in sinagoga guidando l'auto di sabato e di usare l'elettricità di sabato.

Queste decisioni, di significato simbolico, furono seguite da una relativa quiescenza da parte del CJLS, coinvolto in quel periodo in intensi negoziati con la facoltà di Talmud del seminario a proposito di questioni procedurali relative al matrimonio e al divorzio. Dal 1967, però, sotto la guida del presidente Benjamin Kreitman, il comitato iniziò varie modifiche di ampio respiro alla prassi rituale ebraica. Il comitato approvò annullamenti (religiosi) del matrimonio su iniziativa del tribunale, nel caso in cui a spose divorziate civilmente fosse stato rifiutato il *geṭ* (documento di divorzio) necessario per risposarsi col rito religioso. Liberalizzò poi varie norme relative alla *kasherut* e concesse alle comunità la possibilità di eliminare il secondo giorno festivo delle tre feste di pellegrinaggio (Sukkot, Pasqua e Shavu'ot). Le questioni procedurali sollevate da queste decisioni e revisioni halakiche portarono nel 1970 a una ristrutturazione dei regolamenti interni del comitato, per far sì che la Rabbinical Assembly rispecchiasse meglio la componente centrista allora dominante. Se queste decisioni rabbiniche abbiano poi un ruolo decisivo nella vita quotidiana e nelle scelte degli aderenti al movimento conservatore e dei laici resta una questione aperta.

Diritti delle donne. Il comitato riorganizzato da poco si trovò occupato negli anni '70 con l'inevitabile questione dei diritti delle donne. Sebbene nel 1955 il comitato avesse garantito alle donne il diritto di *'aliyyot* (l'onore di salire al pulpito per leggere la Torah), la decisione era in grande misura rimasta lettera morta. Il comitato riaffermò questo diritto e nel 1974 votò per dare alle donne il diritto di essere calcolate nel *minyan* (il quorum di dieci persone necessario per lo svolgimento della liturgia). La questione dell'ammissione delle donne nel programma per la formazione dei rabbini presso il seminario veniva sollevata sempre più di frequente e con maggiore energia, specialmente da quando il movimento della riforma e quello ricostruzionista avevano preso a ordinare regolarmente donne, fin dai primi anni '70. Dopo che la facoltà del seminario, in seguito alle ripetute richieste del cancelliere, Gerson Cohen, permise infine nel 1984 che si accettassero come studenti le donne, la Rabbinical Assembly nel 1985 votò per l'ingresso della prima donna tra i suoi membri. Bisogna però vedere se questa accettazione formale sarà accompagnata nel prossimo futuro da un'accettazione funzionale e sociale delle donne nei ranghi dei candidati riconosciuti per le più importanti cariche comunitarie. Rimangono inoltre ingombranti questioni religiose finora irrisolte, come il diritto delle donne di servire da giudici nei *batte din* (i tribunali religiosi), di testimoniare per i documenti religiosi o di servire come *shelihe ṣibbur*, i rappresentanti della comunità nella preghiera.

Tensioni confessionali e comunitarie. Il modello della comunità conservatrice che si è sviluppato al sorgere del movimento era quello della «sinagoga istituzionale». La comunità doveva incaricarsi di ogni funzione che fosse utile per educare gli Ebrei, favorire il culto, stimolare l'associazionismo ebraico, incoraggiare le attività interreligiose, promuovere le attività giovanili e così via. In breve, la sinagoga, per definizione, doveva diventare l'istituzione centrale nella comunità ebraica. Questo mandato, qualora lo si fosse voluto esercitare nella sua massima estensione, avrebbe reso inevitabile una gran varietà di tensioni tra le sue strutture e le istituzioni della comunità ebraica. Le sinagoghe si trovarono invischiate in dispute «giurisdizionali» con i centri della comunità ebraica, le scuole ebraiche comunitarie, le federazioni ebraiche e i consigli delle comunità e così via. Le comunità conservatrici andavano più spesso incontro a simili tensioni rispetto a quelle ortodosse e riformate, perché le prime di rado si spingevano oltre i settori del rito e dell'educazione e le seconde si concentravano più spesso sull'azione sociale e sull'innovazione liturgica.

Il futuro del movimento. Le tendenze sociologiche sembrano indicare che il movimento conservatore non continuerà più a lungo a godere della preminenza numerica che ha sperimentato nei due decenni passati. Analisi fatte da varie comunità, e anche lo studio nazionale sulla popolazione ebraica in America (National Jewish Population Study), indicano che la percentuale di Ebrei che si dichiarano conservatori, sebbene resti alta, è scesa in un certo periodo. Gerson Cohen suggeriva nel 1977, in una comunicazione intitolata *Lo stato attuale dell'Ebraismo conservatore*, che «quel che si richiede immediatamente, perciò, è una forte sottolineatura sull'educazione di massa all'interno del nostro movimento, in modo che la falsa voce che solo i rabbini conservatori si riconoscono nel principio della "tradizione e cambiamento" possa finalmente esser messa a tacere» («Judaism. A Quarterly», 26, n. 3, 1977, p. 272).

Mordecai Kaplan colpì l'immaginazione dell'uditorio parlando a un congresso della United Synagogue negli anni '50 sul tema «Unità nella diversità». Nella sua conferenza egli seppe cogliere l'essenza del richiamo che il movimento conservatore esercitava sulle sue varie componenti: l'Ebraismo conservatore offriva la modernità alle generazioni nate in America, che cercavano di stabilirsi nelle nuove periferie cresciute intorno alle città americane nel periodo postbellico; e contemporaneamente offriva il sapore della tradizione a chi sentiva ancora forte la preoccupazione per le proprie radici nel Vecchio Mondo, o per i genitori e i nonni le-

gati alle tradizioni. Ponendo poche domande e stimolando un approccio del tipo «a ciascuno ciò che cerca», il movimento era cresciuto rapidamente negli anni '50 e '60. Ma dagli anni '70 l'esperienza ortodossa aveva ripreso popolarità, e anche la riforma aveva iniziato a introdurre elementi tradizionali sempre più consistenti nella propria liturgia e nei propri programmi educativi. La situazione degli anni '70 ricordava la preoccupante analisi esposta da Israel Goldstein ai suoi colleghi della Rabbinical Assembly nel congresso del 1927: «Con l'ortodossia che si libera sempre di più dal ghetto e la riforma che diventa sempre più conservatrice, quale spazio rimarrà per gli Ebrei conservatori? Come si distingueranno dagli altri due gruppi? Con entrambe le ali di fatto amputate certamente si troveranno in una situazione precaria» («Proceedings of the Rabbinical Assembly of America», 1927, p. 35). Nel contempo, gli Ebrei continuano ad aderire numerosi ai programmi educativi e culturali promossi dal movimento, la qualità accademica del seminario e delle istituzioni ad esso collegate rimane molto alta, e uomini e donne conseguono volentieri il rabbinato conservatore.

[Vedi *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*, *EBRAISMO*, *SIONISMO*; nonché le biografie di *FRANKEL*, *HESCHEL*, *KAPLAN*, *SCHECHTER* e *SZOLD*; e inoltre *EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA*, *EBRAISMO RIFORMATO* e *EBRAISMO ORTODOSSO*].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di riferimento sulle origini del movimento conservatore sono M. Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*, Philadelphia 1963; H. Parzen, *Architects of Conservative Judaism*, New York 1964; H. Rosenblum, *Conservative Judaism. A Contemporary History*, New York 1983. Lo studio sociologico definitivo sul movimento conservatore è quello di M. Sklare, *Conservative Judaism. An American Religious Movement*, New York 1972 (ed. riv. e agg.). Le opinioni conservatrici sulla tradizione ebraica si trovano in M. Waxman (cur.), *Tradition and Change*, New York 1958, un'antologia di saggi di importanti autori conservatori, e in un fascicolo speciale della rivista «Judaism», 26 (1977). Gli approcci conservatori alla legge ebraica sono descritti a fondo in I. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York 1979, e in S. Siegel (cur.), *Conservative Judaism and Jewish Law*, New York 1977. Varie branche del movimento conservatore pubblicano riviste, tra le quali «Conservative Judaism» (New York 1945-), trimestrale della Rabbinical Assembly; «The Outlook» (New York 1930-), pubblicazione trimestrale della Women's League for Conservative Judaism; «Torchlight» (pubblicata dapprima col titolo «The Torch» nel 1941, ha cambiato nome nel 1977), trimestrale della National Federation of Jewish Men's Clubs; «The United Synagogue Review» (New York 1945-), trimestrale della United Synagogue of America; e l'annuario «Proceedings of the Rabbinical Assembly» (New York 1927-).

Importanti aspetti dell'ideologia conservatrice sono esplorati in S. Greenberg, *A Jewish Philosophy and Pattern of Life*, New York 1981 e in E.N. Dorff, *Conservative Judaism. Our Ancestors to Our Descendants*, New York 1977. Inoltre, brevi trattazioni sull'Ebraismo conservatore sono state scritte da R. Gordis, S. Greenberg, e A. Karp; importanti capitoli sul movimento conservatore sono presenti nelle ampie opere di J. Blau, A. Hertzberg, M. Kaplan, G. Rosenthal e D. Rudavsky tra le altre.

HERBERT ROSENBLUM

EBRAISMO ORTODOSSO. L'Ebraismo ortodosso è la branca dell'Ebraismo che aderisce più strettamente ai principi della legge religiosa (*halakhah*). I suoi prodromi si possono individuare nel XVIII secolo, quando la *qehillah*, l'organizzazione comunitaria ebraica locale, aveva perso gran parte della propria autorità nell'Europa centrale e occidentale, e del suo prestigio nell'Europa orientale. Di conseguenza ne risultò indebolita l'autorità religiosa, che fino a quel momento si era fondata non solo sulla fede del singolo ebreo ma anche sul consenso comunitario, oltre che sull'autorità e sul prestigio della gerarchia ufficiale della comunità. Il collasso della comunità tradizionale, associato alle speranze e alle aspettative di un'emancipazione politica, favorì il nascere di nuove interpretazioni della vita ebraica e di nuove concezioni delle relazioni tra gli Ebrei e i non ebrei. Queste cominciarono a manifestarsi dalla fine del XVIII secolo nell'Europa centrale e occidentale, e un po' più tardi nell'Europa orientale. L'ortodossia nacque come risposta ideologica e organizzativa a queste nuove concezioni.

I princìpi fondamentali dell'ortodossia, come quelli dell'Ebraismo tradizionale, comprendono il dogma che la Torah sia stata «data dal Cielo», che la *halakhah* derivi direttamente o indirettamente da una rivelazione e che gli Ebrei siano obbligati a vivere seguendo la *halakhah* secondo l'interpretazione datane dall'autorità rabbinica. Ma, a differenza dell'Ebraismo tradizionale, l'ortodossia è consapevole delle sfide spirituali e culturali del mondo moderno, in particolare delle concezioni concorrenti sul significato e sulle conseguenze dell'essere ebreo. L'ortodossia, in tutte le sue manifestazioni ed espressioni, non ha mai riconosciuto come legittima alcuna delle altre concezioni dell'Ebraismo; è però consapevole di essere una parte, in genere minoritaria, all'interno del mondo ebraico.

L'Ebraismo ortodosso prese le mosse dapprima in Ungheria (allora parte dell'impero austro-ungarico) nel primo quarto del XIX secolo, e poi in Germania alla metà dello stesso secolo. In entrambi i paesi si costituì come risposta agli sforzi dell'Ebraismo riformato di

adattare la *halakhah* in generale e la liturgia sinagogale in particolare a certe correnti culturali del XIX secolo. I riformati sostenevano che quella fosse la condizione per l'emancipazione degli Ebrei, necessaria per far sì che ottenessero l'uguaglianza dei diritti civili. L'ortodossia si sviluppò in Francia e in Inghilterra all'incirca nella stessa epoca, ma in modo assai meno esplicito e rigoroso. Una ragione principale, senza dubbio, era che la sfida dell'Ebraismo riformato era in quei paesi di gran lunga più debole: la debolezza dell'Ebraismo riformato in Francia e in Inghilterra può essere attribuita al fatto che si sviluppò dopo, piuttosto che prima, che gli Ebrei avessero più o meno ottenuto l'uguaglianza civile in quei paesi.

L'ortodossia sorse nell'Europa orientale, alla fine del XIX secolo, principalmente in risposta alle interpretazioni laiche della vita ebraica piuttosto che in opposizione alla riforma religiosa. I più importanti centri dell'ortodossia oggi si trovano in Israele e negli Stati Uniti.

L'ortodossia ungherese. Le linee ideologiche e programmatiche dell'ortodossia ungherese furono formulate da Rabbi Mosheh Sofer (1762-1839), meglio noto come Ḥatam Sofer, dal titolo dei sette volumi dei suoi *responsa* a questioni halakiche. Questo primo tipo di ortodossia si può ben descrivere col termine di *neotradizionalismo*, dato che rifiuta ogni tentativo di cambiare e adattare la tradizione. Secondo Ḥatam Sofer, «tutto ciò che è nuovo è proibito dalla Torah»; si tratta di un gioco di parole sui termini di una proibizione relativa al consumo di grano «nuovo» della mietitura del nuovo anno, prima che una parte sia stata offerta al Tempio di Gerusalemme. A differenza di alcuni suoi seguaci, Ḥatam Sofer non si oppose a tutte le forme di educazione laica: la conoscenza di alcune discipline laiche, per esempio, poteva essere utile per risolvere determinati problemi halakici. Ma, in maniera tipicamente neotradizionalista, egli legittimava l'educazione laica solo in termini utilitaristici, non in quanto fine a se stessa.

La strategia di fondo del neotradizionalismo consisteva nella santificazione della tradizione rabbinica nella sua globalità. Mentre l'Ebraismo tradizionale riconosceva differenti livelli di santità e differenti gradi di importanza dei comandamenti halakici (per esempio, le proibizioni della Torah costituivano una categoria più rigorosa di quelle della legislazione rabbinica), i neotradizionalisti sfumarono le differenze per quanto riguardava l'obbligo di osservare i comandamenti, ritenendo che la tradizione fosse consapevolmente progettata come un tessuto su di un'unica trama, di cui tutte le parti erano allo stesso modo vincolanti e sante. I due strumenti principali che i neotradizionalisti crearono per conformare la comunità alla loro ideologia e ai loro valori furono l'accrescimento enorme dell'autorità rabbinica e un nuovo tipo di *yeshivah* (plur. *yeshivot*), la scuola per lo studio intensivo del Talmud. Queste nuove e più grandi *yeshivot* erano progettate per poter vivere in una situazione di indipendenza economica e ideologica dalle comunità locali ebraiche, sempre più fragili, nelle quali si trovavano. La *yeshivah* di Ḥatam Sofer a Pressburg, dove egli servì come rabbino della comunità dal 1806 alla morte, fu la più importante dell'Europa centrale. I suoi studenti, a loro volta, servirono come capi di comunità in Ungheria, in Galizia, in Boemia-Moravia e in Terra d'Israele (*'Ereṣ Yisra'el*), rafforzando l'influenza del neotradizionalismo in tutti quei paesi.

Ḥatam Sofer era favorevole all'immigrazione nella Terra di Israele. Molti tra coloro che a quel tempo la vedevano con favore reagivano così al rifiuto da parte dei riformisti degli elementi nazionalistici nell'Ebraismo. La propensione di Ḥatam Sofer per quella prima forma di nazionalismo ebraico e la sua sottolineatura dell'importanza della Terra di Israele nella tradizione ebraica sono in relazione anche con il suo atteggiamento negativo verso l'emancipazione politica: egli temeva che quest'ultima potesse minacciare l'autorità religiosa. I suoi seguaci credevano di poter stabilire una società ebraica pura nella Terra di Israele, isolata dalle influenze moderne che tendevano alla secolarizzazione. Essi stabilirono una comunità ungherese all'interno della più ampia comunità ebraica nella Terra di Israele, che ebbe una funzione importante all'interno del vecchio *yishuv* (l'insediamento, nel XIX secolo, di Ebrei religiosi osservanti, diverso dal nuovo *yishuv*, della seconda metà del XIX secolo e del XX, i cui immigrati ebrei erano spinti da un nazionalismo laico).

Lo strumento caratteristico dell'ortodossia ungherese nel perseguire i suoi obiettivi neotradizionalisti fu un'organizzazione comunitaria indipendente. Nel 1868 il governo ungherese convocò un congresso ebraico generale per definire i criteri dell'organizzazione autonoma della comunità ebraica. La maggioranza dei delegati erano simpatizzanti della riforma religiosa (Neolog), e la maggior parte dei delegati ortodossi si ritirò dal congresso. Nel 1870 il parlamento ungherese permise agli ortodossi di organizzarsi in strutture comunitarie separate, che potevano anche coesistere nella stessa località con una comunità Neolog o una dello *status quo* (così si definivano le comunità composte da chi rifiutava di aggregarsi sia alla comunità ortodossa sia a quella riformata). Le comunità ortodosse fornivano ai loro membri la gamma completa dei servizi religiosi (cibo *kasher*, scuole, tribunali religiosi e, naturalmente, sinagoghe) e sostenevano gli interessi politici ortodossi presso il governo. I capi ortodossi scoraggiavano i contatti con membri delle comunità rivali e proibivano l'in-

gresso nelle loro sinagoghe; molti rabbini ortodossi addirittura imponevano che si contraesse matrimonio solo all'interno della propria comunità.

L'ortodossia ungherese comprendeva elementi hasidici e non hasidici. Lo Hasidismo, che aveva avuto origine nel XVIII secolo, trovava forte opposizione da parte dell'*élite* religiosa tradizionale, preoccupata che la sua popolarità, il suo pietismo e l'atteggiamento ambiguo in relazione all'importanza da attribuire agli studi talmudici minassero la tradizione stessa. L'ortodossia avrebbe potuto svilupparsi in opposizione allo Hasidismo, se non fosse stato per capi come Ḥatam Sofer, che tentò di trovare un *modus vivendi*, riconoscendo che i capi hasidici erano contrari a cambiamenti radicali della tradizione quanto lo era l'*élite* religiosa tradizionale. In effetti, dalla fine del secolo, i centri di influenza hasidica nelle piccole comunità ebraiche mantennero un atteggiamento più intransigente verso la modernità. Nelle grandi comunità, più urbanizzate, si trovano segni della crescente attrazione dell'ortodossia tedesca, più accomodante verso la modernità.

Anche nel periodo iniziale, non tutti i rabbini ortodossi ungheresi erano di orientamento neotradizionalista. Una minoranza era attratta da certi aspetti della cultura moderna, e/o credeva che un approccio più moderato si potesse dimostrare più efficace sui potenziali devianti. Uno dei più eminenti tra costoro fu Esriel Hildesheimer, tedesco, che fu rabbino in Ungheria fino al 1869. Sebbene Hildesheimer si opponesse alla riforma non meno dei suoi colleghi ungheresi, suscitò la loro decisa opposizione quando fondò, nella comunità austro-ungherese di Eisenstadt, una *yeshivah* il cui *curriculum* comprendeva studi laici. Dopo avere lasciato l'Ungheria, Hildesheimer accettò il posto di rabbino in una comunità ortodossa indipendente a Berlino. Nel 1873 stabilì un nuovo seminario rabbinico nel clima più ospitale dell'ortodossia tedesca.

L'ortodossia tedesca. L'anno 1850 segna l'emergere dell'ortodossia tedesca, con la fondazione della Israelitische Religionsgesellschaft di Francoforte sul Meno, una comunità retta da Samson Raphael Hirsch dal 1851 fino alla sua morte. Ma la formulazione ideologica tipica dell'ortodossia tedesca (spesso detta neo-ortodossia) data, almeno in forma embrionale, dalla pubblicazione da parte di Hirsch di *Neunzehn Briefe über das Judentum* (Diciannove lettere sull'Ebraismo), nel 1836. Va ricordata anche la pubblicazione di un settimanale ortodosso, promossa pochi anni dopo da Ya'aqov Ettlinger (1798-1871).

Hirsch fu il principale propugnatore dell'idea che un Ebraismo fedele alla Torah (per impiegare una frase popolare nell'ortodossia tedesca) fosse compatibile con la cultura moderna e con l'emancipazione politica. Hirsch riconosceva un ordine divino rivelato nella natura, a cui gli Ebrei potevano e dovevano partecipare. Ma l'ordine divino era anche rivelato nella Torah, molti dei cui comandamenti erano caratteristici degli Ebrei. L'effetto della concezione di Hirsch, sebbene al di là delle sue intenzioni, fu di compartimentalizzare la vita dell'ebreo ortodosso. Divenne possibile per gli Ebrei coinvolgersi nella cultura moderna, nel patriottismo, nella legge civile, dato che queste realtà venivano ora percepite come se cadessero al di fuori dell'ambito proscritto dalla *halakhah*.

Hirsch e i suoi seguaci indirizzarono la loro reazione non contro il mondo dei gentili o la sua cultura, ma piuttosto verso la riforma religiosa ebraica, condividendo in questo la prospettiva della più intransigente ortodossia ungherese. L'Ebraismo riformato come movimento vero e proprio nella vita ebraica iniziò in Germania con la fondazione del tempio di Amburgo nel 1818. Nella prima parte del secolo parve che le concezioni riformate dovessero sostituire quelle dell'Ebraismo tradizionale in Germania; in realtà, lo scontro intellettuale decisivo sembrava quello tra i riformisti moderati, che auspicavano modifiche della pratica ebraica attraverso la reinterpretazione della legge ebraica, e la seconda generazione di riformisti, in genere più giovani, che avrebbero abrogato la legge per intero. Hirsch non fece distinzioni tra riformisti radicali e moderati. Sebbene nelle sue *Neunzehn Briefe über das Judentum* si fosse dimostrato critico verso l'Ebraismo tradizionale come verso quello riformato e sembrasse invocare una posizione equidistante da entrambi, alcune delle sue prime tendenze innovatrici furono mitigate col passare del tempo. Ciò che Hirsch non dimenticò mai fu che l'attrazione che la riforma esercitava sugli Ebrei era una conseguenza del loro desiderio di emancipazione e di essere accettati, che l'Ebraismo tradizionale appariva come un ostacolo su questa via e che, se non lo si fosse potuto riformulare in modo compatibile con l'emancipazione e con la cultura moderna, non avrebbe avuto futuro in Germania.

Oltre al suo sistema educativo – scuole diurne, scuole religiose e seminari intorno ai quali l'ortodossia tedesca si riuniva – lo strumento caratteristico che l'Ebraismo tradizionale adottò per educare i suoi aderenti ai suoi valori e alle sue concezioni fu la comunità autonoma, sebbene fosse efficace solo in un piccolo numero di località. Il cuore dell'attività comunitaria era la stessa liturgia sinagogale, in cui il sermone settimanale o bisettimanale del rabbino rappresentava in Germania una importante innovazione. Il rabbino tradizionale predicava solo poche volte l'anno e mai nella lingua del paese; il rabbino ortodosso tedesco aveva quasi sempre un titolo universitario, un'acquisizione che lo distingueva

dai suoi colleghi ungheresi e anche, come vedremo, da quelli dell'Europa orientale e di Israele. Gli Ebrei ortodossi tedeschi erano quanto mai attenti alla forma del servizio liturgico; furono adottate molte innovazioni della riforma, a loro volta derivate dall'influenza delle chiese cristiane. I rabbini ortodossi tedeschi, con sgomento dei loro colleghi tradizionali in altri paesi, officiavano con abiti talari, incoraggiavano la partecipazione di cori (esclusivamente maschili) e dedicavano solerte attenzione all'accompagnamento musicale della liturgia. In effetti, alcune delle loro innovazioni sarebbero bastate in Ungheria a far identificare una sinagoga come Neolog.

Oltre alla sinagoga stessa, la comunità autonoma poteva finanziare una scuola, assumersi la responsabilità della supervisione del cibo *kasher* e fornire possibilità di studio e attività sociali. Solo l'attività politica e talvolta i servizi sociali restavano al di fuori della sfera delle responsabilità ebraiche, rimanendo prerogative della più comprensiva *Gemeinde* (la comunità ebraica locale).

Dopo la promulgazione di una legge prussiana nel 1876, che permetteva agli Ebrei di dimettersi dalla comunità, Hirsch insistette, come su di una questione di *halakhah*, che i membri della sua comunità si dimettessero dalla *Gemeinde* di Francoforte. La maggior parte dei suoi e certamente i più tra gli Ebrei ortodossi in Germania rifiutarono di separarsi e di fondare una propria *Austrittgemeinde* (comunità separata).

La richiesta di Hirsch per le dimissioni incontrò l'opposizione di tradizionalisti come Rabbi Seligmann Ber Bamberger di Würzburg (1807-1878), probabilmente il più grande talmudista dell'epoca in Germania. Recentemente è stato suggerito che Bamberger fosse animato da astio contro le «vie modernizzanti» di Hirsch e dei suoi seguaci; la questione delle dimissioni gli avrebbe fornito un'occasione buona per rimproverarlo e mettere in discussione la sua padronanza delle fonti testuali. Hirsch stesso, nella sua lunga risposta al pronunciamento di Bamberger contro le dimissioni, notò che quest'ultimo non aveva mai accettato l'ideale di Hirsch di *Torah 'im derekh 'ereṣ* (Torah e mondanità), che era lo slogan dell'ortodossia tedesca. Anche Hildesheimer favoriva le dimissioni e non era meno ostile all'Ebraismo riformato; tuttavia, su altre questioni egli dissentiva da Hirsch, al quale era personalmente vicino. Era più favorevole di Hirsch all'integrazione degli studi laici e sacri; egli e i suoi seguaci partecipavano insieme con Ebrei non ortodossi a organizzazioni dedite alla difesa degli Ebrei contro l'antisemitismo; appoggiava entusiasticamente l'insediamento di Ebrei e la fondazione di istituzioni ebraiche nella Terra di Israele. Con fastidio dei neotradizionalisti, egli cercava di innalzare il livello dell'educazione e del coinvolgimento degli Ebrei nel vecchio *yishuv*, e si scontrava con loro a proposito di questo.

Alla fine del secolo, l'ortodossia si era stabilita solidamente in Germania e in Ungheria, sebbene si trattasse di una minoranza all'interno del mondo ebraico. L'organizzazione esclusivista, la marcata attenzione per quelle forme di osservanza che la distinguevano dall'Ebraismo riformato e l'insistenza nel considerare elemento essenziale della fede ebraica autentica la credenza che Dio avesse dettato la Torah a Mosè suggerivano, in effetti, che l'ortodossia si potesse accontentare di rimanere una parte minoritaria nella vita ebraica, più preoccupata di mantenere la sua purezza che di estendere i propri confini. Il settore ortodosso in tutti i paesi era ragionevolmente ben integrato e aveva la propria struttura organizzativa, i propri periodici e le proprie scuole. I suoi capi riconosciuti riscuotevano rispetto nella società in generale e nelle comunità ebraiche. In effetti, i governi conservatori, stanchi dei radicali in genere e consapevoli di quanta attrazione il radicalismo politico esercitasse su molti Ebrei, favorirono spesso l'ortodossia, paladina della tradizione, della legge e della stabilità, rispetto alla riforma. In breve, alla fine del secolo apparve chiaro che l'ortodossia, in un modo o nell'altro, aveva superato la sfida della modernità e dell'emancipazione e le blandizie della riforma. Gli Ebrei in Ungheria e in Germania erano sempre più assimilati e contraevano matrimoni misti; ma si trattava di una minaccia molto più grave per la riforma che per l'ortodossia.

Considerando le cose a posteriori, la forza dell'ortodossia stava nella sua capacità di creare piccole comunità integrate e molto motivate, che fornivano ai suoi aderenti un senso di identità e stabilità mediando il loro coinvolgimento con l'infinito. Ma l'ortodossia si era costituita in circostanze ben precise; si era organizzata in un ambiente in cui si profilava una duratura libertà politica e sociale, in cui la minaccia più forte per la tradizione derivava dalla riforma religiosa. Il suo isolamento dagli Ebrei non ortodossi non le permise di equipaggiarsi per la difesa dei diritti degli Ebrei contro la marea montante dell'antisemitismo. In secondo luogo, non aveva ancora sviluppato difese ideologiche contro concezioni laiche dell'Ebraismo che, diversamente dalla riforma, non cercavano alternative religiose alla tradizione ma piuttosto un'idea totalmente nuova del senso di essere Ebrei. La più influente di queste concezioni fu il Sionismo, l'idea che gli Ebrei siano una nazione come le altre, il cui retaggio è rappresentato dalla lingua, dal territorio e dal popolo piuttosto che da Dio e dalla Torah. Fu quest'ultima minaccia più di ogni altra a far sì che nascesse un'organizzazione ortodossa internazionale – la Agudat Yisra'el. Ma prima che po-

tesse emergere una simile organizzazione, il livello della coscienza dell'ortodossia nell'Europa orientale doveva svilupparsi.

L'ortodossia nell'Europa orientale. La grande maggioranza degli Ebrei dell'Europa orientale continuò a vivere secondo la tradizione religiosa per tutto il XIX secolo, sebbene le istituzioni dell'Ebraismo tradizionale fossero gravemente minate. La legge dello Stato aveva dissolto molti dei privilegi tradizionali e delle responsabilità della comunità ebraica. L'autorità carismatica dei *rebeyim* (capi hasidici) aveva ulteriormente minato lo *status* dei capi delle comunità. Ai margini della società, il piccolo partito dei *maskilim* (aderenti all'illuminismo ebraico) sfidava gli usi della vita ebraica tradizionale. Alla metà del XIX secolo, le mutate condizioni economiche fornirono nuove opportunità ad alcuni ma impoverirono ancor più le masse e scossero il consenso morale della comunità. I cambiamenti misero anche in piena evidenza l'importanza dell'educazione laica, minando così l'alleanza dei benestanti e dell'*élite* religiosa. Si ridusse considerevolmente anche l'importanza dei *batte midrash* («case di studio»), che un tempo si trovavano in quasi tutte le località ebraiche; lì, un piccolo numero di uomini passava la giornata nello studio, sostenuto, per quanto poveramente, dai proprietari del luogo.

L'Ebraismo tradizionale rispose a questi sviluppi, per quanto debolmente e per tentativi, ma la risposta non può essere definita ortodossia, perché mancava del carattere distintivo più importante – la coscienza di essere una parte all'interno della vita ebraica. I capi Ebrei tradizionali che videro la loro autorità messa in questione, lo studio della Torah abbandonato e la legittimazione crescente di nuovi comportamenti e atteggiamenti di fede erano discordi tra loro riguardo a come affrontare la crisi. La loro prima preoccupazione tendeva a essere la messa in discussione del primato dello studio dei testi nella gerarchia dei doveri religiosi. Lo Hasidismo aveva sottolineato l'importanza dell'esperienza religiosa e dell'intenzione – riprendendo da concezioni mistiche ebraiche più antiche la nozione che l'adempimento dei comandamenti con devozione autentica e intento appropriato da parte dell'ebreo ricostruisse la materia deteriorata del cosmo. Questa sottolineatura dell'intenzione piuttosto che del comportamento introduceva un potenziale antinomismo e, cosa non meno preoccupante, suggeriva che lo studio del Talmud fosse di importanza secondaria nella gerarchia dei doveri religiosi.

La risposta dei tradizionalisti fu la ricostituzione delle *yeshivot* centrali, sostenute dal contributo raccolto nel mondo ebraico. La prima *yeshivah* di questo genere fu fondata nel 1802 a Volozhin (presso Vilnius) da Rabbi Ḥayyim di Volozhin, con fondi propri. Nel corso del secolo vennero fondate *yeshivot* per tutta la Lituania e la Bielorussia (allora parte della Russia). La guida di una *yeshivah* piuttosto che il servizio come rabbino di una comunità qualificava uno studioso eminente, facendo sì che meritasse deferenza e autorità.

Le *yeshivot* educavano l'*élite* ortodossa ma in genere non riuscirono a rafforzare l'Ebraismo tradizionale tra le masse. La funzione dei *rebbeyim* hasidici nella conservazione delle norme tradizionali era più efficace, almeno tra i loro seguaci. Ma il declino dell'osservanza tradizionale fino agli ultimi decenni del secolo non deve essere sovrastimato; rabbini come Naftali Ṣevi Yehudah Berlin (1817-1893), noto come il Netsiv, Yisra'el Me'ir ha-Kohen (1838-1933), noto come Ḥafets Ḥayyim, e Yiṣḥaq Elḥanan Spektor (1817-1896) esercitavano autorità e prestigio enorme tra le masse.

Una misura della forza perdurante della tradizione fu il fallimento di Rabbi Yiṣḥaq Ya'aqov Reines (1839-1915), che più tardi fondò il Mizraḥi, il movimento religioso sionista, quando volle fondare una *yeshivah* negli anni '80 del XIX secolo. Nel 1881 Reines pubblicò una critica tagliente del metodo di studio delle *yeshivot* tradizionali e invocò la riorganizzazione delle istituzioni dell'Ebraismo dell'Europa orientale. La società ebraica, egli sosteneva, stava attraversando una crisi ideologica e istituzionale. Le *yeshivot* si sgretolavano, il rabbinato era indebolito e la sua autorità era minata a causa della sua dipendenza economica dai ricchi. Questo, secondo Reines, avveniva perché gli Ebrei avevano perso il rispetto per i capi tradizionali. Egli proponeva come soluzione di fondare una nuova *yeshivah* che comprendesse studi laici nel suo *curriculum* e producesse laureati che avrebbero assunto la posizione di capi di comunità. L'idea di Reines era sostenuta da ricchi Ebrei russi e da capi ortodossi dell'Europa centrale; ma l'opposizione dei capi delle *yeshivot* tradizionali fu sufficiente a impedire che fosse fondata la nuova *yeshivah*.

Uno sforzo di riforma delle *yeshivot* coronato da maggior successo, noto come movimento Musar (etico), fu intrapreso da Rabbi Yisra'el (Lipkin) Salanter (1810-1883). La sua esortazione al rinnovamento etico fu dapprima indirizzata alle masse ebraiche, agli uomini d'affari e ai commercianti in particolare, ma non suscitò molto entusiasmo. Le sue dottrine furono più influenti nelle *yeshivot*. Anche se molti dei capi di queste accademie all'inizio resistettero all'introduzione dello studio della letteratura etica o di discussioni di argomento morale a spese dello studio del Talmud, il movimento Musar fu infine accettato. Un limitato periodo di tempo era dedicato allo studio di un trattato etico, e venne introdotto l'uso di un colloquio settimanale tenuto dal supervisore morale (una nuova carica creata

nelle *yeshivot* in risposta alle richieste del movimento Musar).

Quel che i capi religiosi tradizionalisti non fecero fino alla fine del secolo, perché non ne videro la necessità o perché non sapevano come, fu di opporsi all'organizzazione di partiti rivali con concezioni alternative dell'Ebraismo. Verso la fine del XIX secolo questa necessità si manifestò con evidenza. Negli anni '70 del XIX secolo fu formata un'organizzazione di elementi hasidici e non hasidici, per opporsi alla fondazione di un seminario rabbinico e all'introduzione di cambiamenti organizzativi nella comunità. Nel 1912 fu fondata l'Agudat Yisra'el (o semplicemente Agudah), sotto la spinta dei capi ortodossi tedeschi, in cui i capi ortodossi dell'Europa centrale e orientale si univano in difesa della tradizione.

L'Agudat Yisra'el non parlò mai per la totalità degli Ebrei religiosi. Il seguito maggiore lo ebbe in Polonia, il cuore dell'Ebraismo dell'Europa orientale. Qui assunse le funzioni di partito politico, dopo la prima guerra mondiale, rivaleggiando con i sionisti e con il Bund (Unione generale dei lavoratori Ebrei, un partito ebraico socialista fondato nel 1897) per il controllo dell'Ebraismo in politica. Anche in Polonia trovò l'opposizione della minoranza dei sionisti religiosi e del più esteso gruppo dei tradizionalisti, che rimasero indifferenti alle necessità che avevano condotto alla sua creazione.

La forza principale dell'Agudah venne dall'unione del *rebbe* hasidico di Ger (Avraham Mordekhai Alter, 1866-1948), i cui seguaci ammontavano a centinaia di migliaia, con i capi delle *yeshivot* lituane, tra i più eminenti dei quali vi era Rabbi Ḥayyim 'Ozer Grodzinski di Vilnius (1863-1940); quest'ultimo era una figura di straordinaria importanza del mondo ebraico religioso. Tuttavia, nelle regioni della Galizia e della Lituania, le masse rimasero silenziose. La regione tra Varsavia e Lodz attraeva Ebrei provenienti dalla campagna; la lotta tra la religione e i suoi avversari era lì naturalmente molto intensa, e l'Agudah prosperava. Nelle più antiche comunità della Galizia, però, la tradizione ebraica era meno minacciata e gli Ebrei religiosi si accontentavano di lasciare l'attività politica ai non ebrei e ai laici.

Le autorità rabbiniche dell'Agudah nella migliore delle ipotesi tolleravano la necessità di un'attività politica. L'Agudah era stata fondata per proteggere la vita ebraica tradizionale, ma l'attività politica aveva una conseguenza acculturante di per sé. La stampa dell'Agudah pubblicava annunci da parte di rabbini, che esortavano a considerare la politica partigiana nulla più di un espediente temporaneo.

I capi religiosi tradizionali al di fuori delle file dell'Agudah mal sopportavano l'idea che qualche adattamento alla modernità fosse necessario proprio per la difesa della tradizione. Rabbi Yosef Yiṣḥaq Schneersohn (1880-1950), capo della branca Habad dello Hasidismo (più nota come Hasidismo Lubavitch), attaccò le scuole dell'Agudah perché includevano studi laici, accusandole di comportarsi esattamente nello stesso modo dei nemici della tradizione.

Oltre a finanziare scuole il cui *curriculum* includeva studi laici, l'Agudah stabilì sale di lettura dove si potevano trovare libri laici, pubblicò un giornale (anche se gli aderenti vennero messi in guardia dal leggerlo di sabato) e organizzò un movimento giovanile in cui gli studenti di *yeshivah* erano avvertiti di non impiegarvi troppo tempo. Cosa più grave di tutte, la politica di sopravvivenza dell'Agudah esigeva alleanze con partiti non religiosi, e quando l'Agudah si trovava a essere il partito di maggioranza nella comunità ebraica locale si assumeva la responsabilità, almeno indiretta, per le attività non religiose e addirittura antireligiose che i fondi della comunità finanziavano.

L'Agudah, almeno in Polonia, prese le mosse come una risposta neotradizionalista alla modernità; ma i suoi sforzi di difendere la tradizione con mezzi politici e la sua stessa preoccupazione di gestire l'ambiente in cui la tradizione doveva vivere la forzò a compromessi che divennero particolarmente evidenti negli anni '30 del XX secolo.

La seconda guerra mondiale segnò la fine dell'attività dell'Agudah nell'Europa orientale. A partire dalla fine degli anni '30 divenne chiaro a molti, anche all'interno dell'Agudah, che l'Ebraismo in Polonia era prossimo alla catastrofe e che le soluzioni tradizionali erano inefficaci. L'insediamento nella Terra di Israele divenne un'opzione sempre più attraente, e l'Agudah modificò la sua posizione avversa al Sionismo. Si sentivano sempre di più voci dall'interno che spronavano a sforzi costruttivi nella Terra di Israele e alla cooperazione con i sionisti a livello tattico. Isaac Breuer (1883-1946), nipote di Samson Raphael Hirsch, ideologo di punta dell'ortodossia tedesca, guidò la spinta verso una ridefinizione della Terra di Israele nel programma dell'Agudah e nella sua ideologia. La dichiarazione Balfour e il recente insediamento sionista nella Terra di Israele manifestavano, credeva Breuer, la mano della provvidenza. Gli Ebrei, sosteneva, erano una nazione costituita dalla Torah, ma come nazione avevano bisogno di una loro terra per rinnovarsi. Nel 1936 Breuer si insediò a Gerusalemme. Nel momento in cui altri seguaci dell'Agudah furono disponibili a rivedere le proprie posizioni, gli inglesi avevano chiuso le porte della Palestina all'Ebraismo mondiale.

L'ortodossia in Israele. La maggior parte degli Ebrei ortodossi risiede oggi in Israele o negli Stati Uniti. I religiosi osservanti rappresentano tra il 15 e il 20

per cento della popolazione ebraica di Israele. I neotradizionalisti, un tempo piuttosto marginali nella società israeliana, hanno una funzione sempre più importante. Il gruppo più vario e controverso tra di essi è il successore del vecchio *yishuv*, la ʻEdat Ḥaredit (Comunità dei pii), formata da alcune migliaia di famiglie e da alcune migliaia di simpatizzanti che abitano soprattutto a Gerusalemme e a Bene Beraq (alla periferia di Tel Aviv). Costoro sono i più intransigenti tra i neotradizionalisti. Le loro relazioni con lo stato di Israele sono distinte da vari gradi di ostilità: non partecipano alle elezioni, i più estremisti rifiutano di avere carte di identità israeliane o di usare i servizi dello Stato (le loro scuole, per esempio, rifiutano i contributi statali), e i più estremisti ancora vedono con favore l'imposizione di un governo arabo.

Un neotradizionalismo più moderato si trova presso i circoli israeliani dell'Agudah. Essi sono dominati dai capi delle *yeshivot* e da un certo numero di *rebbeyim* hasidici, tra i quali il più importante continua a essere il *rebbe* di Ger. L'Agudat Yisra'el di solito ottiene tra il 3 e il 4 per cento dei voti nelle elezioni israeliane. Sebbene sia stato un partito della coalizione al governo, continua a condannare il Sionismo in quanto ideologia, cioè il nazionalismo ebreo laico. Sostiene che la costituzione di Israele deve essere fondata sulla Torah e sulla *halakhah* come è interpretata dall'autorità rabbinica. Le autorità rabbiniche principali, sostiene ancora l'Agudah, costituiscono il suo Moʻeṣet Gedole ha-Torah (Consiglio dei saggi della Torah), al quale l'Agudah fa riferimento per la direzione su questioni politiche fondamentali.

L'Agudat Yisra'el ha una sua rete di scuole elementari. Dopo la licenza, i ragazzi continuano i loro studi nelle *yeshivot qeṭannot* (*yeshivot* minori), il cui *curriculum* comprende quasi esclusivamente il testo sacro. Non ricevono un livello di istruzione superiore. All'età di sedici o diciassette anni generalmente passano a *yeshivot* più avanzate, dove lo studio è interamente dedicato alla sacra scrittura, quasi esclusivamente al Talmud. Le ragazze proseguono gli studi superiori nella Bet Ya'aqov, una rete di scuole femminili fondata dapprima in Polonia, il cui scopo è di preparare le ragazze a diventare casalinghe e madri.

Il sussidio benevolo del governo, largamente dovuto a ragioni politiche, ha creato una certa prosperità tra le istituzioni legate all'Agudah. Sebbene il partito in sé sia seriamente scosso da conflitti e rivalità personali e istituzionali, e mentre è oggetto di insinuazioni vociferate da parte dei neotradizionalisti più estremi, che accusano l'Agudah di essersi venduta ai sionisti, il mondo dell'Agudah appare abbastanza solido. Sostiene o appoggia un certo numero di istituzioni per i *ba'ale teshuvah*, gli Ebrei educati in famiglie non religiose che hanno abbracciato l'ortodossia e sono attratti dal neotradizionalismo più che dal Sionismo religioso, e le sue *yeshivot* attirano studenti da tutto il mondo. Mentre fino a qualche tempo fa venivano considerate generalmente inferiori alle loro consorelle negli Stati Uniti, ora questo non è più vero. Il mondo dell'Agudah è una comunità internazionale che ha i suoi centri a New York, Montreal, Londra, Anversa e Zurigo, per menzionare solo le località maggiori, ma Gerusalemme ha una funzione sempre più importante. I giovani sembrano facilmente educati ai valori della comunità, e le loro famiglie numerose (sette e otto figli non sono una rarità) evidentemente assicurano la crescita della comunità. In effetti, gli osservatori israeliani sono piuttosto sorpresi, dato il numero di componenti delle famiglie dell'Agudah, che il partito non abbia accresciuto la proporzione dei suoi voti nelle recenti elezioni – un'indicazione che forse tutto non è così bello come appare a prima vista. Un problema è l'incapacità dell'Agudah di integrare gli Ebrei sefarditi (Ebrei originari di paesi musulmani) tra la propria *leadership*. Gli Ebrei sefarditi rappresentano una base considerevole dei votanti dell'Agudah (alcuni parlano di quasi la metà) e nell'estate del 1984 hanno bloccato il partito perché esclusi dalla sua *leadership*. Un'altra minaccia è economica; le istituzioni educative dell'Agudah hanno una funzione essenziale nella socializzazione della comunità dell'Agudah. Il lungo periodo di studio per i maschi, spesso fino alla metà dei loro vent'anni e anche oltre (sono esenti dal servizio militare israeliano per tutto il tempo in cui rimangono nelle *yeshivot*), richiede finanziamenti pubblici e/o privati, non necessariamente garantiti in caso di depressione economica o di un cambiamento radicale nel clima politico israeliano.

Il mondo dell'Agudah si trova all'interno della società israeliana ma conduce una vita a sé. I sionisti religiosi appartengono a una categoria differente; essi rappresentano circa il 10 per cento della popolazione ebraica ma in un certo senso sono il simbolo dell'Israele contemporaneo. La cultura politica di Israele, particolarmente dagli anni '70, si focalizza sul popolo ebraico, sulla tradizione ebraica e sulla terra di Israele come oggetto di valori fondamentali. I simboli della religione tradizionale, sebbene non della teologia tradizionale, pervadono la vita israeliana. I sionisti religiosi sono considerati da molti dei non religiosi come persone più coinvolte e con maggiore dimestichezza rispetto a questi valori e simboli. L'*élite* politica, in particolare, è stata fortemente influenzata dai sionisti religiosi e dal loro esempio personale di idealismo e sacrificio. In effetti, il successo del Sionismo religioso rende il Partito nazionale religioso (la loro organizzazione politica) meno at-

traente per gli elettori, che non si sentono più nella necessità di difendersi dalle minacce contro la religione da parte dei partiti laici.

In nessun'altra società gli Ebrei ortodossi, i sionisti religiosi in particolare, si trovano così a proprio agio; sono separati dalla popolazione non ortodossa dalle loro istituzioni caratteristiche, culturali ed educative (nelle *yeshivot* avanzate dei sionisti religiosi gli studenti devono prestare servizio militare, ma di solito lo fanno in unità particolari) e dai loro gruppi sociali. Ci sono discordie politiche tra i religiosi e i non religiosi israeliani sul problema di «chi sia ebreo», se la legge matrimoniale e sul divorzio debba rimanere di competenza del rabbinato, sulle leggi di chiusura del sabato e a proposito della sensazione, da parte di molti laici, di essere sottoposti a una coercizione religiosa. Ma molti sionisti religiosi non solo ritengono di partecipare pienamente come membri uguali nella società, ma sentono anche una pienezza della loro vita che manca loro al di fuori di Israele. Tuttavia, anch'essi si confrontano con la tensione fra tradizione e modernità.

I fondatori del Sionismo religioso erano influenzati dalle correnti moderne del nazionalismo e dal desiderio di emancipazione politica. I sionisti religiosi condividevano la preoccupazione per il benessere fisico e anche spirituale degli Ebrei, e un'identificazione con Ebrei non religiosi e religiosi nello stesso modo. La maggior parte di loro credeva che il moderno insediamento nella Terra di Israele significasse l'inizio della redenzione divina del popolo ebraico. Diversamente dai neotradizionalisti, non credevano che gli Ebrei dovessero aspettare pazientemente la venuta del Messia, ma piuttosto che la redenzione fosse un processo che gli Ebrei dovevano iniziare da sé. In altre parole, non era solo la loro adesione al Sionismo che distingueva i sionisti religiosi dai neotradizionalisti, ma anche la loro accettazione di molti degli assunti e dei valori della modernità. La rigida divisione era un'alternativa inadeguata. Sebbene essa sia stata e sia tuttora e in futuro una tentazione per gli Ebrei osservanti che desiderano partecipare alle attività mondane senza compromettere i loro principi religiosi, si tratta di un'ideologia inadeguata per i sionisti religiosi. La fondazione dello Stato di Israele e la sua politica sono per loro espressione di un significato metafisico in relazione intima con le loro concezioni del mondo di ispirazione religiosa. La riconciliazione di tradizione e modernità, quindi, richiede altre strategie.

Una di queste strategie è l'adattamento, talvolta chiamato ortodossia moderna. Esso afferma che i valori fondamentali della modernità non solo sono compatibili con l'Ebraismo, ma partecipano della sua essenza. La libertà, l'uguaglianza degli uomini, il razionalismo, la scienza, il regime legale e il nazionalismo tutti sono considerati aspetti inerenti alla tradizione ebraica. Gli studi laici sono considerati come valore religioso positivo – in quanto strumento attraverso il quale l'uomo impara di più a proposito della creazione divina e perciò su Dio. L'adattamento si sforza di reinterpretare la tradizione, compresi quegli aspetti della *halakhah* che paiono essere in opposizione ai valori moderni. Quella dell'adattamento è stata una strategia popolare tra gli Ebrei ortodossi americani. Ci sono ben poche autorità halakiche israeliane la cui legislazione sia adattata, ed esse non hanno il retroterra ideologico o il sostegno filosofico che si trova tra gli ortodossi americani.

Ci sono però limiti a quanto l'ortodossia riesca a inglobare degli aspetti della modernità, e in pratica questa strategia mostra un lato apologetico accanto a quello dell'adattamento. Come in altre religioni, il diritto di famiglia e le relazioni tra i sessi evocano i sentimenti più conservatori, anche se pure in questo settore l'adattamento si è dimostrato molto più accomodante rispetto alla modernità di ogni altra strategia ortodossa.

Una strategia alternativa per il Sionismo religioso è l'espansionismo. L'espansionismo afferma la modernità reinterpretandola attraverso il prisma della tradizione ebraica. Esso aspira, in teoria, a portare ogni aspetto della vita sotto l'ombrello della propria interpretazione dell'Ebraismo. Il programma del Sionismo religioso, quasi per definizione, è espansionistico. Poiché il Sionismo religioso propugna l'ideale di uno stato ebraico in sintonia con la legge ebraica, i suoi aderenti devono credere, almeno in teoria, che la legge ebraica sia uno strumento adatto per condurre uno stato moderno. Me'ir Berlin (1880-1949), un importante *leader* politico del Sionismo religioso, sosteneva che il programma del Sionismo religioso fosse «di non accontentarsi di un angolo per quanto lì ci fosse la Torah, ma di comprendere tutto l'Ebraismo e la vita ebraica, di imporre lo spirito della Torah sul mercato, sul pubblico, sullo Stato». Chiunque rifletta su quest'affermazione si trova a domandarsi se, essendo questo il compito dei sionisti religiosi, essi non si sarebbero trovati a dover reinterpretare gli elementi fondamentali della tradizione religiosa e a introdurre nella legge ebraica cambiamenti piuttosto radicali. In altre parole, un espansionismo di questo tipo porta con sé i germi dell'adattamento. La *leadership* del movimento dei lavoratori sionisti religiosi, in particolare i *kibbuṣim* religiosi, erano pronti, almeno in teoria e talvolta in pratica, a qualche adattamento halakico. Ma rifuggivano dal passo finale che la realizzazione del loro scopo avrebbe richiesto – la legittimazione dei cambiamenti religiosi attraverso la loro adozione da parte del popolo religioso piuttosto che attraverso l'assenso dell'autorità rabbinica. L'atteggiamento ambivalente verso l'adattamento da parte dei capi può rendere

conto dell'interpretazione permissiva che molti dei loro seguaci davano alla *halakhah*. Può anche aiutare a capire il fallimento di questa branca dell'espansionismo, che non si è sviluppata. Non ha compiuto alcuno sforzo concreto per realizzare in pratica le sue pretese teoriche di adattamento, e non ha mai legittimato le deviazioni halakiche che sono avvenute sotto il suo tetto.

L'espansionismo oggi è associato alla personalità e alla filosofia di Rav Kook (Avraham Yiṣḥaq Kook). Questa branca dell'espansionismo, come il neotradizionalismo, non è compromettente sul piano halakico. Diversamente dal neotradizionalismo, rifiuta l'isolamento sociale e culturale, e si propone di santificare tutta la vita. Le caratteristiche dell'espansionismo che sostengono una simile visione del mondo e la rendono realizzabile sono, oltre all'adesione al nazionalismo ebraico, la ridefinizione delle distinzioni tra sacro e profano e la fede nell'imminente redenzione divina.

L'espansionismo è necessariamente nazionalistico, poiché sostiene che gli Ebrei devono vivere una vita naturale in tutte le sue manifestazioni fisiche, per reinvestire tutti gli aspetti della vita con lo spirito divino. Nella concezione espansionistica, come si è venuta elaborando negli ultimi anni, lo stato stesso assume una particolare santità, dato che la sua stessa fondazione è un segno del favore di Dio e preannuncia l'imminente redenzione.

Ma la concezione religiosa dello Stato è messa alla prova da tre fatti: Israele fu fondato da Ebrei laici; coloro che si dichiarano non religiosi rappresentano la maggioranza della popolazione; le istituzioni dello Stato sono controllate da laici. Gli espansionisti rispondono a queste difficoltà elaborando una nuova definizione di laicità, sulle orme di Rav Kook. Essi sfumano le distinzioni non solo tra sacro e profano, ma anche tra Ebrei pubblicamente religiosi ed Ebrei pubblicamente laici. Questo permette agli espansionisti di uscire dalla tradizionale sensazione ortodossa, che vedeva gli Ebrei religiosi come una minoranza circondata da Ebrei laici ostili, con i quali tutt'al più si sarebbe potuto stabilire un rapporto di collaborazione strumentale, e anche in quel caso non senza rischi. La fede in un'imminente redenzione che caratterizza la visione espansionista rafforza la fiducia nel trionfo finale della loro posizione, nonostante l'apparente assenza di appoggi nell'arena internazionale, e serve anche a mettere in guardia contro ogni ritirata o compromesso che potrebbe interrompere e ritardare il processo di redenzione divina. Infine, la fede nell'imminente redenzione permette di eludere questioni scomode a proposito di quanto la *halakhah*, così com'è ora, sia adatta a dirigere una società moderna.

Oltre che presso i neotradizionalisti e i sionisti religiosi, si trovano tracce di un tradizionalismo preortodosso anche tra alcuni dei più anziani Ebrei sefarditi di origine nordafricana. Costoro giunsero in Israele prima che le loro società si modernizzassero, e non hanno successori. I loro discendenti, a loro volta, tendono ad essere rispettosi della tradizione; osservano molti degli usi e delle pratiche tradizionali, ma non sono né scrupolosi né informati sulla religione come per lo più gli Ebrei ortodossi. Si considerano e sono classificati dagli altri come «tradizionalisti», in quanto distinti dagli strati «religiosi» o «laici» della popolazione. Costituiscono un retroterra per l'Ebraismo ortodosso, ma solo col tempo si potrà dire se continueranno a svolgere questa funzione.

Lo Stato di Israele fornisce servizi religiosi di base come scuole religiose, la supervisione per la *kasherut* degli alimenti, tribunali religiosi, un rabbinato ufficiale che è responsabile per il matrimonio e il divorzio di Ebrei, bagni rituali e sussidi per la costruzione di sinagoghe e per gli stipendi dei rabbini. I partiti politici religiosi fungono da intermediari nel provvedere i servizi sociali ed educativi. Per questo la funzione della sinagoga ha perso di importanza; sebbene le sinagoghe proliferino in Israele, probabilmente non vi è altro paese al mondo in cui abbiano un ruolo meno decisivo nella vita dell'ebreo ortodosso.

L'ortodossia negli Stati Uniti. L'ortodossia americana porta il segno di due ondate di immigrati e di una generazione autoctona, che combina le caratteristiche di entrambe. Molti degli immigrati dall'Europa orientale che entrarono negli Stati Uniti durante la grande ondata di immigrazione ebraica tra il 1881 e il 1924 erano tradizionalisti. Nel confronto con la cultura americana e con la necessità di trovare di che vivere abbandonarono molti degli usi tradizionali dell'osservanza religiosa. La strategia ortodossa che emerse negli Stati Uniti fu l'adattamento; in effetti, nei primi decenni del secolo pareva che la differenza tra l'Ebraismo americano ortodosso e conservatore stesse solo nel ritmo o nel livello di adattamento. Le istituzioni e l'ideologia dell'ortodossia americana furono seriamente messe alla prova dagli immigrati neotradizionalisti che giunsero prima e subito dopo la seconda guerra mondiale. Essi fondarono *yeshivot* proprie, i loro *rebbeyim* hasidici ricostituirono i propri circoli di seguaci, e dimostrarono disprezzo per la figura del rabbino ortodosso moderno. Questi era generalmente un diplomato della Yeshivah University, la principale istituzione per la preparazione dei rabbini ortodossi negli Stati Uniti, dove agli studenti si richiedeva il diploma di scuola superiore. I neotradizionalisti erano zelanti e mostravano grande dedizione nel sostenere le proprie istituzioni. Inoltre, si radunavano in pochi sobborghi delle grandi città; la loro

concentrazione e la loro disciplina fornivano ai loro capi un'influenza politica che, all'epoca dell'inizio dei programmi sociali degli anni '60 e '70, si tradusse in varie forme di assistenza statale.

La sfida del neotradizionalismo all'ortodossia moderna ebbe un impatto decisivo sulla generazione autoctona cresciuta in moderne famiglie ortodosse, e l'ambiente americano lasciò il suo segno sulla generazione cresciuta in case neotradizionaliste. L'ebreo ortodosso di nascita americana, indipendentemente dalla famiglia in cui è stato educato, tende a essere scrupoloso nell'osservanza religiosa, ancor più dei suoi genitori, e ostile verso quelle che considera forme devianti dell'Ebraismo (per esempio, l'Ebraismo conservatore e quello riformato). Ma ha simpatia per molti aspetti della cultura contemporanea e accetta l'educazione laica, magari solo per scopi di avanzamento economico. Con l'eccezione di sacche di estremisti neotradizionalisti che si richiamano all'ideologia e agli atteggiamenti della 'Edat Ḥaredit in Israele, l'ebreo ortodosso americano, anche il noetradizionalista, è familiare con la cultura moderna, e addirittura spesso a proprio agio con essa. Infine vi è una volontà generale tra molti Ebrei ortodossi americani di lavorare con i non ortodossi nell'interesse generale dell'Ebraismo, in particolare di Israele.

Una tra le più notevoli figure ortodosse negli Stati Uniti è Rabbi Menaḥem Mendel Schneersohn (nato nel 1902), l'attuale capo dello Habad Hasidism. Lo Habad è il gruppo hasidico con il più gran numero di simpatizzanti nel mondo. Si tratta di una specie di ortodossia *sui generis*, dato che combina una prospettiva neotradizionalista con la spinta al proselitismo (tra altri Ebrei, non tra i non ebrei) e un sistema di credenze caratteristico, incentrato sulla figura carismatica del *rebbe*.

Rabbi Moshe Feinstein (nato nel 1895), che giunse negli Stati Uniti nel 1937, è noto nel mondo ortodosso come eminente *poseq* (arbitro in casi concernenti la legge religiosa). Un altro importante personaggio dell'ortodossia è Rabbi Joseph B. Soloveitchik (1903-1993), discendente di una eminente famiglia rabbinica e considerato da molti la più grande autorità talmudica vivente nel mondo ortodosso. Soloveitchik, che giunse negli Stati Uniti nel 1932, è particolarmente riverito nei moderni circoli ortodossi. Ha conseguito un dottorato in filosofia e sa comunicare nel linguaggio del mondo colto di oggi. Il suo pensiero, che cominciò ad essere pubblicato a stampa solo negli ultimi due decenni, si caratterizza per la sensibilità alla tensione tra l'uomo, posseduto da sensazioni e idee connesse col divino in lui, e la *halakhah* oggettiva ed esigente, alla quale Dio comanda all'ebreo di sottomettersi.

La crescente importanza delle *yeshivot* neotradizionaliste ha messo alla prova il ruolo tradizionale della sinagoga, che però rimane ancora l'elemento centrale di mediazione tra la maggior parte degli Ebrei ortodossi e la loro identità religiosa. Certo, la sinagoga ha una funzione essenziale nella vita dei suoi membri, che ricorda l'importanza delle comunità autonome dell'ortodossia tedesca. Tuttavia, diversamente dalle comunità tedesche, la funzione del rabbino nella sinagoga ortodossa americana è più limitata, per quanto non certo trascurabile. La forza reale della sinagoga ortodossa, che tende a essere molto più ridotta rispetto alla comunità conservatrice o alla sinagoga riformata media e di rado supera le 200 o 250 persone, risiede nel senso di comunità e di aiuto reciproco che offre, piuttosto che nella rete di servizi che fornisce.

L'Ebraismo ortodosso oggi. L'ortodossia in tutto il mondo, dalla fine della seconda guerra mondiale, è dominata dalla tendenza verso un crescente zelo religioso, lo scrupolo nell'osservanza religiosa e, con qualche eccezione, è caratterizzata da un meno esplicito accomodamento ai valori e alla cultura contemporanea. Questo è, almeno in parte, un risultato della direzione in cui i valori e la cultura attuali si sono sviluppati: il crescente permissivismo, la messa in discussione dell'autorità, dell'ordine e della tradizione in generale, l'affermazione dell'individuo sono atteggiamenti ostili per tutte le religioni positive. Ma l'ortodossia si è fatta molto più esperta, dopo un secolo, nello sviluppare istituzioni – scuole, sinagoghe, organizzazioni politiche, stampa, campi estivi – per mettere in sordina le minacce della secolarizzazione e della modernità. Per certi versi questo significa che l'ortodossia si trova meno a disagio nel mondo e tollera certe forme di accomodamento (un esempio eminente è l'accettazione dell'educazione superiore laica) che molti circoli ortodossi avevano denunciato in passato. Ma dimostra anche la fiducia in sé e l'assenza di timore da parte dell'ortodossia nello sfidare e rifiutare molti dei presupporti comportamentali e ideologici sui quali si fonda gran parte della cultura moderna.

[Vedi *EBRAISMO*, articolo sull'*Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale dal 1500*; *YESHIVAH*; *MUSAR, MOVIMENTO*; *AGUDAT YISRA'EL*; *SIONISMO* e le biografie di *SOFER*, *HIRSCH* e di altre personalità sopra citate].

BIBLIOGRAFIA

Le opere in ebraico sono citate solo se mancano testi adeguati in inglese, o se si tratta di fonti essenziali.

H.H. Donin, *To Be a Jew*, New York 1972; guida pratica su che significa essere un ebreo ortodosso.

Le opere scientifiche, in qualsiasi lingua, dedicate ai più importanti aspetti della storia religiosa e sociale dell'Ebraismo or-

todosso sono ben poche. Gli studi migliori sono piuttosto recenti, e spesso si tratta di articoli o tesi di dottorato.

A proposito del retroterra dell'ortodossia, cfr. J. Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York 1961, i primi cinque capitoli; e *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation*, Cambridge/Mass. 1973, in particolare il cap. 9, *Conservatives in a Quandary*.

Non esiste una storia complessiva dell'Ebraismo ortodosso; se ne trova uno schizzo in due articoli di M. Samet, *L'Ebraismo ortodosso nell'epoca moderna*, parte 1 e parte 2, in «Mahalakhim» (in ebraico), 1 (1969) e 3 (1970). Utili sono anche i due volumi di biografie, di valore disparato, curati da L. Jung, *Jewish Leaders, 1750-1940*, New York 1953, e *Guardians of Our Heritage, 1724-1953*, New York 1958.

La migliore trattazione sull'Ebraismo ungherese, che comprende il XIX e il XX secolo dedicando molta attenzione all'ortodossia, è N. Katzburg, «Storia dell'Ebraismo ungherese» (in ebraico), un'ampia introduzione con bibliografia all'opera *Pinqas Qehillot Hungariyah*, Yerushalayim 1975. L'articolo di Katzburg, *The Jewish Congress of Hungary, 1868-1869*, in R. Braham (cur.), *Hungarian Jewish Studies*, II, New York 1969, è lo studio più importante su di un episodio fondamentale della storia dell'Ebraismo ortodosso ungherese. A Ḥatam Sofer è dedicato il saggio più importante di J. Katz, *Contributi per una biografia di R. Moses Sofer* (in ebraico), in E.E. Urbach et al. (curr.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday, by Pupils, Colleagues and Friends*, Jerusalem 1967.

Più numerose sono le pubblicazioni in inglese sull'ortodossia tedesca. R. Liberles, *Between Community and Separation. The Resurgence of Orthodoxy in Frankfort, 1838-1877*, Westport/Conn. 1985, tratta di Hirsch e della sua comunità in modo approfondito. La raccolta *Judaism Eternal. Selected Essays from the Writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, II, London 1956, tradotta dal tedesco da I. Grunfeld, è forse l'opera più adatta per avvicinarsi direttamente agli scritti di Hirsch. Per studiare il pensiero di alcuni altri *leaders* dell'ortodossia tedesca, cfr. D. Ellenson, *The Role of Reform in Selected German-Jewish Orthodox Responsa. A Sociological Analysis*, in «Hebrew Union College Annual», Cincinnati 1982.

Per un'antologia di Isaac Breuer, considerato il pensatore più profondo dell'ortodossia tedesca del XX secolo, cfr. il suo *Concepts of Judaism*, a cura di J.S. Levinger, Jerusalem 1974.

Non vi sono storie dell'ortodossia nell'Europa orientale. Il libro di E. Etkes, *R. Yisra'el Salanter we-re'shitah shel tenu'at ha-musar*, Jerusalem 1982, è una fonte importante per capire il movimento Musar e l'ambiente delle *yeshivot* dell'Europa orientale. Il pensiero del movimento Musar è ben esemplificato da E.E. Dessler, *Strive for Truth*, New York 1978, a cura di A. Carmell. J. Dan (cur.), *The Teachings of Hasidism*, New York 1983, permette di assaporare la letteratura hasidica.

A proposito del rapporto tra Sionismo ed Ebraismo ortodosso, cfr. B. Halpern, *The Idea of the Jewish State*, Cambridge/Mass. 1969 (2ª ed.), pp. 65-95. Sulla corrente principale del Sionismo religioso, cfr. Y. Tirosh (cur.), *Religious Zionism. An Anthology*, Jerusalem 1975.

Lo studio migliore sul vecchio *yishuv* di fronte al moderno Sionismo è M. Friedman, *Society and Religion. The Non-Zionist Orthodox in Eretz-Israel, 1918-1936*, Jerusalem 1977, in ebraico con riassunto in inglese. I.I. Domb, *The Transformation. The Case of the Neturei Karta*, London 1958, è espressione delle posizioni neotradizionaliste estreme. A proposito di Rav A.Y. Kook, cfr. il suo *The Lights of Penitence, The Moral Principles, Lights of Holiness, Essays, Letters, and Poems*, trad. da Ben Zion Bokser, New York 1978.

C.S. Liebman ed E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel. Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley/Ca. 1983, esamina la funzione dell'Ebraismo tradizionale in Israele e dedica un capitolo alle varie risposte ortodosse alla cultura politica israeliana.

A proposito dell'ortodossia americana, lo studio più completo è quello di C.S. Liebman, *Orthodoxy in American Jewish Life*, in «American Jewish Year Book», 66 (1965), pp. 21-97. A. Besdin, *Reflections of the Rav*, Jerusalem 1979, riprende varie conferenze di Rabbi Soloveitchik, la cui tensione speculativa risalta ancor meglio nell'articolo *The Lonely Man of Faith*, in «Tradition», 7 (1965), pp. 5-7, di sua mano. N. Lamm, *Faith and Doubt. Studies in Traditional Jewish Thought*, New York 1971, illustra l'approccio di un influente rabbino ortodosso americano ai problemi del mondo contemporaneo.

La letteratura halakica rimane al centro della tensione culturale dell'ortodossia. Si tratta di un ambito di fatto precluso al non specialista, ma la pubblicazione regolare del *Survey of Recent Halakhic Responses* nel periodico «Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought» (New York 1958-), permette a chi non lo sia di farsi un'idea di quel mondo. Su di un livello più scientifico, cfr. «The Jewish Law Annual» (Leiden 1978-).

CHARLES S. LIEBMAN

EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA. Il Ricostruzionismo, il più giovane dei quattro principali movimenti religiosi dell'Ebraismo contemporaneo, è l'unico nato in America. L'ideologia alla base del movimento è la creazione del suo fondatore e teorico, Mordecai Kaplan (1881-1983) e può essere riassunta in questi termini: valorizzazione degli elementi unificanti del passato ebraico; critica nei confronti delle risposte ideologiche e istituzionali attuali alla situazione ebraica post-tradizionalista; forte determinazione nel far avanzare l'Ebraismo con una progettazione cosciente e meditata. Sia l'ideologia che il movimento ricostruzionista sono sorti in parziale risposta agli altri movimenti ebraici in America.

Fondazione del movimento. Nel gennaio del 1922, Kaplan fondò a New York la Society for the Advancement of Judaism, che ebbe la funzione di centro sinagogale e luogo di riunione per rabbini, educatori e laici simpatizzanti della filosofia dell'Ebraismo di Kaplan. L'influente rivista «The Reconstructionist» fu pubblicata la prima volta nel 1935, in collaborazione con i colleghi più vicini a Kaplan, Eugene Kohn, Milton Steinberg e Ira Eisenstein, tutti rabbini ordinati al Jewish

Theological Seminary of America, seminario appartenente al movimento conservatore, come lo stesso Kaplan. L'opera più importante di Kaplan, *Judaism as a Civilization*, pubblicata la prima volta nel 1934, pose i fondamenti per il modello architettonico dell'approccio ricostruzionista nei confronti della struttura istituzionale, della teologia e del rituale dell'Ebraismo.

Kaplan rimase associato al movimento conservatore; più tardi, durante la sua carriera d'insegnamento al seminario, le differenze ideologiche fecero sì che il Ricostruzionismo si trasformasse da una scuola di pensiero ad un quarto movimento. Ira Eisenstein, che assunse la *leadership* della Reconstructionist Foundation nel 1959 e fondò nel 1968 il Recostructionist Rabbinical College (RRC), fu la forza trainante del cambiamento di denominazione.

L'Ebraismo come civiltà religiosa in evoluzione. Il pragmatismo sociale di Kaplan afferma il diritto e l'obbligo di un popolo ad usare la propria intelligenza discriminante per adattarsi alle diverse condizioni con cui si confronta. Il popolo ebraico è un organismo vitale, la cui volontà di vita e di realizzazione necessita spesso di cambiamenti teologici e istituzionali; questo processo, secondo la definizione di Kaplan, caratterizza l'Ebraismo come la civiltà religiosa in evoluzione di un organismo vivente, il popolo ebraico. Le proposte teologiche e sociologiche di Kaplan sono radicate nella matrice del popolo ebraico e sono rispondenti ai suoi bisogni e alle sue aspirazioni. La teologia ebraica è responsabile della salvezza, o dell'autorealizzazione, del popolo ebraico. Secondo Kaplan non c'è paradosso nel sostenere che la continuità richiede il cambiamento. Il nuovo non è meno sacro dell'antico, il rispetto della creazione innovativa esprime la stessa religiosità della venerazione del passato. La visione sociologica di Kaplan comporta un intento pragmatico, e l'analisi descrittiva della condizione dell'Ebraismo e del popolo ebraico getta le basi del suo programma di ricostruzione.

L'esistenzialismo sociale di Kaplan. Il Ricostruzionismo è un amalgama di filosofia, sociologia e ideologia. Il suo fondatore ed artefice, Mordecai M. Kaplan, ebbe la funzione di statista e di teologo; si occupò di preservare l'identità, l'unità e la continuità del popolo ebraico e della sua sovrastruttura civilizzatrice, l'Ebraismo. Al centro dell'universo di Kaplan vi è un esistenzialismo sociale: l'esistenza del popolo ebraico è precedente a qualsiasi tentativo di definire la sua essenza. Se è possibile caratterizzare l'Ebraismo, questo avviene in rapporto alla conservazione e alla realizzazione del popolo ebraico. La matrice da cui nasce il complesso civilizzatore dell'Ebraismo è il popolo ebraico. Nella «rivoluzione copernicana» di Kaplan, come lui stesso la definì, l'Ebraismo esiste per la salvezza del popolo ebraico e non il popolo ebraico per la salvezza dell'Ebraismo. L'inversione della formulazione tradizionale della relazione tra popolo e religione comporta elementi descrittivi e prescrittivi. La centralità del popolo ebraico, in modo cosciente oppure no, è stata la motivazione che ha guidato il pensiero ebraico.

Il primato del popolo spiega il carattere evolutivo dell'Ebraismo che, secondo Kaplan, è passato attraverso tre stadi principali: l'era nazionale, quando esisteva ancora il Primo Tempio; l'era ecclesiale del Secondo Tempio; l'era rabbinica, fino all'età moderna. Verso la fine del XVIII secolo l'Ebraismo entrava a far parte dello Stato democratico e in ciò sta l'unicità della sua sfida interna. L'Ebraismo come civiltà si riferisce a ciò che riunisce in un popolo le millenarie generazioni di Ebrei: è espresso dalla lingua, dall'arte, dalla storia, dalla musica, dalla cultura, dall'etica; la varietà dei simboli sacri manifesta la volontà collettiva popolare di trovare un significato alla propria vita. L'Ebraismo non è un complesso di dogmi, dottrine o prescrizioni rituali, né una filosofia. È l'espressione dell'istintiva volontà di vita di un popolo, secondo un postulato esposto chiaramente da Aḥad ha-'Am (Asher Ginzberg, 1856-1927), uno dei modelli culturali di Kaplan, e usato da Kaplan in opposizione ad una spiegazione puramente concettuale dell'esistenza ebraica. In quanto civiltà, l'Ebraismo non ha bisogno di giustificazione come mezzo indispensabile per accedere ai beni universali e neppure necessita di fare assegnamento su pretese di elezione o di disegni sovrannaturali. Secondo Aḥad ha-'Am, la domanda «perché sono ebreo?» non ha più significato della domanda «perché sono figlio di mio padre?». Per Kaplan, i legami di appartenenza precedono la giustificazione di fede. Tuttavia, «poiché l'Ebraismo non solo esiste per la salvezza degli Ebrei, ma è stato nutrito dagli Ebrei stessi i quali, per migliaia di anni, hanno dedicato le loro migliori energie alla sua conservazione; è ovvio che gli Ebrei abbiano molto bisogno dell'Ebraismo e non possano andare avanti senza di esso» (Kaplan, 1967, p. 427). In questo senso la relazione tra il popolo ebraico e l'Ebraismo, descritta nell'inversione copernicana di Kaplan, non è lineare, bensì dialettica. L'Ebraismo esiste per la salvezza di un popolo, il quale ha sviluppato un patrimonio sociale sacro che, a sua volta, determina il carattere e le scelte di un popolo.

Nell'analisi di Kaplan, la minaccia alla condizione degli Ebrei e alla continuità dell'Ebraismo nell'era moderna è senza paragone. L'emancipazione del tardo XVIII secolo offrì agli Ebrei l'ingresso in una società pubblicamente neutrale, libera da limitazioni economiche e da barriere religiose come mai prima nella storia. Nessuna analogia con le comunità ebraiche nel passato premoderno si può applicare in modo appropriato alla

condizione di questo popolo vecchio e nuovo, a cui veniva offerto il diritto di cittadinanza nelle società aperte. Agli Ebrei, che nelle società tradizionali funzionavano quasi autonomamente come un *imperium in imperio*, veniva chiesto ora di abbandonare i propri interessi corporativi per i diritti legati a vantaggi individuali, culturali e socioeconomici. Il nazionalismo moderno cercava di amalgamare le individualità culturali ed etniche delle minoranze e di relegare l'Ebraismo a religione riguardante il privato. Gli sforzi dell'Ebraismo della post-emancipazione – per esempio l'Ebraismo riformato, la neo-ortodossia e il Sionismo – di conformarsi agli imperativi del nazionalismo moderno rischiavano, secondo la considerazione di Kaplan, di spezzare il legame organico di tipo religioso ed etnico, ottenendo come risultato o una spiritualizzazione e razionalizzazione non proprie dell'Ebraismo, oppure un nazionalismo privo di qualsiasi memoria religiosa. Accanto alla minaccia del nazionalismo esisteva la sfida del naturalismo, che scosse la plausibilità del tradizionalismo condiviso da musulmani, Ebrei e cristiani. La considerazione soprannaturalistica del mondo, che prevede l'intervento divino miracoloso, o rivelazione divina, e la ricompensa e punizione nell'aldilà, è messa a confronto con questo naturalismo materialista. Il nazionalismo e il naturalismo rappresentano una duplice sfida alla condizione degli Ebrei e alla continuità dell'Ebraismo.

L'unità del popolo ebraico nei tempi moderni non può essere conservata con l'imposizione di ideologie religiose o laiche omogenee. La nuova condizione dello *status* ebraico e la frammentazione della fede tradizionale richiedono l'accettazione di una società ebraica volontaristica e pluralistica, e l'ideale dell'unità nella diversità. Richiedono un'assimilazione non priva di distinzioni dei valori del nazionalismo e del naturalismo. Il carattere democratico del nazionalismo moderno, la separazione tra Chiesa e Stato, le opportunità senza precedenti offerte ai cittadini di una società aperta devono essere assorbiti nell'Ebraismo, senza però che vengano meno la fedeltà e l'affezione al popolo ebraico. Mentre si esaltano i valori del naturalismo, Kaplan ammonisce contro il riduzionismo, lo scientismo e la desacralizzazione che accompagnano di frequente il naturalismo e l'umanesimo laico. L'adattamento creativo dei valori del naturalismo, del pragmatismo e del funzionalismo richiede delle alternative autentiche per gli Ebrei, che non possono più accettare i presupposti ereditati e l'autorità del soprannaturalismo. L'accorta integrazione fra naturalismo e tradizione promette di espandere il cerchio dell'identità ebraica e di introdurre un nuovo nesso per la continuità ebraica. La pragmatica arte di governo di Kaplan e la sua teologia non volevano offrire alcuna scusa all'apostasia ebraica. Il suo progetto globale tende all'unità ebraica senza uniformità di credo, e alla continuità ebraica senza il concetto di immutabilità.

Dio e l'idea di Dio. L'aggettivo principale che caratterizza la definizione di Kaplan dell'Ebraismo come civiltà che si evolve è *religioso*. La religione ebraica esprime l'autocoscienza della ricerca di significato, scopo o salvezza da parte di un popolo. L'idea di Dio di un popolo è l'apogeo della religione. La concettualizzazione ebraica di Dio non scaturisce da una rivelazione improvvisa o da una speculazione metafisica. L'idea ebraica di Dio si sviluppa dagli atti di un popolo particolare in rapporto al suo ambiente storico. «Divinità» e «essere popolo» sono concetti correlati alla stessa maniera in cui «genitore» e «figlio» sono termini correlati. Parafrasando George Santayana, parlare di religione in generale è significativo quanto parlare in generale senza usare una lingua in particolare. L'Ebraismo è la lingua particolare tramite la quale il popolo ebraico esprime chiaramente il suo significato spirituale. Mentre le idee di Dio sono espressioni culturali e, come tali, sono soggette a varie formulazioni, la fede in Dio si riferisce alle esperienze intuitive che indicano il potere cosmico da cui dipendiamo per la nostra esistenza e il nostro compimento. La fede in Dio non è un'inferenza logica bensì soteriologica; essa esprime la manifestazione psichica della volontà di vivere e di portare a compimento la propria vita. La fede in Dio, di conseguenza, non è una fede ragionata, bensì una fede «voluta».

Tale fede non è sottomissione ad un soggetto sovrannaturale che ordina il mondo nel nostro interesse. Essa è fiducia nelle energie del mondo, che devono essere comprese ed usate correttamente per trasformare il mondo che ricerca la salvezza. La salvezza di questo mondo è condizionata, dipende dal giusto esercizio dell'intelligenza, della responsabilità e della volontà umane. Quando la natura fisica e umana è compresa ed educata responsabilmente, allora si rivelano i processi salvifici della divinità. Quando siamo sostenuti nelle nostre tragiche perdite, quando troviamo la forza per superare la paralisi della disperazione e siamo spinti verso la vita, allora scopriamo la forza dentro e al di fuori di noi, una forza transnaturale, ma non soprannaturale. Secondo Kaplan, il significato dell'idea di Dio è afferrato pragmaticamente osservando le conseguenze comportamentali e attitudinali che derivano dall'impegno nei suoi confronti. «Tutto ciò che possiamo conoscere su Dio è ciò che accade alla vita umana quando gli uomini credono in Dio e quel miglioramento nel modo di vita e di pensiero che si riflette nella loro fede in Dio» (Kaplan, 1948, p. 181).

Cambiamento e continuità. L'aforisma di Kaplan, assai citato, «Il passato ha un voto, ma nessun veto», insi-

ste sul fatto che l'era moderna richiede scelte consapevoli, sia nella rivitalizzazione dell'Ebraismo, sia nell'assimilazione in modo selettivo di quelle caratteristiche del naturalismo, dell'umanesimo e del pluralismo che favoriscono l'avanzamento della vita ebraica. L'interazione creativa tra valori della tradizione e modernità richiede una ristrutturazione delle istituzioni dell'Ebraismo e la ricostruzione delle sue espressioni teologiche, rituali e liturgiche. Come statista e ideologo religioso, Kaplan era cosciente della necessità di struttura e di stabilità. Egli ha identificato i «sancta» dell'Ebraismo come quelle costanti che tutti gli Ebrei condividono, nonostante siano interpretate e celebrate in modo diverso: eroi, eventi, luoghi, celebrazioni e festività, che fungono da fattori unificanti nell'Ebraismo. La ricostruzione liturgica di Kaplan rivela la lotta per sostenere la continuità e il cambiamento in una società pluralistica.

Il grande interesse di pubblico nei confronti del Ricostruzionismo non fu sollevato dalla pubblicazione degli scritti sociologici e teologici di Kaplan. Il movimento ottenne l'attenzione delle masse tramite la pubblicazione di due dei suoi testi liturgici. Il primo, la *New Haggadah* (1941), a cura di Kaplan, Eugene Kohn e Ira Eisenstein, cercava di integrare i significati tradizionali e contemporanei di democrazia e libertà e di eliminare dal Seder alcune voci, come le enumerazioni delle Dieci Piaghe e l'imprecazione del salmista contro le nazioni che non riconoscono Dio e distruggono il suo popolo. La pubblicazione del *Recostructionist Sabbath Prayer Book* nel 1945, a cura di Kaplan e Kohn con l'assistenza di Eisenstein e Milton Steinberg, fu condannata dalla Union of Orthodox Rabbis. Lo stesso anno, in una speciale riunione a New York, i 200 membri dell'Unione Ortodossa votarono all'unanimità la pubblicazione di uno *ḥerem*, uno scritto di scomunica contro Kaplan. Una copia del «nuovo libro eretico di preghiere» fu posta sul tavolo dell'oratore e bruciata da Joseph Ralbag, in seguito rabbino della comunità Oheb Shalom di New York.

Kaplan tentò di esprimere liturgicamente quello che, secondo lui, molti Ebrei già credevano in privato. Egli sosteneva che la religiosità ebraica non si esauriva nella sua formulazione soprannaturalistica. Dio è uno, ma le idee su Dio sono tante. Per questo motivo vi sono molti modi per esprimere nella preghiera la propria relazione a Dio. Inoltre, se la preghiera è poesia, essa è poesia che crede. La suddivisione rigida delle convinzioni teologiche e le nostalgie liturgiche devono essere superate da una liturgia che possa essere seguita sia con il cuore che con la mente. Gli ostacoli teologici che allontanavano alcuni Ebrei dalle preghiere dovevano essere reinterpretati, sostituiti, o rimossi.

I cambiamenti del libro di preghiere ricostruzionista dovevano mostrare, secondo i curatori, «sia il coraggio che il rispetto» di mettere da parte o di modificare le preghiere e le idee inaccettabili per la sensibilità morale e intellettuale del popolo moderno. Diversamente da altri libri di preghiere moderni, il testo ebraico era cancellato o corretto, là dove la traduzione inglese introduceva cambiamenti. Così il *Recostructionist Sabbath Prayer Book* sostituì le preghiere che lodavano l'unicità ebraica con quelle che proclamavano l'esclusiva scelta divina del popolo ebraico; omise i riferimenti alla speranza nella restaurazione del Tempio e dei sacrifici animali; cancellò le preghiere che lodavano la resurrezione fisica dei morti e la ricompensa e punizione di Dio nei confronti di Israele espressa dalla concessione o dal rifiuto della pioggia. Le preghiere che discriminavano le donne, gli schiavi e i gentili furono sostituite da affermazioni positive di libertà e dalla celebrazione dell'immagine divina in tutti gli esseri umani.

La controversia più profonda fu creata dal rifiuto da parte del Ricostruzionismo del significato letterale dell'elezione divina del popolo ebraico. Per Kaplan l'idea dell'elezione divina poteva essere spiegata funzionalmente come una credenza che compensava il senso di persecuzione e d'isolamento di un popolo; ma l'esclusività solleva questioni non solo sulla natura di un Dio che sceglie e rifiuta, bensì anche sulla moralità di una predilezione divina, che tende ad infiammare rivalità tra religioni affini, che reclamano ognuna la propria superiorità. Kaplan sostituisce la nozione di Dio che sceglie un popolo con l'idea di «vocazione», della chiamata a servire Dio, come affermano le civiltà religiose. Nessuna religione è esclusa dal servire Dio secondo il proprio concetto di salvezza.

Successivo sviluppo del movimento. Nel 1963 si fece imminente il ritiro di Kaplan dalla facoltà del Jewish Theological Seminary of America di New York, in cui insegnava dal 1909, e il seminario era riluttante a nominare un successore ricostruzionista; a questo punto Kaplan si trovò di fronte a pressioni sempre più forti per una istituzionalizzazione del movimento. In tutta la sua carriera Kaplan aveva evitato di trasformare il Ricostruzionismo in un quarto movimento religioso, ammonendo contro i pericoli delle forze centrifughe del congregazionalismo e del denominazionalismo. Il Ricostruzionismo doveva trascendere la dimensione privatistica istituzionale e non frammentare ulteriormente la vita ebraica. La Reconstructionist Federation of Congregations, quando fu creata nel 1955, sostenne fermamente che le comunità associate conservassero od acquisissero lo stato di membro nella Union of American Hebrew Congregations (UAHC, il principale organismo del movimento riformista) o nella United Synagogue (che univa le congregazioni conservatrici). Ma, nel 1968, quan-

do divenne la Federation of Reconstructionist Congregations, il suo carattere transdenominazionale si trasformò in un'altra ala dell'Ebraismo americano. Sotto la guida vigorosa di Ira Eisenstein venne fondato nello stesso anno a Philadelphia il Reconstructionist Rabbinical College. Eisenstein fu il primo presidente; il College accolse sia uomini che donne, per un programma di studi della durata di cinque anni. Riprendendo il concetto di Kaplan riguardo all'Ebraismo come una civiltà religiosa in evoluzione, il *curriculum* era diviso nello studio di cinque importanti periodi della civiltà ebraica: biblico, rabbinico, medievale, moderno e contemporaneo. Nel 1982 Ira Silverman successe ad Eisenstein nella presidenza del College. Nello stesso anno la federazione cambiò in Federation of Reconstructionist Congregations and Havurot, sotto la guida del suo primo direttore effettivo a tempo pieno, David Teutsch; tre anni più tardi contava più di cinquanta gruppi affiliati. La rivista «The Recostructionist», pubblicata la prima volta nel 1935, fu rinnovata nel 1983 sotto la direzione di Jacob Staub. Dopo un decennio, i membri della Recostructionist Rabbinical Association, fondata nel 1975, erano quasi un centinaio e includevano anche numerosi studenti della RRC e membri della facoltà. Nel 1980 l'associazione stabilì per la prima volta nella storia ebraica una procedura per un *get* (il divorzio ebraico) di tipo egualitario.

Il Ricostruzionismo, dopo Kaplan e il suo successore Ira Eisenstein, presenta un naturalismo «più morbido», una maggiore apertura nei confronti degli elementi mistici ed emotivi dell'Ebraismo. Questa apertura e sensibilità ai bisogni mutevoli di una comunità è compatibile con lo spirito pluralistico e liberale del Ricostruzionismo. Nessuno a priori può sapere con certezza come l'organismo vivente di un popolo dinamico possa esprimere la propria vitalità; l'essenza dell'Ebraismo, e del Ricostruzionismo, viene continuamente ridefinita.

[Vedi anche *KAPLAN, MORDECAI*].

BIBLIOGRAFIA

E. Berkovits, *Reconstructionist Theology*, in «Tradition», 2 (1959), pp. 20-66.

I. Eisenstein (cur.), *Varieties of Jewish Belief*, New York 1966.

I. Eisenstein e E. Kohn (curr.), *Mordecai M. Kaplan. An Evaluation*, New York 1952.

M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 1934, rist. Philadelphia 1994.

M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, 1937, rist. New York 1995.

M. Kaplan, *The Future of the American Jew*, New York 1948, 1981.

M. Kaplan, *Questions Jews Ask*, New York 1956.

M. Kaplan, *Judaism without Supernaturalism*, New York 1958.

M. Kaplan, *The Greater Judaism in the Making*, 1960, rist. New York 1967.

C.S. Liebman, *Reconstructionism in American Jewish Life*, in «American Jewish Yearbook», 71 (1970), pp. 1-99.

M.A. Meyer, *Beyond Particularism. On Ethical Culture and the Reconstructionists*, in «Commentary», 51 (1971), pp. 17-76.

H.M. Schulweis, *The Temper of Reconstructionism*, in T. Friedman e R. Gordis (curr.), *Jewish Life in America*, New York 1955, pp. 54-74.

HAROLD M. SCHULWEIS

EBRAISMO RIFORMATO. L'Ebraismo riformato è la branca della fede ebraica che più si è conformata, nella credenza e nella pratica, alle norme del pensiero e della società moderni. Talvolta viene chiamato anche col nome di Ebraismo liberale o Ebraismo progressista. Con il termine *riformato* s'intende non una singola riforma ma un processo *in fieri* di sviluppo. Più di un milione di Ebrei riformati vive negli Stati Uniti e in Canada, ed altri centomila circa in Europa, America Latina, Sudafrica, Australia e Israele. A livello internazionale, tutte le comunità riformate sono unite nella World Union for Progressive Judaism, che tiene conferenze biennali solitamente in Europa o in Israele. Negli Stati Uniti circa 750 comunità indipendenti costituiscono la Union of American Hebrew Congregations (UAHC) e più di 1.300 rabbini – alcuni di essi operanti all'estero – danno vita alla Central Conference of American Rabbis (CCAR). I rabbini, gli studiosi, gli educatori, gli operatori di comunità e i cantori ricevono la loro istruzione presso lo Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (HUC-JIR), che ha sedi in Cincinnati, New York, Los Angeles e Gerusalemme. Il ruolo più influente nella direzione organizzativa dell'Ebraismo riformato è la presidenza dell'UAHC, che in anni recenti ha assunto l'aspetto di una carica professionale tenuta da un rabbino.

Credenze e pratiche. Diversamente dalle forme più tradizionali della fede ebraica, l'Ebraismo riformato non crede che la legge scritta (Torah) o la legge orale (Talmud) siano state rivelate letteralmente da Dio a Mosè sul Sinai. Accetta come legittima la critica biblica e storica, e considera Scrittura e tradizione come prodotti della riflessione umana sulla rivelazione, anziché come sue incarnazioni letterali. Sebbene tra gli Ebrei riformati le teologie siano notevolmente varie, e comprendano tanto quella tradizionale quanto quella umanistica, il concetto di Dio raggiunge un compromesso tra elementi universali e particolari, con un accento sui primi maggiore di quanto non sia tra gli altri Ebrei religiosi. Come altre branche dell'Ebraismo, quella rifor-

mata riconosce la stretta connessione tra religione ed etica. Pone l'accento in particolar modo sul messaggio profetico di giustizia sociale e cerca di agire in base ad esso sia come comunità sia come movimento unitario. L'Ebraismo è chiamato ad esistere per un più alto scopo universale, che punta messianicamente alla visione biblica di pace mondiale. Tradizionalmente nell'Ebraismo riformato questo sentimento finalistico è conosciuto col nome di «missione d'Israele».

La dottrina che distanzia più significativamente l'Ebraismo riformato dalle correnti più tradizionali è il concetto di rivelazione progressiva. Gli Ebrei riformati sostengono che la rivelazione sia *in fieri* con il progresso della conoscenza umana e del sentimento religioso. Ciò rappresenta un rovesciamento della credenza ortodossa per la quale la teofania del Sinai, nell'interpretazione dei rabbini, costituisce l'autorevole e permanente espressione del volere di Dio, che deve perciò mantenere il suo carattere normativo in ogni tempo. La concezione riformata di uno sviluppo progressivo nella comprensione del divino non implica necessariamente il continuo avanzamento morale degli Ebrei o della civiltà occidentale, sebbene l'Ebraismo riformato prima dell'Olocausto propendesse per una simile conclusione.

La libertà concessa al singolo ebreo nel selezionare e accettare dalla tradizione ebraica quegli elementi di credenza e pratica ritenuti personalmente più significativi è di gran lunga maggiore tra gli Ebrei riformati di quanto non sia tra gli ortodossi o i conservatori. L'anarchia religiosa, considerata pur sempre un danno, è disciplinata da una comune, per quanto teologicamente diversa, liturgia, da un accordo generale su impegni di base, e da un ben strutturato quadro organizzativo. Gli Ebrei riformati non reputano obbligatoria la tradizione giuridica ebraica, ma vi si sono sempre rivolti – e specialmente negli ultimi anni – come a una guida in campo rituale. La CCAR attualmente pubblica sia un manuale per l'osservanza del sabato, sia una guida ai cicli della vita ebraica.

Nella maggior parte delle comunità riformate d'America il principale servizio religioso della settimana è tenuto dopo il pasto serale del venerdì; uomini e donne siedono insieme, partecipando in egual misura al servizio. Soltanto in anni recenti molti rabbini, diversi membri maschi delle comunità, e un assai più ridotto numero di donne, hanno cominciato a indossare il copricapo rituale (*kippah* o *yarmulke*) durante il culto. In quasi tutte le sinagoghe riformate (o templi, come vengono spesso chiamati) la liturgia è accompagnata da un organo, e responsori musicali vengono eseguiti e cantati da un coro e/o da un cantore. La maggior parte delle preghiere viene recitata in inglese, eccetto quelle d'importanza centrale, che vengono formulate in ebraico; il rapporto tra le due lingue varia da comunità a comunità. Soprattutto sotto la forte influenza dello Stato di Israele, l'uso dell'ebraico nel servizio è generalmente aumentato e la pronuncia è cambiata da quella ashkenazita (dell'Europa centrale e orientale) a quella sefardita (Spagna e Vicino Oriente) adottata nello Stato ebraico. Formalismo e decoro sono stati marchi di garanzia del tempio riformato, ma in anni recenti diverse comunità hanno cercato di riguadagnare un po' dell'informalità e dell'emozione della sinagoga tradizionale, attraverso una maggior partecipazione della comunità al servizio e la sperimentazione di strumenti musicali alternativi quali la chitarra. L'influenza delle cerimonie cultuali tenute nei campi estivi della National Federation of Temple Youth si è rivelata sotto questo aspetto un fattore apprezzabile.

Fuori dalla sinagoga gli Ebrei riformati praticano la loro fede tentando di accordare le loro vite ai precetti morali dell'Ebraismo. Una larga percentuale pratica alcuni riti ebraici in casa, specialmente l'accensione delle candele del sabato la sera del venerdì, la cerimonia della vigilia di Pasqua, o Seder, e la celebrazione di Ḥanukkah. Un tempo particolarmente consci delle loro differenze religiose rispetto agli Ebrei tradizionalisti, oggi gli Ebrei riformati mettono l'accento soprattutto sulla loro comune identità etnica e sulla fede condivisa da ogni ebreo religioso, limitando così l'importanza delle differenze confessionali.

Gli Ebrei riformati rimangono più favorevolmente inclini al proselitismo di quanto non lo siano le altre branche dell'Ebraismo religioso. La maggior parte dei convertiti all'Ebraismo diventa ebreo riformato, spesso in seguito a matrimonio con una persona ebrea. Gli «Ebrei per scelta» oggi comprendono una piccola percentuale, che va aumentando però, di membri per lo più di comunità riformate. L'Ebraismo riformato recentemente ha rivolto molta attenzione a problemi concernenti le procedure per la conversione, e anche lo statuto legale ebraico dei bambini nati da matrimoni misti nei quali il padre, ma non la madre, è ebreo. Concordemente alla *halakhah* (legge ebraica tradizionale) tali bambini non sono Ebrei se non si convertono formalmente. I rabbini riformati sono gli unici che, in molti casi, siano disposti a sposare coppie miste nelle quali il *partner* non ebreo non intende convertirsi all'Ebraismo. Di solito però, in questi casi, la coppia promette di crescere i bambini come Ebrei.

Il movimento in Europa. Gli Ebrei riformati hanno spesso sottolineato il fatto che la riforma religiosa fosse insita nell'Ebraismo fin dalle sue origini. Essi hanno fatto notare che i profeti criticavano le contemporanee pratiche religiose, che il Talmud include riforme della legislazione biblica più antica, e che anche più tardi

studiosi di diritto si applicarono a cambiare credenze e pratiche consolidate. Questa volontà di adeguarsi al cambiamento storico diminuì soltanto sotto la spinta delle persecuzioni e l'isolamento del ghetto. Gli Ebrei moderni favorevoli a una riforma religiosa la cercarono, e in certa misura la trovarono, prima ancora che nei loro programmi, nei primi strati della tradizione ebraica. Tuttavia essi si accorsero presto che la maggior parte della classe dirigente ebraica, e in primo luogo la dirigenza rabbinica costituita, non condivideva tali fini. Il risultato fu un movimento per la riforma, originariamente inteso ad armonizzare tutti gli aspetti della vita ebraica con il mondo moderno, con il quale gli Ebrei europei sempre più si trovarono ad aver a che fare a partire dalla fine del XVIII secolo. Soltanto per gradi il movimento si concentrò specificamente sull'ambito religioso, e soltanto dopo una generazione si separò come una vera e propria corrente religiosa con una sua filosofia più o meno stabilita. Trattando delle origini è quindi più esatto parlare di «movimento di riforma dell'Ebraismo» che di Ebraismo riformato. Anche questa terminologia deve comunque tener presente che la presa di coscienza del fatto che ci si stava organizzando in un movimento con obiettivi definiti avvenne soltanto gradualmente con la fusione di vari elementi di credenza e di pratica.

Origini. Lo sfondo che diede origine al movimento di riforma è la situazione di cambiamento politico e culturale degli Ebrei dell'Europa centrale e occidentale nell'ultima decade del XVIII e agli inizi del XIX secolo. Per molte generazioni gli Ebrei erano stati fisicamente e intellettualmente esclusi dalla circostante civiltà a maggioranza cristiana. Con occasionali eccezioni, essi vivevano all'interno del loro mondo spirituale. Le loro comunità possedevano uno *status* corporativo; essi avevano la possibilità di condurre i loro affari interni in accordo con la legge ebraica. Il corso di studi delle loro scuole era confinato quasi esclusivamente allo studio dei testi ebraici tradizionali. La conoscenza laica era acquisita soltanto ufficiosamente e per lo stretto necessario alla condotta degli affari quotidiani. Queste condizioni di vita medievale degli Ebrei vennero minate da due elementi di novità: la centralizzazione politica e l'universalismo illuminista. Gli Stati europei, poiché cercavano una maggior concentrazione del potere, ritennero necessario rimuovere gli elementi divisori del corporativismo medievale. Gli Ebrei vennero posti più direttamente sotto il controllo statale, le loro giurisdizioni autonome e il potere coercitivo dei loro rabbini vennero ridotti. Tra di loro si fece strada la speranza che l'integrazione politica avrebbe portato anche all'abolizione delle differenze politiche, economiche e sociali. Nello stesso tempo, un'attitudine più amichevole nei confronti degli Ebrei, guardati ora piuttosto come creature dello stesso Dio anziché come gli uccisori di Cristo, cominciò a pervadere i circoli illuminati, inducendo gli Ebrei a rispondere con i loro caratteri distintivi più generali e universali. In numero sempre crescente essi cominciarono a studiare le lingue moderne europee, a leggere la letteratura contemporanea, ad assorbire la sensibilità estetica prevalente, e a ritenersi culturalmente europei non meno che religiosamente Ebrei.

Gradualmente si venne a creare una frattura fra le tradizioni ebraiche, conformi alla realtà medievale, e il nuovo *status* economico, sociale e culturale di una parte degli Ebrei occidentali. Certo questo processo di modernizzazione non interessò tutti gli Ebrei nello stesso tempo e in egual misura, tant'è che nel XIX secolo la maggior parte degli Ebrei dell'Europa orientale non fu toccata in pratica dalle norme della civiltà moderna, mentre nell'Europa occidentale la modernizzazione tra di loro fu un processo lento, e più ancora nella sfera religiosa che in quella culturale. Tuttavia, agli albori del XIX secolo, specialmente in Germania, ebbe inizio un deciso distacco dalla credenza e dall'osservanza ebraiche da parte di quegli Ebrei più esposti alle correnti della modernità. Crebbe così il timore che se le tradizioni ebraiche non si fossero armonizzate con i canoni intellettuali e le norme sociali della società circostante, l'Ebraismo si sarebbe trovato relegato nella pattumiera del medievalismo. Il movimento di riforma crebbe come un tentativo di riconciliare la tradizione religiosa ebraica con l'integrazione culturale e sociale, di arginare l'ondata di apatia religiosa ed anche la conversione in alcuni cerchie, e di rimodellare l'Ebraismo in modo tale da renderlo praticabile in circostanze radicalmente nuove.

La prima questione religiosa che provocò una seria controversia fu la pratica della sepoltura nel giorno stesso in cui viene attestato il decesso, come prescrive la legge ebraica. Il celebre filosofo ebreo illuminista Moses Mendelssohn (1729-1786), che rimase ebreo ortodosso, ruppe nel 1772 la pratica consolidata, patrocinando la causa di una «sepoltura» temporanea non sottoterra e di una veglia mortuaria, affinché la morte reale potesse essere determinata con certezza. Mendelssohn basò la sua proposta sia sul precedente di un antico costume, sia sull'attuale esperienza medica. Per decenni, da allora, questa disputa servì come pietra di paragone nel separare i tradizionalisti dai modernisti, coloro che ritenevano che tutta la pratica consolidata fosse sacra e inviolabile da coloro che credevano che alla fin fine, in alcune circostanze, criteri esterni alla tradizione ebraica potessero essere invocati per ridefinire l'obbligo religioso.

Una nuova teoria religiosa, che in seguito fu larga-

mente, se non pienamente, assorbita dal movimento di riforma, fece la sua prima apparizione in un'opera intitolata *Leviathan* (1792) di Saul Ascher (1767-1822), un libraio ebreo che viveva a Berlino. Ascher respinse la dicotomia mendelssohniana tra religione naturale (che è condivisa da tutti gli esseri umani razionali) e legge rivelata (che è data esclusivamente agli Ebrei e che sta alla base della loro separazione come comunità religiosa). Per Ascher il carattere distintivo dell'Ebraismo non è il suo *corpus* giuridico, bensì la sua fede religiosa senza eguale. L'Ebraismo, di conseguenza, non si fondava sull'autonomia politica o giuridica, ma avrebbe potuto prendere posto accanto al Protestantesimo e al Cattolicesimo, differenziandosi da essi come una fede da un'altra. In opposizione a Mendelssohn, Ascher sosteneva che l'Ebraismo ha dogmi particolari che lo contraddistinguono dalla religione naturale. Questi dogmi includono la credenza nel Dio d'amore, che si rivelò ai patriarchi, che compensa e castiga, e che guida il mondo mediante la divina provvidenza. Altrettanto essenziali per l'Ebraismo sono alcune pratiche, tra cui la circoncisione, l'osservanza del sabato e delle feste, e l'espiazione come via per cercare il favore di Dio. La selettività arbitraria di Ascher segna un netto distacco dal pensiero ebraico tradizionale. Alla maniera dei pensatori non ebrei del XVIII secolo, essa fa della religione soprattutto un mezzo di personale felicità spirituale (*Glückseligkeit*) piuttosto che, come nell'Ebraismo, la realizzazione della volontà di Dio espressa nei comandamenti rivelati. Benché il programma specifico di Ascher rimanesse fortemente personalistico, la sua interpretazione soggettiva della fede ebraica e la sua accentuazione degli aspetti confessionali divennero presto caratteristiche del movimento di riforma. Nella letteratura posteriore si insisterà spesso sulla differenza tra ciò che è essenza dell'Ebraismo e ciò che è stato aggiunto dagli eventi storici, tra «la polpa e la buccia». Nell'educazione ebraica accanto a questo sforzo per isolare gli elementi di base e le particolari pratiche della fede era presente il catechismo, ora sempre più introdotto al posto dei testi tradizionali o a fianco di essi.

La riforma del rituale della sinagoga sotto l'influenza della cultura moderna fu intrapresa per la prima volta dalla comunità Adath Jeshurun di Amsterdam nel 1797. Questa sinagoga si era costituita separandosi dalla comunità generale, in seguito all'emancipazione degli Ebrei olandesi concessa l'anno precedente dalla Repubblica batava sotto controllo francese. La comunità prese a seppellire i propri morti soltanto al terzo giorno, accorciò la propria liturgia, apportò «miglioramenti» estetici al servizio cultuale, introdusse un regolare sermone a carattere morale, ed eliminò una preghiera che invocava la vendetta contro coloro che avevano martirizzato gli Ebrei al tempo delle crociate. La comunità esisteva da appena un decennio quando il nuovo re d'Olanda, Luigi Bonaparte, la obbligò a tornare alla comunità ebraica generale.

Sebbene la Francia avesse preceduto gli altri Stati europei nel dare agli Ebrei completa uguaglianza politica al tempo della Rivoluzione francese, la sua comunità ebraica non si pose alla testa del movimento di riforma religiosa. L'Assemblea dei Notabili Ebrei (1806) e il Sinedrio (1807), convocati da Napoleone, subordinarono gli Ebrei francesi a tutti gli obblighi civili e all'accettazione ufficiale della superiorità della legge statale sulla legge ebraica. Tuttavia, i delegati non vennero obbligati a intraprendere riforme liturgiche, a rinunciare a pratiche religiose o a modificare le loro concezioni teologiche. Il sistema del concistoro ebraico centralizzato, che nacque in Francia poco tempo dopo, militò contro l'iniziativa personale in materia religiosa, favorendo una ortodossia ufficiale superficialmente modernizzata.

Fu nel regno di Westfalia che un programma di riforme religiose per un'intera comunità ebraica venne intrapreso per la prima volta da un organismo ufficialmente costituito e che godeva del sostegno governativo. Sotto la guida del ricco e influente finanziere Israel Jacobson (1768-1828), venne creato nel 1808 un concistoro ebraico formato da tre rabbini e due laici. Esso introdusse la cresima, presa a prestito dai cristiani, tolse gli elementi profani dallo spazio consacrato della sinagoga, e in generale cercò di imporre uno svolgimento del culto più formale e decoroso. Uno dei rabbini membri del concistoro, Menachem Mendel Steinhardt (1768-1825) cercò di giustificare alcune di queste riforme rifacendosi alla legge e alla tradizione ebraiche, così come agli usi differenti degli Ebrei sefarditi.

Nel 1813, qualche mese dopo la caduta del regno di Westfalia e del suo concistoro ebraico, Jacobson si spostò a Berlino, ove stabilì un regolare culto settimanale in casa sua per quei membri della comunità che desideravano un servizio modellato su quello di Westfalia. Come nei servizi liturgici che Jacobson aveva istituito nella cappella di una scuola da lui finanziata nella piccola cittadina di Seesen in Westfalia, anche a Berlino il culto era arricchito dall'uso di un organo e da un coro di ragazzi. Più tardi si dovette trasferire in un edificio più grande, poiché questi servizi attiravano una folla di circa quattrocento fedeli. Tali servizi comprendevano inni e abitualmente sermoni edificanti in tedesco. Tuttavia, la liturgia – per la quale era stato stampato uno speciale libro di preghiere – restava alquanto tradizionale nei contenuti, se non nella forma. Finché queste riunioni di preghiera rimasero un fatto privato, la parte ortodossa della comunità si mostrò tollerante, ma, nel momento in cui si tentò di introdurre alcune di queste

riforme nella sinagoga della comunità, l'opposizione tradizionalista, unita all'ostilità del governo prussiano nei confronti delle innovazioni religiose, portò nel 1823 a un editto reale che proibiva tutte le riforme religiose ebraiche. Questo fu il primo di molti dibattiti e scambi polemici tra riformatori e tradizionalisti che da quel momento in poi punteggeranno la storia del movimento di riforma.

Nel 1817 venne formata, nella città indipendente di Amburgo, una New Temple Association. I suoi membri, che rappresentavano una vasta fetta economica e sociale degli Ebrei della città, riuscirono a stabilire e a mantenere una loro propria sinagoga, nonostante l'opposizione ortodossa, grazie alla più indulgente attitudine del senato cittadino. Il tempio di Amburgo, che durò fino all'Olocausto, rimase per una generazione il modello del movimento. Nel 1819 venne stampato un libro di preghiere che, per la prima volta, apportava sostanziali cambiamenti nella liturgia. Certi passi particolari vennero tolti o cambiati. Anche se i riferimenti a Sion non erano totalmente tagliati, il libro di preghiere rifletteva l'abbandono da parte dei membri del desiderio di tornare alla Terra di Israele e di ristabilire l'antico servizio sacrificale. Due predicatori laici tenevano abitualmente sermoni in tedesco sul modello di quelli cristiani e preparavano ragazzi e ragazze alla cerimonia della cresima.

Gli ideologi. I due decenni seguenti possono essere descritti come un periodo di latenza nella storia del movimento di riforma. Il clima della reazione politica in Europa non induceva all'innovazione religiosa. L'opposizione ortodossa, inoltre, si era rivelata diffusa e unita. Nessun nuovo libro di preghiere riformate venne pubblicato tra il 1819 e il 1840, e nessuna nuova comunità venne fondata. A parte il tempio di Amburgo, la riforma operò in piccolissima misura soltanto in quelle moderne scuole ebraiche che, come a Berlino e a Francoforte sul Meno, offrivano un culto modificato per i ragazzi e i loro genitori.

Tuttavia, nello stesso periodo, una nuova generazione di rabbini era giunta alla maturità, e alcuni di loro erano desiderosi di dare inizio a delle riforme religiose. Istruita non soltanto sui testi ebraici tradizionali, ma anche nelle università tedesche, questa giovane generazione di rabbini era in grado di fornire una guida spirituale per quello che prima d'allora era stato fondamentalmente un movimento laico. Gradualmente questi uomini pervennero alla carica di rabbino, prima nelle comunità ebraiche più piccole e poi in quelle più grandi. Molti di loro possedevano considerevole erudizione e si applicarono al compito di creare una teologia storica per il movimento di riforma. Il più eminente fu Abraham Geiger (1810-1874), che ben presto divenne l'ideologo guida del movimento in Europa. Impiegando il nuovo approccio critico ai testi ebraici, un approccio conosciuto come *Wissenschaft des Judentums*, Geiger scrisse testi eruditi e tenne lezioni che mostravano come l'Ebraismo fosse un'entità in evoluzione, soggetta alle forze della storia. L'essenza dell'Ebraismo, argomentava Geiger, non stava nel suo sistema giuridico ma nel suo spirito religioso, riflesso e simboleggiato nei suoi riti. Questo spirito ebraico era il prodotto della rivelazione, che creava a sua volta i grandi monumenti letterari dell'Ebraismo. Geiger poneva l'accento sul messaggio universale dell'Ebraismo, e ne collocava il razionale monoteismo etico in netto contrasto con il dogma cristiano trinitario e con il materialismo pagano. Sotto l'influenza di uno dei primi pensatori romantici, Johann Gottfried Herder, il quale concepiva le epoche spirituali l'una susseguente all'altra in maniera non dialettica, Geiger vedeva l'Ebraismo come una entità storica spirituale, che nel mondo moderno stava entrando in una nuova epoca della sua storia. Al suo interno l'Ebraismo portava l'eredità combinata degli stadi precedenti del suo sviluppo, e stava ora muovendo verso forme ancora indeterminate di esistenza storica. Per Geiger era compito del rabbino riformato spingere avanti la ruota della storia con un programma di riforme di modernizzazione e razionalizzazione.

Il collega di Geiger, Zacharias Frankel (1801-1875), rabbino di Dresda, assunse invece una posizione più conservatrice. Mantenne la centralità della legge ebraica, sebbene ne riconoscesse lo sviluppo storico, e ritenne che la direzione rabbinica dovesse mostrarsi sensibile al volere collettivo e alla situazione spirituale presenti della comunità, anziché tentare di dirigerne e sollecitarne la linea di sviluppo. Nel 1845 Frankel si scontrò con i colleghi riformatori sulla questione dell'uso dell'ebraico nel servizio di culto, e nel 1854 divenne il capo del nuovo seminario rabbinico di Breslavia d'indirizzo conservatore. Il più eminente riformatore radicale di questo periodo fu Samuel Holdheim (1806-1860), secondo il quale la nuova situazione rivoluzionaria degli Ebrei occidentali richiedeva una completa trasformazione dell'Ebraismo. Holdheim favorì lo spostamento del sabato ebraico alla domenica e l'abolizione di tutti gli elementi giuridici ebraici. Considerava la propria epoca chiaramente in grado di rappresentare un più alto livello di evoluzione religiosa, e perciò sosteneva che gli Ebrei contemporanei avevano il diritto di riformare l'Ebraismo in termini messianici e universali, senza eccessivo riguardo nel preservare la continuità col passato. Holdheim divenne infine rabbino di una comunità riformata separatista di Berlino, che abbreviò e cambiò radicalmente la liturgia tradizionale, conservando soltanto una minima parte di ebraico, e celebrò la domenica il rito principale della settimana.

Attività collettiva e diffusione. Negli anni '40 del XIX secolo il movimento di riforma in Germania registrò una grande rinascita. Nonostante la considerevole opposizione, nel 1840 Geiger riuscì finalmente a ricoprire la carica di rabbino nell'influente comunità di Breslavia. L'anno successivo il tempio di Amburgo pubblicò una nuova versione del suo libro di preghiere, in occasione del trasferimento in una sede più spaziosa. Associazioni laiche alla ricerca di riforme più radicali apparvero a Francoforte sul Meno, a Berlino e a Breslavia. Guidate per la maggior parte da Ebrei tedeschi molto istruiti, con formazione universitaria, queste associazioni proponevano l'eliminazione dei simboli nazionali e delle prescrizioni rituali dall'Ebraismo, a favore di una fede altamente spiritualizzata e universalizzata, ancorata a una comprensione umanistica della Bibbia ebraica e virtualmente al di fuori della tradizione rabbinica anteriore. Nel loro radicalismo religioso tali associazioni si affiancavano agli analoghi movimenti contemporanei del Protestantesimo e del Cattolicesimo tedeschi.

I rabbini favorevoli alla riforma religiosa intrapresero ora per la prima volta un'iniziativa collettiva. Negli anni 1844-1846 si tennero tre conferenze alle quali parteciparono in totale quarantadue rabbini. La maggior parte di loro aveva poco più di trent'anni e il titolo di dottore. Sebbene essi incarnassero un vasto spettro di opinioni, il tenore di queste conferenze rifletteva una posizione moderata tra i riformati tedeschi, insoddisfatti sia dei conservatori come Frankel, che favoriva soltanto una superficiale revisione della legge e del costume esistente, sia dei radicali come Holdheim, che esortava a conformarsi strettamente alle richieste dello *Zeitgeist*. Tra le conclusioni a cui si pervenne spiccavano quelle secondo cui l'uso dell'ebraico nel servizio era una necessità soggettiva e non oggettiva, le preghiere per il ritorno a Sion e per il ripristino del servizio sacrificale avrebbero dovuto essere eliminate dal libro di preghiera, e l'uso dell'organo come accompagnamento del servizio poteva essere permesso, perfino nel giorno di sabato. I progetti per una nuova liturgia comune e una commissione che favorisse la parità delle donne non vennero affrontati poiché le conferenze annuali s'interruppero dopo tre anni, in parte a causa dell'agitata situazione politica precedente alla Rivoluzione del 1848.

Nella seconda metà del XIX secolo il movimento di riforma in Germania continuò a farsi strada tra le comunità ebraiche, ma in generale con meno risonanza e polemiche di prima. Le comunità ebraiche maggiori sempre più prevedevano servizi modificati (con accompagnamento d'organo e diversa liturgia) accanto a quelli tradizionali. La riforma religiosa venne istituzionalizzata in Germania come «Ebraismo liberale», una delle due correnti religiose o tendenze (*Richtungen*) all'interno della comunità generale, e presto conquistò la maggioranza degli Ebrei tedeschi. Sinodi comprendenti laici e rabbini vennero tenuti nel 1869 e nel 1871 per discutere ulteriori riforme. Alla fine del secolo venne istituita una unione permanente di rabbini liberali, e nel 1908 un'organizzazione nazionale analoga per tutti gli Ebrei liberali. Tuttavia, un libro di preghiere comune per le comunità liberali tedesche – dalle caratteristiche abbastanza tradizionali – non venne stampato se non nel 1929.

Benché il movimento di riforma in Europa mantenesse il suo centro in Germania, dove viveva la maggior parte della popolazione ebraica a occidente dell'impero zarista, esso si estese naturalmente anche agli altri paesi. La comunità di Vienna fin dal 1826 aveva adottato un certo numero di riforme estetiche, così come alcune comunità in Ungheria, Galizia, Olanda e Danimarca. Anche in Russia alcuni circoli di *maskilim* (Ebrei «illuminati») o immigrati dall'occidente avevano introdotto il formalismo, i cori e i sermoni in lingua locale. Negli anni '60 alcuni intellettuali ebrei russi argomentarono. come facevano i riformatori occidentali, che la riforma religiosa era insita nella tradizione ebraica fin dai tempi antichi e che l'ortodossia in pratica rappresentava la stagnazione.

In Inghilterra, nel 1840, venne fondata una comunità riformata, chiamata West London Synagogue of British Jews. Di orientamento piuttosto conservatore, la sua riforma più evidente fu l'abolizione del secondo giorno di alcune feste, che venivano celebrate in base a principi esclusivamente rabbinici e non biblici. Analoghe comunità furono costituite altrove in Inghilterra. All'inizio del XX secolo emerse un movimento religioso più radicale, che presto adottò il termine *liberale* per differenziarsi dal precedente *riformato*. L'Ebraismo liberale inglese, costruito in larga misura a imitazione dell'Ebraismo riformato americano dell'epoca, tentò di riguadagnare alla sinagoga la grande massa degli Ebrei inglesi che si erano allontanati da ogni Ebraismo religioso. La sua liturgia era ampiamente in inglese e uomini e donne sedevano insieme.

In Francia il concistoro centrale militò a lungo contro la divisione religiosa. Alcune riforme, in gran parte di facciata, vennero intraprese dai capi rabbini, e proposte per un cambiamento più radicale vennero divulgate con una certa regolarità dalla stampa ebraica. Tuttavia, una comunità riformata indipendente e funzionale, l'Union Israélite Liberale, venne costituita in Francia soltanto nel 1905, dopo la separazione tra Chiesa e Stato.

L'Ebraismo liberale europeo – insieme con la sua controparte americana – raggiunse finalmente una unità organizzativa internazionale a Londra nel 1926 con la creazione della World Union for Progressive Judaism. Fino

alla seconda guerra mondiale il lavoro della Union e in generale dell'Ebraismo riformato in tutta Europa fu particolarmante influenzato da Leo Baeck (1873-1956), un rabbino liberale di Berlino, insegnante al seminario del movimento, la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, che era stata ivi fondata nel 1872. In qualità di pensatore religioso, Baeck elaborò una teologia antiromantica, grandemente ispirata a Kant, che poneva l'accento sul comandamento morale che emerge dal mistero della rivelazione. Sotto l'influenza di Rudolf Otto, la primitiva teologia di Baeck divenne meno razionalista, mentre la sua prospettiva si fece più particolaristica quando concentrò la propria attenzione sulla storia religiosa unica del popolo d'Israele.

L'americanizzazione. L'Ebraismo riformato ha goduto del suo maggior successo negli Stati Uniti. In Europa era stato ripetutamente costretto ad affermare se stesso nei confronti di una ortodossia arroccata in posizione di difesa, qualche volta appoggiata dal governo; nel Nuovo Mondo invece non dovette fronteggiare tali istituzioni consolidate. Gli Stati Uniti non avevano comunità ebraiche ufficialmente riconosciute, come la tedesca *Gemeinde* col suo potere di tassazione e di controllo centralizzato sugli affari ebraici. La completa separazione di Chiesa e Stato, le numerose confessioni cristiane esistenti l'una accanto all'altra, e l'opinione prevalente che l'attività religiosa fosse rigorosamente una questione di libera scelta, creavano un'atmosfera che contribuiva in grande misura alla frammentazione religiosa ebraica. Per di più sarebbe stato difficile per un ebreo immigrato in America nel XIX secolo condurre una vita modellata su tutte le tradizioni ereditate. Dato anche il largo afflusso di Ebrei dalla Germania nel secondo trentennio del XIX secolo – e tra di essi ve n'erano alcuni che avevano avuto esperienza di riforma religiosa, e un certo numero di rabbini riformati – si può comprendere come, fino alla massiccia immigrazione ebraica dall'Europa orientale negli ultimi decenni del secolo, l'Ebraismo riformato abbia svolto un ruolo dominante tra gli Ebrei americani. Nel più libero ambiente americano, la riforma prese presto un carattere assai più radicale di quello della sua controparte europea.

La riforma classica americana. Con l'eccezione di un tentativo isolato e di breve durata di creare una comunità riformata a Charleston nel South Carolina nel 1824, in qualche modo sul modello del tempio di Amburgo, l'Ebraismo riformato prese piede negli Stati Uniti soltanto intorno alla metà del XIX secolo. A partire dal 1842 a Baltimora con lo Har Sinai, e nel corso del ventennio successivo, le riforme liturgiche vennero gradualmente introdotte nelle comunità già esistenti o nelle nuove comunità riformate fondate a New York, ad Albany, a Cincinnati, a Philadelphia e a Chicago. Periodici ebraici che favorivano la riforma religiosa fecero la loro apparizione, così come nuovi libri di preghiera che includevano vari gradi di revisione liturgica. Quando una conferenza rabbinica, tenuta a Cleveland nel 1855, riaffermò l'autorità del Talmud, essa suscitò proteste da parte dei riformatori più radicali, la cui influenza sarebbe cresciuta nei decenni successivi.

Nel corso della seconda metà del XIX secolo, la riforma americana venne gestita da due rabbini immigrati che rappresentavano rispettivamente una coerente posizione ideologica separatista e una istanza pragmatica relativamente più conservatrice, che tentava di rendere l'Ebraismo riformato più largamente accettabile. David Einhorn (1809-1879), rabbino di Baltimora e più tardi di New York, mise l'accento sulla missione sacerdotale del popolo ebraico e si oppose vigorosamente ai matrimoni misti, ma attribuiva ben poca validità alla maggior parte del cerimoniale ebraico, e credeva fermamente nel progresso dell'Ebraismo al di là dei suoi antichi testi sacri. La sua influenza fu dominante in un convegno di rabbini riformati tenuto a Philadelphia nel 1869. A seguito di una discussione tenuta in tedesco, questa conferenza dichiarò che la dispersione di Israele serviva provvidenzialmente al suo scopo messianico universale. Essa respinse anche il dogma tradizionale della resurrezione del corpo, a favore della credenza nell'immortalità della sola anima.

Isaac Mayer Wise (1819-1900) fu il padre fondatore dell'Ebraismo riformato organizzato negli Stati Uniti. Diversamente da Einhorn, col quale non rivaleggiava in statura intellettuale, ma che superava di gran lunga in energia pratica, Wise tentò di creare un Ebraismo americanizzato che potesse essere gradito al maggior numero di Ebrei statunitensi. Tutt'altro che coerente, nelle questioni religiose Wise prese talora una posizione talora un'altra, basandosi più sull'effetto momentaneo che su un'ideologia cristallizzata. Tuttavia, a differenza dei radicali, egli coerentemente rifiutò la critica al Pentateuco perché minava le fondamenta dell'Ebraismo. Come rabbino a Cincinnati, Wise giunse a rappresentare l'ala più moderata dell'Ebraismo riformato del Midwest, che si differenziava dall'ala riformata più radicale della East Coast. Si deve in larga misura agli sforzi di Wise la creazione delle organizzazioni nazionali dell'Ebraismo riformato: la UAHC nel 1873, lo HUC nel 1875 e la CCAR nel 1889.

Nel 1885 Wise rivestì il ruolo di presidente in una conferenza rabbinica che formulò la Piattaforma Pittsburgh, un documento che rappresentò la posizione ideologica dell'Ebraismo riformato americano per il mezzo secolo seguente. La figura chiave della conferenza tuttavia non fu Wise bensì Kaufmann Kohler (1843-1926), genero ed erede spirituale di David Einhorn,

che divenne il teologo guida del movimento e, dopo un breve intervallo, succedette a Wise alla presidenza dello Hebrew Union College. Sotto l'influenza di Kohler la conferenza di Pittsburgh dichiarò che «l'Ebraismo presenta la più alta concezione dell'idea di Dio com'è insegnata nelle nostre Sacre Scritture e sviluppata e interpretata spiritualmente dagli insegnanti Ebrei in accordo con il progresso morale e filosofico delle loro rispettive epoche». Si riconosceva nella Bibbia «la testimonianza della consacrazione del popolo ebraico alla sua missione come sacerdote del Dio Unico», ma venivano ritenute obbligatorie le sole leggi morali del Pentateuco, mentre i precetti rituali dovevano essere soggetti al criterio della loro capacità di santificare la vita e dovevano essere armonizzabili con la civiltà moderna. Gli Ebrei venivano definiti come una comunità religiosa, non come una nazione, e la loro religione come progressiva, «che si sforzava sempre di essere in accordo con i postulati della ragione». Un paragrafo finale esprimeva l'impegno a cercare la giustizia sociale nella società americana riducendo «i contrasti e i mali» nella sua presente organizzazione.

Nei cinquant'anni successivi l'Ebraismo riformato si mantenne fedele alla Piattaforma Pittsburgh. Durante questo periodo il movimento crebbe di numero, raggiungendo una punta massima di circa 60.000 famiglie in 285 comunità, prima che la Grande Depressione ne arrestasse momentaneamente la crescita. Nel 1892 la CCAR pubblicò la prima edizione dello *Union Prayer Book* (Libro di preghiera unificato), che soltanto con qualche revisione relativamente minore rimase il modello dell'Ebraismo riformato fino al 1975. Tuttavia, durante questo stesso cinquantennio, il movimento fu costretto ad abbandonare le sue speranze di diventare la norma per gli Ebrei americani. Venne associato sempre più strettamente agli Ebrei tedeschi immigrati e ai loro discendenti. Gli europei orientali, concentrati a New York, rimasero ortodossi, o si distaccarono interamente dalla religione, oppure, a partire dalla seconda generazione, furono attratti dal fascino più etnico e nostalgico dell'Ebraismo conservatore. La maggior parte degli Ebrei riformati si oppose, fino ai tardi anni '30, al nazionalismo ebraico e vide nel Sionismo un passo indietro rispetto alla missione universale dell'Ebraismo. Nondimeno, una piccola percentuale, specialmente tra i rabbini, dall'inizio del secolo svolse un ruolo attivo nelle faccende sioniste.

Nuovi orientamenti. Fu soltanto alla fine degli anni '30 che l'Ebraismo riformato negli Stati Uniti cominciò a perdere la sua identificazione con gli immigrati tedeschi. I rabbini riformati, e poi anche sempre più i laici, provenivano ora dall'Europa orientale. Nel corso di quello stesso decennio la consapevolezza del gran numero di Ebrei presenti nella Germania nazista creava legami nazionali più forti tra tutti gli Ebrei. Gradualmente l'Ebraismo riformato cominciò un processo di trasformazione dal quale sarebbe emerso con una componente etnica e cerimoniale più significativa di prima. Alla fine il primo periodo venne designato come Ebraismo riformato classico e, benché i suoi tratti peculiari siano tuttora rappresentati da alcune comunità, un Ebraismo riformato con nuovi orientamenti cominciò a soppiantarlo o a modificarlo a passo crescente.

La prima grande avvisaglia di questo cambiamento di rotta fu la Piattaforma Columbus, adottata dalla CCAR nel 1937. Questo documento fu opera in gran parte di Samuel Cohon (1888-1959), un ebreo proveniente dell'Europa orientale, che lavorò per molti anni come professore di teologia ebraica all'Hebrew Union College. Il documento parlava di un «Dio vivente» piuttosto che di una «idea di Dio»; descriveva la Torah, nel suo senso ampio di legge scritta e legge orale, come la conservazione devota della «consapevolezza sempre crescente di Dio» da parte di Israele; e dichiarava che era compito di tutti gli Ebrei ricostituire la Palestina come patria ebraica, e come «rifugio per gli oppressi e centro di cultura e vita spirituale ebraica». In contrasto con la Piattaforma Pittsburgh, si mise l'accento sull'uso dell'ebraico nel culto e sull'importanza dei costumi, dei simboli e delle cerimonie. Come quella precedente, anche la Piattaforma Columbus dichiarò l'impegno del movimento nei confronti della giustizia sociale, un concetto dominante nell'Ebraismo riformato in quegli anni di difficoltà economica negli Stati Uniti.

Sviluppi dopo la seconda guerra mondiale. Negli anni dell'immediato dopoguerra l'Ebraismo riformato godette negli Stati Uniti di una notevole crescita. Nuove comunità furono costituite nelle periferie delle grandi città, poiché la crescente affluenza ebraica rese possibile un più alto livello di sostegno per le istituzioni religiose sia a livello locale che nazionale. La rinascita religiosa cristiana degli anni '50 rinnovò l'interesse per la teologia ebraica. Nel 1951 la UAHC spostò i propri uffici da Cincinnati a New York, il centro della vita ebraica degli Stati Uniti. Dal 1943 al 1973 la UAHC ebbe a capo il rabbino Maurice Eisendrath, organizzatore di talento e abile oratore. Il famoso archeologo biblico Nelson Glueck, presidente dello Hebrew Union College dal 1947 fino alla sua morte nel 1971, riuscì a realizzare una fusione con il Jewish Institute of Religion, fondato dal riformatore sionista il rabbino Stephen S. Wise nel 1922, e a portare a notevole espansione questa istituzione congiunta.

L'Ebraismo riformato s'impegnò efficacemente nel campo delle questioni morali che turbavano la società americana. Rabbini e laici parteciparono attivamente al

movimento per i diritti civili e più tardi all'opposizione organizzata contro la guerra in Vietnam. Nel 1961 la UAHC fondò il Religious Action Center a Washington con l'intento di fornire un contributo diretto nelle questioni legislative ebraiche e in quelle religiose o morali in genere, e anche di educare l'elettorato riformato ai problemi in esame sotto la legislazione corrente. Nello spirito dell'ecumenismo, la UAHC creò un dipartimento che si occupava delle attività interreligiose, integrando così in quel settore il lavoro da lungo tempo iniziato di singole comunità e della National Federation of Temple Brotherhoods.

In anni recenti la teologia riformata è cambiata notevolmente. Un gruppo di rabbini riformati, conosciuto come «i teologi del patto», ha favorito la creazione di una base più personale ed esistenziale della fede. Influenzati dai pensatori Ebrei europei del XX secolo Franz Rosenzweig e Martin Buber, essi rifiutavano la precedente teologia idealista basata su una rivelazione progressiva, in favore della nozione di «incontro divino-umano» messa in rilievo tanto dalla testimonianza della Torah, quanto dalla contemporanea esperienza religiosa. Nello stesso tempo, tuttavia, crebbe all'interno del movimento una fazione nettamente razionalista e umanista, i cui membri ponevano l'accento sull'impatto della critica biblica e della psicoanalisi sulla religione, e anche sulle difficili questioni teologiche che l'Olocausto aveva sollevato nel teismo ebraico.

Mentre le posizioni teologiche nell'Ebraismo riformato di solito si muovevano indipendentemente, la pratica religiosa, per la maggior parte dei riformati, divenne più tradizionale. Il periodo postbellico fu testimone di un rinnovato interesse per la legge ebraica, non in senso autoritario come per gli ortodossi, ma come guida alla vita religiosa. Tre decenni dopo, Solomon Freehof di Pittsburgh, uno dei più influenti rabbini riformati, pubblicò sei raccolte di *responsa* su questioni che andavano da aspetti del rituale della sinagoga a faccende di osservanza individuale. La pubblicazione di questi *responsa*, e quella di guide per l'osservanza religiosa, fu dovuta in parte ai sentimenti di molti esponenti della dirigenza religiosa, secondo i quali l'Ebraismo riformato aveva bisogno di ripristinare i simboli e le pratiche tradizionali se non voleva disintegrarsi nel clima di omologazione sociale dell'America postbellica; in parte fu indotta anche da un intensificato etnicismo e personalismo nell'Ebraismo riformato. La cerimonia individuale *bar miṣwah* per i ragazzi che compivano i tredici anni, e più tardi la corrispondente cerimonia *bat miṣwah* per le ragazze, venne adottata sempre più spesso dalle comunità riformate, come precedente alla cerimonia di gruppo della cresima. Il ruolo del rabbino, che nell'Ebraismo riformato era stato principalmente quello di predicatore profetico, ora divenne più sacerdotale, dal momento che i membri della comunità preferivano quei rabbini che, col loro calore personale, sapessero valorizzare le cerimonie rituali. Le sinagoghe riformate introdussero più ebraico nella liturgia e incoraggiarono una maggiore partecipazione comunitaria.

L'educazione ebraica tra gli Ebrei riformati si ampliò negli anni '70. Al posto delle abituali due ore settimanali di scuola domenicale, la maggior parte dei templi ora offriva dei corsi due volte la settimana, affiancati da fine settimana o sessioni estive in campi scuola. Venne creato un piccolo numero di scuole diurne riformate per quei bambini per i quali i genitori desideravano una più ampia conoscenza e profondità di impegno in campo ebraico. La National Federation of Temple Youth introdusse programmi di studi per ragazzi che avevano superato l'età della scuola religiosa, e l'educazione rabbinica fu estesa alle donne; la prima donna, Sally Preisand, venne ordinata rabbino dall'HUC-JIR nel 1972. Nel 1981 la UAHC pubblicò il proprio commento alla Torah, incoraggiando gli studi laici del Pentateuco in accordo con l'approccio liberale della riforma.

L'interesse dell'Ebraismo riformato per il sionismo si approfondì nel periodo postbellico. Gli Ebrei riformati approvarono la creazione dello Stato di Israele nel 1948, espressero sentimenti di sgomento e di conforto durante la guerra dei Sei Giorni e sempre più si appropriarono della forte influenza culturale israeliana. Musiche israeliane fecero la loro comparsa nelle sinagoghe, nelle scuole religiose e nei campi estivi. La CCAR dichiarò il Giorno dell'Indipendenza di Israele festa religiosa, e a partire dal 1970 lo HUC-JIR richiese a tutti gli studenti che intraprendevano gli studi rabbinici di trascorrere il primo anno di studi nel suo *campus* di Gerusalemme. Gli Ebrei riformati organizzarono la Association of Reform Zionist of America (ARZA) per dar voce all'Ebraismo riformato all'interno del movimento mondiale sionista.

Nello Stato d'Israele, la prima comunità progressista fu creata a Gerusalemme nel 1958, ad opera soprattutto di Ebrei tedeschi immigrati. Ad essa seguirono comunità nelle altre grandi città, frequentate da quasi cinquemila persone nelle festività principali. Le comunità e i loro rabbini si raggrupparono nel Movement for Progressive Judaism in Israel, facente regolarmente parte della World Union for Progressive Judaism, che ha portato il suo quartier generale a Gerusalemme nel 1974. Negli anni '70 i riformati di Israele hanno anche fondato il loro primo *kibbuz* (stanziamento agricolo collettivo) nel deserto meridionale e un movimento giovanile con gruppi in varie città. Nel 1980 per la prima volta lo HUC-JIR ha ordinato un rabbino riformato a Gerusalemme. Tuttavia, l'Ebraismo riformato (come pure

l'Ebraismo conservatore) non venne riconosciuto dal rabbinato d'Israele e fu costretto a intraprendere un continuo, e finora vano, sforzo per l'uguaglianza dei diritti con l'Ebraismo ortodosso. In generale, i riformati di Israele appaiono molto più tradizionalisti della loro controparte statunitense, poiché si reputano imbarazzanti nell'ambiente israeliano le posizioni prese dall'ala radicale americana su questioni quali l'ufficio rabbinico nei matrimoni misti e le procedure di conversione.

La centralità del popolo ebraico, simboleggiata dallo Stato di Israele, trova una chiara espressione nella più recente piattaforma dell'Ebraismo riformato. Chiamata «A Centenary Perspective», poiché è stata composta un centinaio d'anni dopo la creazione delle prime istituzioni nazionali dell'Ebraismo riformato americano, venne adottata dalla CCAR nel 1976. La relazione è opera di una commissione presieduta dal rabbino Eugene Borowitz, professore alla scuola newyorkese dello HUC-JIR e uno dei più influenti teologi contemporanei del movimento. A differenza delle precedenti piattaforme, essa non cerca di definire l'Ebraismo come un'unica identità dogmatica, ma soltanto di fornire un breve racconto storico dell'Ebraismo riformato – quanto è stato insegnato e quanto è stato appreso – e di descrivere le sue attuali convinzioni spirituali. Riconoscendo e affermando la diversità della teologia e della pratica nei riformati contemporanei, essa indica quei vasti concetti e valori condivisi dalla maggior parte degli Ebrei riformati. Come conseguenza dell'Olocausto, e riconoscendo la situazione fisicamente precaria degli Ebrei israeliani e le forze assimilatrici che operano sull'Ebraismo americano, la relazione mette in rilievo il valore della sopravvivenza etnica, un elemento non sottolineato dalle piattaforme precedenti. Afferma la realtà di Dio senza mettere in campo alcuna teologia specifica, e definisce il popolo di Israele inseparabile dalla sua religione. La Torah è vista come il prodotto dell'«incontro tra Dio e il popolo ebraico», specialmente, ma non soltanto, nei tempi antichi. Rifiutando l'ottimismo dell'Ebraismo riformato del XIX secolo, la relazione nondimeno riafferma il significato religioso della storia umana e gli obblighi morali degli Ebrei, tanto nelle questioni propriamente ebraiche quanto nel perseguimento di scopi messianici universali.

[Vedi *EBRAISMO*, e le biografie delle principali figure qui menzionate].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto datata sotto molti aspetti, rimane fondamentale l'opera di D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, 1931 (2ª ed.), New York 1967 (3ª ed., con una nuova introd. di S. Freehof). Una buona selezione di fonti dirette, fino all'anno 1948, è contenuta in W.G. Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, New York 1963 e *The Growth of Reform Judaism*, New York 1965. L'autore ha riassunto le fonti più lunghe e ha tradotto in inglese quelle in altre lingue. Più generali, ma interessanti per il contesto europeo, sono i testi di H.M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden, 1650-1942*, Hamburg 1969 (trad. ingl. *The Rise of Modern Judaism*, Huntington/N.Y. 1978), e di M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, tradotto in ebraico a Gerusalemme nel 1974. L'argomento specifico del cambiamento liturgico è stato trattato esaurientemente, con ampie citazioni dalle fonti dirette, in J.J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe*, New York 1968. Le fasi iniziali dell'Ebraismo riformato negli Stati Uniti sono colte al meglio nello studio di L.A. Jick, *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*, Hanover/N.H. 1976, 1992. La storia della Union of American Hebrew Congregations è stata redatta da S.D. Temkin, *A Century of Reform Judaism in America*, in «American Jewish Year Book», 74 (1973), pp. 3-75. La storia del seminario del movimento si trova in M.A. Meyer, *A Centennial History*, in S.E. Karff (cur.), *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion at One Hundred Years*, Cincinnati/Ohio 1976, pp. 3-283. Gli interventi più significativi degli incontri della Central Conference of American Rabbis sono stati raccolti in J.L. Blau, *Reform Judaism. A Historical Perspective*, New York 1973. Alcuni dei pensatori stessi della CCAR riflettono su vari aspetti della storia della loro organizzazione in B.W. Korn (cur.), *Retrospect and Prospect. Essays in Commemoration of the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the Central Conference of American Rabbis*, New York 1965. La varietà teologica dell'Ebraismo riformato dopo la seconda guerra mondiale è ben documentata in B. Martin (cur.), *Contemporary Reform Jewish Thought*, Chicago 1968. Due analisi sociologiche, basate su indagini condotte all'inizio degli anni '70, presentano la condizione della credenza e delle pratiche tra rabbini riformati e laici: Th.I. Lenn, *Rabbi and Synagogue in Reform Judaism*, West Hartford/Conn. 1972 e L.J. Fein et al., *Reform Is a Verb. Notes on Reform and Reforming Jews*, New York 1972. L'Ebraismo riformato contemporaneo può essere seguito attraverso le sue maggiori pubblicazioni attuali: «Reform Judaism» è una popolare rivista della UAHC distribuita a tutti i membri quattro volte l'anno; il trimestrale «Journal of Reform Judaism» è l'organo ufficiale della CCAR; «Ammi», rivista a pubblicazione saltuaria, offre notizie della World Union for Progressive Judaism.

MICHAEL A. MEYER

ECCLESIASTE. Uno dei cinque rotoli usati durante le feste ebraiche, l'*Ecclesiaste* è letto durante la Festa delle Capanne (ebr. Sukkot). Le edizioni ebraiche della Bibbia pongono questo libro tra gli Scritti (Ketuvim); le edizioni cristiane dell'Antico Testamento lo pongono tra i libri poetici e sapienziali. Il titolo, *Ecclesiaste*, segue il nome greco del libro nel testo dei Settanta e significa «colui che rivolge la parola a un'assemblea». Il titolo ebraico, *Qohelet*, il nome dell'uomo a cui è ascrit-

ta la paternità del libro, è un participio attivo femminile di un verbo che significa «riunire» e può essere tradotto «oratrice nell'assemblea (ebr. *qahal*)». Comunque, è costruito con verbi maschili (1,2; 12,8-10) e può essere paragonato al nome *Soferet* (cioè «scriba femminile»), annoverato tra i discendenti dei servi di Salomone tornati dall'esilio babilonese (Ne 7,57).

Autore, linguaggio e datazione. Il nome *Qohelet* è probabilmente uno pseudonimo. L'autore si presenta come figlio di Davide (1,1) e re di Gerusalemme (1,2). Egli può aver desiderato, non senza ironia, di impersonare Salomone, maestro di sapienza (1 Re 5,12; 10,23s). Visse nel periodo ellenistico durante gli ultimi anni del IV o i primi del III secolo a.C. L'ebraico in cui scrive è piuttosto differente da quello dei Profeti, dei *Proverbi* e di *Giobbe* ed è più vicino alla lingua del periodo rabbinico; contiene anche un certo numero di parole aramaiche e mostra affinità con la lingua fenicia.

Qohelet era un sapiente della tradizione israelita ed ebraica antica. In modo diverso da *Giobbe* e dai *Proverbi*, il suo libro mostra per lo meno una conoscenza indiretta di numerose scuole della filosofia ellenistica (stoici, epicurei, cinici e cirenei). Poiché non sapeva nulla delle persecuzioni seleucidi o della rivolta maccabaica, egli scrisse probabilmente prima del 168 a.C. Il *Siracide* (*Ecclesiastico*; circa 220-190 a.C.) sembra aver attinto parecchio da lui. La datazione dell'*Ecclesiaste* pertanto può essere posta per lo meno una generazione prima del *Siracide*.

Composizione letteraria. Poiché il libro abbonda di *non sequitur* e contraddizioni, gli studiosi delle generazioni passate hanno ipotizzato che si trattasse di un'antologia di riflessioni sull'esistenza scritta da mani diverse. Una uniformità generale di linguaggio, di stile e persino di tono ha condotto altri a considerare il libro come il diario intellettuale di un insegnante laico, che reagiva alle tendenze di una cultura cosmopolita crescente. Ad un'età avanzata, che descrive con realismo sardonico (12,1-8), egli scrisse queste riflessioni, condite con citazioni dalla tradizione sapienziale. Un discepolo pubblicò il libro con proprie aggiunte (1,2a.12.15; 12,11-13). Secondo un'altra ipotesi, Qohelet entrò in discussione con le opinioni dei suoi predecessori e anche con le proprie; il libro rappresenta le note di classe di uno dei suoi studenti.

La prosa ritmica di Qohelet era adatta alla pedagogia sapienziale. Essa includeva un certo numero di massime poetiche simili a quelle trovate in *Proverbi*, *Giobbe* e *Siracide* e in piccoli saggi e pie esortazioni. Un moderato dubbio concernente il valore dell'esistenza «sotto il sole» pervade il consiglio di temere Dio.

Genere letterario e paralleli antichi. Il libro non ha un preciso modello nel Vicino Oriente antico o in Grecia, ma numerosi scritti di saggezza internazionale del II e I millennio a.C. presentano considerazioni simili. In Egitto, il *Canto dell'arpista*, l'*Uomo che era stanco della vita*, le *Lamentazioni di Khakheperreseneb* e numerose iscrizioni tombali lamentavano i mali della pietà ipocrita, della corruzione individuale e sociale, l'attrazione della morte, la vuotezza della vita sulla terra. In Mesopotamia i consigli di Siduri nella *Epopea di Gilgamesh* e il *Dialogo del maestro scettico con il suo schiavo astuto* lamentavano la noia delle occupazioni quotidiane, ma si astenevano con arguzia dal raccomandare il suicidio. In Grecia, i rapsodi e gli gnomici preclassici, specialmente Esiodo, Teognide e Focilide mantenevano un delicato equilibrio tra la credenza in una divinità suprema e le ingiustizie della retribuzione individuale. Questi temi furono trattati di nuovo dai filosofi ellenisti. Non si può dimostrare un'influenza diretta che riguardi qualcuna di queste opere parallele.

Credenze e messaggio di Qohelet. Il libro, come abbiamo visto, non è tanto una prova o una dottrina, quanto una redazione del pensiero del maestro. Nonostante ciò, è possibile riassumere le credenze maggiori dell'autore.

Premessa teocentrica. Qohelet guarda ad entrambi i lati di ogni questione, ma il suo approccio alla vita deve essere considerato come quello di un uomo di fede. Egli è equilibratamente conscio della presenza di un Dio che «agisce così perché si abbia timore di lui» (3,14). L'espressione cultuale per «davanti» a Dio, *millefanav* (lett. «davanti al suo volto»), sta a designare una consapevolezza psicologica di intimità divina. Per Qohelet, come per i saggi antichi, il timore di Dio non è né il timore di ciò che non si conosce, né il terrore sincero del giudizio divino, ma implica una risposta all'amore sacro. L'*Ecclesiaste* non accetta la filosofia del determinismo impersonale, ma riconosce risolutamente la volontà del sovrano onnipotente. Come il poeta di *Giobbe*, egli è coraggioso abbastanza per rifiutare la dottrina ortodossa della retribuzione individuale. Il suo senso della trascendenza, assieme alla repulsione contro il male cosmico e morale, lo conduce a moderare la sua fede in Dio con un reverente agnosticismo.

Critica dell'umanesimo autosufficiente. Dal proprio punto di vista teologico, Qohelet è abile nel presentare una satira delle esperienze di Salomone nel perseguimento del piacere e della sua ambizione politica (1,12-2,26). È nel contesto di questa satira che deve essere compreso il motto del libro, «vanità delle vanità, tutto è vanità» (1,2). Non c'è gioia nell'esistenza mortale, neanche felicità nel lavoro, a meno che non si veda in tutte le cose «un dono di Dio» (3,13).

Nonostante il suo umanesimo incentrato in Dio, Qohelet è ossessionato dal tempo ciclico, che descrive

in una serie di quattordici antitesi (3,1-8). Ammette che «Egli [Dio] ha fatto ogni cosa bella a suo tempo» e ha dato ai figli di Adamo la coscienza della durata storica (3,11; un passaggio notoriamente difficile), ma nello stesso tempo afferma che essi sono incapaci di discernere lo scopo della creazione «dal principio alla fine». Qohelet ignora i temi principali della fede ebraica, come il popolo eletto, il patto, la legge rivelata, Sion, il messianismo o qualsiasi forma di escatologia.

Coscienza sociale e moderazione. Ritornando spesso sul valore dell'esistenza (4,1-11,10), Qohelet esamina la situazione degli oppressi, la maledizione della solitudine, i rischi del coinvolgimento politico, le ambiguità del conformismo cultuale, la corruttibilità dei funzionari di Stato, la vanità della ricchezza, l'inutilità della longevità, la relatività della saggezza e l'inattendibilità della donna. Nonostante ciò, riafferma la gioia della vita in compagnia della propria amata moglie (9,9). Preferisce la meditazione sapienziale al potere mondano (9,16) e mette in guardia contro gli eccessi della prudenza (11,1-6). Il suo consiglio ultimo è la moderazione in tutte le cose (11,7-10).

Qohelet nelle tradizioni ebraiche e cristiane. Poiché *Ecclesiaste* differiva palesemente dal resto della Bibbia ebraica (con l'eccezione dei «detti di Agur» in *Proverbi* 30,1-4), la canonicità del libro fu a lungo oggetto di discussione. La Tosefta, il Talmud e i *midrashim* contengono prolungate discussioni rabbiniche sul suo valore e sulla sua sacralità. I Padri della Chiesa ne ricavavano abbondantemente delle citazioni. Gli Scolastici medievali e i riformatori protestanti lo usavano per sostenere le loro considerazioni sulla depravazione dell'uomo, e ai romantici piaceva ammirare il suo «elegante scetticismo». I critici moderni hanno chiamato il saggio di Gerusalemme «un cinico gentile». Gli esegeti contemporanei lo paragonano agli esistenzialisti religiosi.

[Vedi anche *LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA*].

BIBLIOGRAFIA

Esistono centinaia di commenti e di monografie su *Ecclesiaste* pur prendendo in considerazione solo quelli apparsi negli ultimi duecento anni. La lista seguente suggerisce le tendenze contemporanee.

R. Braun, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin e New York 1973. Un'ampia analisi dei brani più importanti.

G. Ceronetti (cur.), *Qohélet. Colui che prende la parola*, Milano 2001.

J.L. Crenshaw, *The Eternal Gospel (Eccl. 3:11)*, in J.L. Crenshaw e J.T. Willis (curr.), *Essays in Old Testament Ethics*, New York 1974, pp. 15-55. La discussione verte attorno ad un passaggio oscuro, fondamentale per l'interpretazione dell'intero libro.

J.L. Crenshaw, *The Shadow of Death in Qoheleth*, in J.G. Gammie et al. (curr.), *Israelite Wisdom*, Missoula/Mont. 1978, pp. 205-16. Il libro esamina la relazione tra il timore della morte e l'amore per l'esistenza.

É. Glasser, *Le procès du bonheur par Qohelet*, Paris 1970. Un approccio nuovo al significato della felicità.

R. Gordis, *Koheleth. The Man and His World*, 1951, rist. New York 1968. Una traduzione originale e una spiegazione stimolante di molti passaggi oscuri.

N. Lohfink, *Kohelet*, Würzburg 1980 (trad. it. *Qohelet*, Brescia 1997).

G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (trad. ingl. *Wisdom in Israel*, Nashville 1972). Una matura valutazione della disputa di Qohelet con il Giudaismo sacerdotale del suo tempo.

G. Ravasi, *Qohelet*, Cinisello Balsamo 2001.

R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, Garden City/N.Y. 1965 (Anchor Bible, 18). Una traduzione moderna con introduzione e note.

S. Terrien, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, New York 1978. Contiene un'ampia bibliografia alle pagine 373-89.

R.N. Whybray, *Qoheleth the Immoralist?*, in J.G. Gammie et al. (curr.), *Israelite Wisdom*, Missoula/Mont. 1978, pp. 191-204. Un'intuitiva interpretazione dell'ironia di Qohelet riguardo all'ipocrisia.

SAMUEL TERRIEN

EL'AZAR BEN 'AZARYAH (fine I e inizio II secolo d.C.), tannaita palestinese, saggio rabbi del periodo della Mishnah. El'azar, le cui tradizioni sono riportate nella Mishnah e nei testi correlati, è descritto come un sacerdote benestante, diretto discendente di Ezra. Per via del suo *status* El'azar fu eletto guida dell'accademia di Yavneh durante il breve periodo in cui Gamali'el di Yavneh era stato rimosso dalla posizione (T.P., *Ber.* 4,1: 7d e paralleli). Questo evento è ricordato dalla Mishnah (per es. *Yad.* 4), ma non è chiaro che conseguenza ebbe. La tradizione babilonese afferma che «in quel giorno [quando El'azar fu eletto] venne insegnato *'eduyyot...*» (T.B., *Ber.* 28a). Alcuni studiosi moderni hanno pensato che questa tradizione significasse che il trattato mishnico *'Eduyyot*, che consideravano essere il trattato più antico, fu composto in quel giorno sotto la direzione di El'azar. Prove interne, invece, non appoggiano questa asserzione. Qualunque cosa significhi l'accaduto, è chiaro che all'epoca ebbe un pesante impatto.

La posizione onorifica accordata a El'azar è documentata dal suo frequente apparire in compagnia dei più rispettati savi della sua generazione. Centrale per l'immagine di El'azar è la sua moderazione. Questo è l'ideale che egli difende nella Mishnah (*Avot* 3,17), dove in un elenco di affermazioni simili sostiene che: «se

non ci fosse la farina non potrebbe esserci la Torah, se non ci fosse la Torah, non ci sarebbe la farina». Queste tendenze moderate sono particolarmente cariche di significato se viste nello sfondo del suo prestigio e della sua leggendaria ricchezza; è riportato infatti che era molto sensibile al problema del mantenimento del genere umano (T.B., *Pes.* 118a). La moderazione potrebbe anche essere stata una delle lezioni tenute quando sostituì Gamali'el; quest'ultimo, invece, era del tutto indifferente alla difficoltà di guadagnarsi da vivere, e se Gamali'el poneva delle restrizioni per entrare all'accademia, El'azar apriva invece le porte a tutti.

El'azar contribuì sia alla tradizione legale che a quella esegetica; il suo insegnamento legale non riflette una visione generale o una filosofia, anche se in certi casi notevoli la moderazione è evidente. Per quanto attiene all'esegesi, egli è considerato propendere per coloro che sono disposti ad accettare il significato letterale della Scrittura.

[Vedi *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Il testo di Tz. Zahavy, *The Traditions of Eleazar ben Azariah*, Missoula/Mont. 1977, è il lavoro più completo che sia stato scritto su El'azar. Le tradizioni che riferiscono l'ascensione di El'azar alla guida dell'accademia di Yavneh sono analizzate da R. Goldenberg, *The Deposition of Rabban Gamaliel* II. *An Examination of the Sources*, in «Journal of Jewish Studies», 23 (1972), pp. 167-90. Un contributo essenziale per la comprensione di queste tradizioni è dato dallo studio di L. Ginzberg, *Perushim we-ḥiddushim bi-Yerushalmi*, IV, New York 1961, pp. 174-220.

DAVID KRAEMER

EL'AZAR BEN PEDAT, autorità amorea del III secolo. Di origini babilonesi (T.P., *Ber.* 2,1; 4b), El'azar compì la sua carriera nelle accademie rabbiniche della Terra d'Israele, soprattutto a Tiberiade. Poiché sia El'azar ben Pedat che il precedente El'azar ben Shammu'a sono spesso citati senza il loro patronimico, esiste una certa incertezza riguardo le attribuzioni delle tradizioni che portano il loro nome. Ciononostante, è chiaro che El'azar ben Pedat lasciò Babilonia dopo aver studiato con Rav e con Shemu'el. Nel Talmud Palestinese è anche chiamato in un'occasione il discepolo di Ḥiyya' bar Abba' (T.P., *Qid.* 1,4; 60b), ma venne poi associato a Yoḥanan bar Nappaḥa' a Tiberiade (T.P., *San.* 1,1; 18b). Egli terminò la sua carriera come discepolo-collega di Yoḥanan (T.B., *B.M.* 84a) e rappresentante dell'accademia (T.P., *Meg.* 1,11; 72b).

Probabilmente a causa delle sue origini babilonesi, El'azar era oggetto di grande interesse per i *naḥotte*, gli studiosi viaggiatori che andavano e venivano tra Babilonia e la Terra d'Israele riferendo gli ultimi insegnamenti tenuti dai rabbi capi da un centro all'altro. (Il lavoro di questi corrispondenti durante le prime generazioni dell'attività rabbinica in Babilonia fu di grande importanza per preservare l'unità e la coordinazione di un movimento che avrebbe potuto scindersi in un numero di diramazioni nazionali o regionali relativamente isolate). L'accademia di El'azar a Tiberiade era il centro principale di questo ininterrotto scambio di informazioni. Nel Talmud Babilonese, El'azar è chiamato: «il maestro della [o dalla] Terra d'Israele» e la formula tipica babilonese «Hanno inviato da lì» (cioè, dalla Terra d'Israele) è intesa da alcuni come un riferimento ai suoi insegnamenti (T.B., *San.* 17b).

Come autorità legale, El'azar era noto per i suoi sforzi per identificare i maestri i cui insegnamenti erano stati incorporati nella Mishnah senza attribuzione; cercò di distinguere le proposizioni consecutive di una singola pericope della Mishnah, dicendo: «spezzala; colui che ha insegnato questa [parte del testo] non ha insegnato quella» (T.B., *Shab.* 92b; *Ker.* 24b; cfr. anche *Bava' Meṣi'a'* 51a). Egli fu l'autore di molte *aggadot* (insegnamenti rabbinici non legali) ed è anche ricordato per la sua avversione alla tradizione esoterica del misticismo della *merkavah* (T.B., *Ḥag.* 13a). Secondo il testo medievale della *Epistola di Rabbi Sherira' Gaon* (circa 992), El'azar morì nell'anno 279, nello stesso anno del suo maestro Yoḥanan.

[Vedi *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

Il testo di A. Hyman, *Toledot tanna'im ve-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964, è una raccolta acritica delle tradizioni riguardanti El'azar. Non può essere considerato uno strumento di lavoro per una moderna biografia critica, anche se tuttora è valido come enciclopedica raccolta di informazioni. Sono molto utili gli articoli intitolati *Eleazar ben Pedat*, nella *Jewish Encyclopedia*, New York 1906, e nella *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.

ROBERT GOLDENBERG

ELIA (metà del IX secolo a.C.) o, in ebraico, *Eliyyahu*; profeta del regno settentrionale di Israele all'epoca dei re Acab e Acazia, animatore dell'opposizione al culto di Baal in Israele.

Storicità di Elia. Pochi studiosi dubitano dell'esistenza di Elia come figura religiosa di grande dinamismo personale e zelo conservatore, capo della resistenza contro la crescente diffusione del culto di Baal in

Israele durante il IX secolo a.C., ma la presentazione biblica del profeta non può essere considerata come una documentazione storica della sua attività. La sua carriera è infatti narrata dal punto di vista della leggenda popolare e della successiva riflessione teologica, che lo considera una personalità di proporzioni eroiche. Questo processo ha fatto sì che i suoi atti e le sue relazioni col popolo e con il re siano divenute stereotipe e la presentazione del suo comportamento paradigmatica. La politica del regno di Acab (circa 869-850) doveva portare a uno scontro culturale e religioso tra gli elementi conservatori di Israele e l'influenza esterna fenicia alla corte di Samaria, ma non è facile dire quanto esattamente il resoconto di quel conflitto nella storia biblica di Elia corrisponda alla situazione reale.

Le fonti letterarie. La ragione della difficoltà nel delineare la figura biblica di Elia sta nella natura delle fonti letterarie contenute in 1 Re 17-19 e 21, e 2 Re 1-2 (un'ulteriore storia a proposito di una lettera inviata da Elia a Ioram, re di Giuda, che si trova in *2 Cronache* 21,12-15, è un'invenzione del Cronista e non può davvero essere considerata parte della tradizione di Elia). Le storie su Elia nei *Libri dei Re* non rappresentano una tradizione unitaria né l'opera di un solo autore. Certi episodi narrati in 1 Re 20 e 22, che coinvolgono altri due profeti, interrompono il racconto della carriera di Elia e danno un'impressione piuttosto differente di Acab e della sua corte. Ma anche mettendo tra parentesi questi episodi, la presentazione che ne risulta non può certo derivare da una sola fonte letteraria o da un solo autore. In effetti si possono identificare almento tre differenti fonti: 1) 1 Re 17-19, di solito considerata la storia più antica e il nucleo della tradizione di Elia; 2) 1 Re 21 e 2 Re 1, storie composte direttamente dallo storico che scrisse i *Libri dei Re*, oppure da lui profondamente rielaborate; 3) 2 Re 2, un racconto del passaggio della missione profetica a Eliseo, che si ritiene appartenga al ciclo delle storie di Eliseo.

La tradizione biblica. Il personaggio di Elia nella descrizione dello storico di 1 Re 21 e 2 Re 1 è stereotipo: il profeta è presentato come il portavoce della divinità, che comunica un rimprovero e un giudizio per il re; qui il ruolo di Elia è simile a quello di altri profeti in questa stessa fonte. Il racconto di 2 Re 1,9-16 su Elia che invoca il fuoco dal cielo sui soldati del re presenta il profeta in una veste piuttosto differente, quella del taumaturgo che compie miracoli. Ma questi versetti sono apparentemente superflui: poiché la continuità della narrazione non è alterata dall'episodio, spesso si pensa che si tratti di un'aggiunta successiva. Solo la descrizione di Elia come asceta vestito di pelli e con una cintura di cuoio (2 Re 1,8) suggerisce l'esistenza di una tradizione indipendente su di un personaggio insolito. Quel che è notevole, però, è che le storie di Elia contenute nell'opera dello storico di 1 Re 21 e 2 Re 1 non manifestano alcuna conoscenza di quelle narrate in 1 Re 17-19, né paiono a conoscenza di poteri miracolosi attribuiti a Elia.

L'impronta di Elia come una delle più importanti personalità della storia di Israele deriva dalle storie di 1 Re 17-19: qui Elia è un eremita, un solitario nutrito dai corvi in una regione remota, e anche un taumaturgo che può dirsi capace di trattenere o scatenare la pioggia «con la mia parola», che nutre la famiglia di una vedova che muore di fame e risuscita dalla morte il figlio della vedova. Queste storie sono legate al genere letterario della leggenda profetica e alcune sono parallele a leggende affini narrate a proposito di Eliseo. Ma tutte le scene e gli episodi di 1 Re 17-19, qualunque sia la loro origine, sono state poi subordinate allo scopo della trattazione del tema teologico che «Yahweh è Dio», che è anche il significato del nome ebraico di Elia.

L'affermazione che Yahweh è Dio si dimostra innanzitutto con l'annuncio della siccità e della venuta, infine, della pioggia, gli eventi che incorniciano e forniscono lo sfondo per tutte le scene contenute nei capitoli 17 e 18. Ciascun episodio rappresenta una contesa tra Yahweh, Dio di Israele, e Baal, dio dei Fenici, considerato dai suoi adoratori dio della tempesta e datore della pioggia e della fertilità. La sfida giunge al culmine sul monte Carmelo, dove 450 profeti di Baal si dimostano incapaci di far scendere il fuoco dal cielo per il loro altare, mentre Elia, solitario profeta di Yahweh, fa discendere il fuoco sul suo altare e si guadagna la stima del popolo. I profeti di Baal vengono scannati e cade la pioggia. Questo scontro tra Yahweh e Baal non riguarda solo il territorio: serve anche a convincere Israele che Yahweh solo è Dio. L'argomento cruciale della storia è il monoteismo.

La fuga del profeta sul monte Oreb (1 Re 19) riprende il tema del resto che si mantiene fedele a Yahweh come unico Dio, di fronte a gravi avversità. Per questo il terribile profeta diventa un fuggitivo impaurito, al quale viene insegnato che Dio è presente per il suo popolo non tanto in una teofania tempestosa (come Baal) quanto nella voce silenziosa della convinzione interiore. Il resto fedele, alla fine, viene riscattato dagli eventi successivi della storia.

Molti studiosi considerano le storie di 1 Re 17-19 una composizione indipendente assai antica, addirittura del IX secolo, precedente all'incorporazione nella storia dei *Libri dei Re*. Ma questo è assai improbabile, perché in questi capitoli non vi sono manifesti interventi redazionali dell'autore, che sembra non conoscerli. È più probabile che 1 Re 17-19 sia un'aggiunta posteriore alla storia dei *Libri dei Re*. In essa l'autore ha ritratto la vita del profeta in modo da farne il veicolo di un mes-

saggio teologico, che esprime la principale preoccupazione del periodo esilico. Qualunque tradizione soggiaccia a queste storie, esse, nella forma attuale, sono state accuratamente riformulate in base agli interessi teologici dell'autore e non possono essere ricostruite per mezzo della storia della tradizione.

La storia dell'ascesa al cielo di Elia su di un carro di fuoco, mentre Eliseo guarda in alto e riceve una porzione del suo spirito (2 Re 2), presuppone la reputazione di Elia come un eccezionale «uomo di Dio» e la successiva carriera di Eliseo come taumaturgo. Fu composta probabilmente per riunire i due cicli di tradizioni, ma appartiene più strettamente a quello delle storie di Eliseo.

Il modo in cui Elia ascende al cielo è così notevole nella tradizione biblica che necessita di qualche commento. Non è stato difficile per gli studiosi notare che il carro e i cavalli di fuoco ricordano molto da vicino il carro infuocato del sole, così frequentemente documentato nell'antichità e anche nelle Scritture ebraiche (2 Re 23,11). Può questo racconto suggerire che Elia fu trasportato dalla divinità stessa in un mondo al di là della morte? O si tratta di un tentativo di assimilare un simbolo religioso straniero associandolo a una grande figura della tradizione di Israele? Qualunque ne sia la spiegazione, la storia è così eccezionale nella Bibbia che pone Elia, accanto a Mosè e a Enoc, del tutto a parte rispetto a tutti gli altri uomini, come se non avesse patito la morte.

Infine, in *Malachia* 3,23-24 si dice che Elia ritornerà in Israele per condurre gli Israeliti al pentimento prima del giorno del giudizio. Questa concezione si fonda, forse, sull'idea che Elia in effetti non abbia mai sperimentato la morte.

Elia nel Nuovo Testamento. Il Nuovo Testamento sottolinea particolarmente la funzione di Elia come precursore dell'epoca messianica; sembra che l'azione di Giovanni Battista con la sua chiamata al pentimento sia stata vista come compiuta nello «spirito e nel potere di Elia» (Lc 1,17; cfr. Mt 11,14; 17,10-13), e sia stata considerata una vera e propria preparazione per il ministero messianico di Gesù. Ma l'autore del vangelo di Giovanni dice che Giovanni Battista rifiutava di essere identificato con Elia (Gv 1,21) per non ridurre l'importanza del ministero di Gesù.

Elia compare anche in una visione, insieme con Mosè, nella scena della trasfigurazione di Gesù, per parlare della «dipartita» di Gesù stesso (Mt 17,3-4; Mc 9,4-5; Lc 9,30-31). L'associazione di questa scena con la preghiera e con un'esperienza di *trance* fa pensare che ci troviamo di fronte, forse, a una tradizione mistica.

Elia nell'Ebraismo postbiblico. L'Ebraismo ha dedicato molta attenzione alla tradizione biblica di Elia, nella tradizione apocalittica, nella *aggadah* rabbinica, nella mistica e nel folclore (cfr. Ginzberg, 1909-1938). È notevole come il personaggio di Elia sia potuto diventare un po' tutto per tutti.

Come nel Cristianesimo, Elia era considerato il precursore dell'era messianica, araldo della redenzione di Israele (Ginzberg, 1909-1938, pp. 233-35). Avrebbe collaborato con il messia sconfiggendo i poteri del mondo, avrebbe risolto tutti i problemi halakici che ancora rimanevano (T.B., *Meg.* 15b; *Sheq.* 2.5; *B.M.* 3,4-5) e, suonando l'ultima tromba, avrebbe dato il segnale per la risurrezione dei morti. Avrebbe anche restaurato gli arredi perduti del Tempio e avrebbe provveduto a ungere il messia (*Mekhilta' de-Rabbi Shim'on bar Yoḥ'ai* 51b).

Ma non si pensava a Elia solo in relazione al futuro: egli continuava ad avere un ruolo attivo nel presente, dato che non era mai morto. Poiché era miracolosamente asceso al cielo ed era stato trasportato in un livello di esistenza prossimo a quello di un essere divino o angelo, fu considerato uno speciale messaggero celeste che poteva apparire in forma umana ai giusti per istruirli o per aiutarli in tempi difficili (cfr. Ginzberg, 1909-1938, pp. 201-203). La tradizione mistica si spinse addirittura a suggerire che Elia non fosse un uomo, ma un angelo comparso sulla terra per un certo tempo in forma umana. Forse per contrastare l'eccessiva venerazione del profeta, alcuni rabbini sostennero che Elia era morto (T.B., *Suk.* 5a), nonostante la tradizione biblica sulla sua ascensione. Essi furono critici anche verso alcuni aspetti del suo ministero (T.B., *B.M.* 85b; *Ct. Rab.* 1,6,1), ma pare che tutti gli sforzi per diminuire la reputazione del profeta siano falliti.

La funzione mediatrice di Elia tra l'ambito celeste e quello mondano si esprime in molte maniere. Per chi era cresciuto nello studio della legge, Elia poteva apparire in visione o in sogno come consigliere o maestro, perché si sapeva quanto fosse zelante per la legge e per il patto (Ginzberg, 1909-1938, pp. 217-23). Spesso era paragonato a Mosè, specialmente perché aveva ricevuto una rivelazione da Dio sul monte Oreb. Vari detti nel Talmud sono attribuiti alla «scuola di Elia», forse una scuola fondata in suo onore. In seguito questa idea diede origine a un'ampia collezione di *midrashim*, detta *Tanna de-ve Eliyyahu* (nota anche come *Seder Eliayyahu rabbah* e *Zuṭa'*), che si credeva fosse derivata in qualche modo da Elia stesso.

Per i mistici della Qabbalah, Elia era anche un mistagogo che aveva accesso al mondo divino e poteva rivelarne i segreti (Ginzberg, 1909-1938, pp. 229-33). Per altri, Elia era uno psicopompo che trasportava le anime dei giusti in paradiso e quelle dei malvagi alla perdizione (*Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* 15). Il folclore ebraico rap-

presentava Elia come se ancora errasse sulla terra in vesti di mendicante o di contadino, facendo miracoli per aiutare i poveri e i bisognosi (Ginzberg, 1909-1938, pp. 202-211). Sempre in quest'ambito, Elia fu anche connesso alla venerazione di vari luoghi, perché vennero identificati come la sede di eventi della tradizione biblica o perché si trattava di luoghi in cui Elia era apparso alle generazioni successive e aveva compiuto miracoli.

Vi sono poi varie usanze connesse alla figura di Elia: durante la cerimonia della circoncisione si dispone una sedia per lui, per invocare la sua presenza come «angelo del patto» di Abramo e presiedere e assolvere per procura i requisiti della legge. Elia era considerato anche un guaritore e custode dei neonati, perché si era preso cura del figlio della vedova. Da questo punto di vista, gli amuleti col nome del profeta erano considerati buoni talismani. Durante il *seder* di Pasqua si mette un bicchiere di vino sulla tavola come coppa per Elia, e non lo si beve: il gesto viene interpretato escatologicamente come un'anticipazione della liberazione finale dalla schiavitù.

BIBLIOGRAFIA

Ci sono poche monografie approfondite in inglese sulla tradizione di Elia. In tedesco le opere di riferimento obbligato sono: G. Fohrer, *Elia*, Zurich 1968 (2ª ed.); O.H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neukirchen 1968. Sono da menzionare due brevi saggi di H.H. Rowley, *Elijah on Mount Carmel*, in «Bulletin of the John Rylands Library», (Manchester), 43 (1960), pp. 190-219; rist. in *Men of God*, New York 1963; e di E. Würthwein, *Elijah at Horeb. Reflections on 1 Kings 19,9-18*, in J.I. Durham e J. Roy Porter (curr.), *Proclamation and Presence. Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, London 1970, pp. 152-66.

Per un approccio sociologico alla tradizione di Elia, cfr. R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, pp. 192-200. Per una prospettiva psicologica, cfr. A. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism. A Depth-Psychological Study*, East Brunswick / N.J. 1978.

Un commento più vecchio ma molto utile è quello di J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, curato da H.S. Gehman (New York 1951). Materiale sulla tradizione biblica riguardo a Elia è raccolto in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, Philadelphia 1909-1938, IV, pp. 189-235, cfr. note VI, pp. 316-42 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Particolarmente utili per le tradizioni successive, ebraiche e cristiane, sono gli articoli *s.v. Elijah*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, e quelli *s.v. Elia*, in *Theologische Realenzyklopädie*, New York 1982. Quest'ultima opera comprende una bibliografia esauriente e aggiornata. Si veda inoltre M. Buber e Elie Wiesel, *Elias*, Gütersloh 1963 (trad. it. Milano 1998).

JOHN VAN SETERS

ELIMELEKH DI LIZHENSK (1717?-1787), maestro hasidico, principale teorizzatore del concetto di *ṣaddiq*. Elimelekh e suo fratello, Zusya di Hanipol, che avevano vissuto per qualche tempo come asceti erranti, furono entrambi attratti dagli insegnamenti di Dov Ber di Mezhirich (Międzryzecz, Polonia) e divennero suoi discepoli. Dopo la morte del maestro, Elimelekh si stabilì a Lizhensk (Lesajsk, Polonia) e divenne il maggior divulgatore degli insegnamenti hasidici in Galizia. La maggior parte delle successive scuole hasidiche polacche e galiziane, tra cui quelle di Prsyzucha, Kotsk (Kock), Ger (Góra), Sandz (Halberstadt) e Belz (Beltsy, Moldavia) derivano in ultima analisi dall'influenza di Elimelekh, esercitatasi specialmente attraverso il suo discepolo e successore Ya'aqov Yiṣḥaq, il «Veggente» di Lublino (1744/45-1815). La collezione delle omelie di Elimelekh, pubblicata col titolo di *No'am Elimelekh* (1787), fu uno dei libri più popolari e più spesso ristampati dell'insegnamento hasidico.

Lo scopo principale in queste omelie è di diffondere un'unica idea, il concetto di *ṣaddiq*; quale che sia l'argomento delle letture settimanali della Scrittura, Elimelekh riesce ingegnosamente a portare la discussione al suo tema. Il *ṣaddiq*, o santo, è il legame necessario tra il cielo e la terra; la comunità che lo circonda dipende dalla sua benedizione per il benessere materiale come per quello spirituale.

Impiegando filoni tradizionali che già avevano una venerabile storia all'interno dell'Ebraismo, Elimelekh intessé il quadro di un universo interamente sostenuto dalla speciale grazia divina richiamata da questi rari personaggi carismatici. Anche la preghiera raggiungeva il cielo solo per mezzo del *ṣaddiq*, poiché a lui erano familiari i «sentieri del cielo».

Una componente importante del concetto di *ṣaddiq* era l'idea della sua discesa dalle altezze della contemplazione e dell'assorbimento in Dio, di solito descritta come un atto volontario, per sollevare quei comuni mortali che avevano bisogno del suo aiuto. Talvolta, però, questa discesa veniva anche considerata come una «caduta»: i peccati del mondo erano così potenti da provocare addirittura la caduta del *ṣaddiq* dalla sua elevata posizione. In entrambi i casi si trattava di una «discesa destinata all'ascesa»: ritornando al suo stato elevato, il *ṣaddiq* avrebbe portato con sé quelle anime e quelle scintille di santità che si erano rivolte a lui in cerca della redenzione.

Lo Hasidismo aveva ripreso la nozione delle ripetute discese e ascese nella vita del *ṣaddiq* dal Sabbatianesimo (XVII secolo), in cui il concetto della «caduta» o «discesa» del *ṣaddiq*/messia era stato usato per spiegare i periodi di depressione di Shabbetai Ṣevi e poi anche per giustificare la sua conversione all'Islam, che appariva

come un tradimento. Nello Hasidismo la nozione era stata «purificata» dell'elemento del peccato intenzionale che era così preminente nella versione frankista del Sabbatianesimo, corrente anche nell'Europa orientale. Il Besht (Yisra'el ben Eli'ezer, circa 1700-1760) aveva parlato in primo luogo dell'«innalzamento dei *pensieri* abbelli», considerando persino la distrazione dovuta a un pensiero estraneo durante la preghiera come sufficiente esperienza di peccato per il *ṣaddiq*. Nell'opera di Elimelekh l'idea dell'alternarsi dell'ascesa e della discesa è spesso usata anche per affermare la supremazia del *ṣaddiq* «rivelato», che si adopera come capo di una comunità, su quello nascosto, che coltiva unicamente la sua vita mistica: è il *ṣaddiq* che serve come personaggio pubblico che «discende» per incontrare il popolo e può per questo ascendere ad altezze maggiori.

Elimelekh era notoriamente un uomo santo e umile, che non usava le sue posizioni estreme sui poteri del *ṣaddiq* per il proprio tornaconto. Nelle generazioni successive è accaduto che a lui fossero ingiustamente attribuiti abusi di questa nozione. Negli ultimi anni di vita si ritirò dalle funzioni pubbliche e il suo discepolo Ya'aqov Yiṣḥaq prese a comportarsi come un maestro hasidico, provocando così un conflitto tra loro. Tra i suoi discepoli vi furono anche Yisra'el di Kozienice, Mendel di Rymanów e Naftali di Ropczyce.

BIBLIOGRAFIA

Il libro *No'am Elimelekh* è stato pubblicato in edizione annotata da Gedalyah Nigal (Jerusalem 1978). L'introduzione a quell'edizione tratta ampiamente dei temi più importanti degli scritti di Elimelekh. La biografia leggendaria più completa è A.H. Michelson, *Ohel Elimelekh*, 1910, rist. Jerusalem 1967.

ARTHUR GREEN

ELISEO (seconda metà del IX secolo a.C.), profeta del regno settentrionale di Israele. Il profeta Eliseo (ebr. *Elisha'*) ci è presentato nelle Scritture ebraiche principalmente non come portavoce di Dio nei confronti del re e del popolo, come furono gli altri profeti, ma come uomo santo e operatore di miracoli. In una serie di racconti agiografici (2 Re 2-8) si narrano i suoi poteri insoliti: il controllo sulla natura, la moltiplicazione di cibo ed olio, la guarigione dei malati o il risveglio dei morti, i poteri di percezione extrasensoriale. Tali storie sono simili alle leggende dei santi cristiani e dei rabbini ebrei.

Eliseo è associato alle corporazioni profetiche conosciute come «figli dei profeti»; egli ebbe la funzione di capo o «padre». La condizione sociale e il fine religioso di tali comunità sono piuttosto oscure, mentre i testi gettano poca luce sulla natura dell'ufficio profetico di Eliseo.

In alcune storie Eliseo è un profeta itinerante, che viaggia di luogo in luogo con il suo servo; in altre egli è un abitante di città e proprietario. La tradizione non dice nulla sul suo insegnamento o sui suoi interessi sociali e religiosi. La sua attività, inoltre, non contiene una protesta contro le autorità politiche e religiose, come nel caso di Elia e dei profeti dell'VIII secolo.

Mentre alcuni studiosi accettano la cronologia biblica e il suo ordine degli eventi, sembra più probabile che il periodo dell'attività di Eliseo debba essere situato interamente all'interno dei regni di Ieu, Ioacaz e Ioas (circa 842-786). Questo fu un periodo di dominazione siriaca su Israele, come si deduce da numerosi racconti. Lo storico dei *Libri dei Re*, comunque, pone il ciclo di Eliseo, erroneamente, nel periodo precedente la rivolta di Ieu. In questo modo egli anticipa il ministero di Eliseo al tempo di Acab, rendendolo un successore di Elia (1 Re 19,19-21; 2 Re 2) e suggerendo in questo modo una successione profetica regolare. Così, due tradizioni profetiche abbastanza distinte si influenzarono reciprocamente nella formazione finale del testo.

BIBLIOGRAFIA

Non sono numerosi gli studi riguardanti il ciclo di Eliseo. A tutt'oggi è possibile consultare la breve discussione di J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia 1983, 1996, pp. 68-77. Due studi di importanza particolare sono J. Maxwell Miller, *The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars*, in «Journal of Biblical Literature», 85 (1966), pp. 441-54 e A. Rofé, *The Classification of the Prophetical Stories*, in «Journal of Biblical Literature», 89 (1970), pp. 427-40.

JOHN VAN SETERS

ELISHA' BEN AVUYAH (prima metà del II secolo d.C.), conosciuto anche come Aḥer (l'«altro»); tannaita palestinese. Elisha' occupa un posto unico tra i saggi ebrei dei primi secoli dell'era volgare. Allevato nel Giudaismo rabbinico e maestro di Me'ir (uno dei saggi più importanti nella seconda metà del II secolo), alla fine Elisha' rifiutò la propria eredità ebraica.

Vi sono numerosi episodi che raccontano la vita di Elisha' come rabbi e narrano il suo rifiuto finale degli insegnamenti rabbinici (T.B., *Ḥag* 14b-15b; T.P., *Ḥag* 2,1; 77b-c; *Rt. Rab.* 6,4; *Qo. Rab.* 7,8). La Tosefta nomina Elisha', assieme a Ben 'Azz'ai, Ben Zoma' e 'Aqiva' ben Yosef, come colui che entrò nel «frutteto» e «mutilò i germogli» (Tosefta, *Ḥag* 2,3), una frase spiegata in

diversi modi nella letteratura talmudica (T.B., *Ḥag* 15a; T.P., *Ḥag* 77b; *Ct. Rab.* 1,4; *Dt. Rab.* 1,4).

Molti hanno tentato di spiegare l'apostasia di Elisha' tramite le scuole filosofiche del periodo – gnosticismo, epicureismo e simili –, oppure considerando la storia della sua vita come presentante un'opposizione tra pensiero ebraico e non ebraico. Le fonti talmudiche offrono a questo proposito numerose motivazioni. Secondo una di queste fonti, Elisha' decise che non era di alcun vantaggio seguire le leggi della Torah quando vide il giusto soffrire e il malvagio essere ricompensato. Altrove, nel Talmud, si racconta che la madre di Elisha', incinta, passò vicino a un tempio pagano: l'odore dell'incenso bruciato per l'idolo contagiò l'embrione nel suo grembo.

Elisha' è accusato di aver commesso numerosi peccati: secondo la storia, egli uccise alcuni rabbini, scoraggiò i propri discepoli dal continuare i loro studi, obbligò degli Ebrei a lavorare di sabato durante le persecuzione di Adriano, cavalcò un cavallo di sabato, e interruppe una lezione della Torah un altro sabato. I risultati delle sue azioni sono descritti in modo drammatico. Elisha' pretendeva di aver sentito una voce dal cielo che proclamava che tutto sarebbe stato dimenticato, tranne Elisha'. Dopo che Elisha' fu sepolto, dal cielo uscì del fuoco e bruciò la sua tomba.

Anche se le fonti sono unanimi nel raffigurare Elisha' come apostata, esse non lo pongono completamente al di fuori del circolo rabbinico. Me'ir non perse mai la stima per il suo insegnante e continuò a discutere con lui la Legge, persino dopo la sua apostasia. Quando la figlia di Elisha' cercò assistenza dopo la morte del padre, i saggi affermarono: «Non guardate le sue gesta, guardate la sua Torah» e le permisero di essere sostenuta dalla comunità (T.P., *Ḥag* 2,1; 77c). Inoltre, *Avot de-Rabbi Natan* contiene una collezione di detti attribuiti a Elisha' che sottolineano il valore delle sue buone azioni (24).

La storia della vita di Elisha', la giovinezza radicata nel Giudaismo e il successivo rifiuto di esso nell'età adulta riecheggiarono nelle anime di numerosi scrittori che si confrontarono con l'impatto della modernità successiva all'Illuminismo ebraico. Meir Halevi Letteris (circa 1800-1871), Elisha Rodin (1888-1946) e Benjamin Silkiner (1882-1933) utilizzano l'immagine di Elisha' nelle loro opere. Milton Steinberg usò la vita di Elisha' come base per il suo romanzo *As a Driven Leaf*, in cui il rabbino americano affronta il problema dell'identità ebraica in un contesto non ebraico e l'importanza dei valori ebraici confrontati con quelli della cultura laica.

[Per un eventuale approfondimento riguardante il circolo di studiosi rabbinici a cui appartenne Elisha', vedi *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Per quel che riguarda gli studi tradizionali su Elisha', cfr. M. Margalioth (cur.), *Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature*, Tel Aviv 1945, I, pp. 105-109; A. Hyman, *Toledot tanna'im we-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964, I, pp. 155-57; S. Safrai. *Elisha ben Avuyah*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, VI, coll. 668-690. Il libro di M. Steinberg, *As a Driven Leaf*, New York 1939, 1996, è un romanzo eccellente basato sulla vita e sul tempo di Elisha'. Per una moderna valutazione critica del materiale riguardante Elisha', cfr. W.S. Green, *Otherness Within Towards a Theory of Difference in Rabbinic Judaism*, in J. Neusner e E. Frerichs (curr.), *To See Ourselves as Other See Us*, Chico Calif. 1985.

GARY G. PORTON

ELIYYAHU BEN SHELOMOH ZALMAN (1720-1797), conosciuto come il Gaon di Vilna; studioso e teologo. Nato a Selets, in Lituania, in una famiglia rinomata per la sua erudizione in materia talmudica. Eliyyahu divenne uno dei protagonisti della cultura e della spiritualità ebraiche, rappresentante principale del rabbinato nel XVIII secolo. In giovane età dimostrò sia una prodigiosa memoria sia una sorprendente attitudine all'analisi, che applicò a tutti i campi del sapere ebraico – la Torah, la Mishnah, il Talmud, il Midrash, i codici rabbinici e la Qabbalah. La sua autorevole preparazione venne riconosciuta nell'Ebraismo ashkenazita e presto divenne noto semplicemente come «il Gaon», il genio (un titolo onorifico che non deve essere confuso con quello assegnato ai capi delle *yeshivot* babilonesi un migliaio di anni prima). Dopo il suo matrimonio e dopo un viaggio nelle comunità ebraiche polacche e tedesche, Eliyyahu si stabilì a Vilnius (Vilna), dove visse per il resto della sua vita, se si esclude un breve e sfortunato pellegrinaggio a Gerusalemme. A Vilnius, Eliyyahu ricevette il sostegno della comunità anche se si astenne da ogni funzione pubblica e da cariche rabbiniche ufficiali per la vita di solitario studioso. Dopo i quarant'anni iniziò a tenere lezione ad un piccolo gruppo di discepoli, che in seguito divulgarono la sua erudizione e i suoi insegnamenti religiosi tramite una rete di accademie talmudiche, istituita in Lituania, che oggi prosegue la sua attività in Israele e negli Stati Uniti.

Al centro dell'approccio del Gaon era la sua estrema intellettualità, la sua determinazione a raggiungere la verità attraverso uno studio rigoroso e libero dei classici della tradizione ebraica. Questa fiducia nel supremo valore religioso dello studio si esplicitò nel regime di vita quasi ascetico del rabbino – si raccontava che dormisse solo due ore per notte e che proibisse i discorsi

che non riguardavano la Torah – e, forse più essenzialmente, nella dedizione ad acquisire tutte le capacità e le informazioni essenziali per una spiegazione dei testi sacri. Seguendo l'esempio di un'esigua minoranza di saggi ashkenaziti di epoche diverse, Eliyyahu insegnò matematica, astronomia, geografia e anatomia servendosi della scienza medievale ebraica, e, almeno in un caso, approvò l'ulteriore trasmissione del sapere scientifico agli ebrei tradizionalisti incoraggiando uno studente a tradurre Euclide in ebraico.

Allo stesso modo, in disaccordo con la pratica corrente, anche se sostenuto da un precedente e dall'autorità, il Gaon avversò l'abitudine di spiegare problemi testuali presenti nel Talmud facendo eccessivo affidamento sulle tecniche ermeneutiche dello *ḥilluq* o del *pilpul* (ragionamento dialettico). Al contrario, egli insisteva su uno studio approfondito di tutte le fonti affini, in particolare il Talmud Palestinese, a lungo trascurato a vantaggio del Talmud Babilonese. Sulla base della sua competenza nella letteratura rabbinica classica, ma senza avere accesso alle varianti manoscritte, egli fu in grado di proporre un gran numero di emendamenti e correzioni al testo talmudico, molti dei quali entrarono in contraddizione con le interpretazioni dei maestri post-talmudici. Questo approccio può essere considerato critico e, di fatto, Eliyyahu venne definito «il padre della critica talmudica». Ma la critica delle fonti operata dal Gaon, così come le sue indagini su testi scientifici, erano basati sulla certezza dell'infallibilità della tradizione. Gli emendamenti testuali o le carte astronomiche erano ammissibili come strumenti ausiliari dell'esegesi, non come fonti concorrenti dell'autorità. Il Talmud e la legge ebraica successiva potevano solo essere spiegati, e non respinti, tramite questi mezzi; senza dubbio, fulcro dello sforzo era dimostrare l'eterna veridicità del canone biblico e della tradizione rabbinica nella sua interezza, la possibilità di comprendere lo scopo di Dio attraverso una vita di studio ininterrotto delle sue parole.

Questa fondamentale posizione teologica portò il Gaon di Vilna a capeggiare l'opposizione ad una nuova forma di religiosità ebraica che emerse in quell'epoca, il movimento hasidico. Considerando l'anti-intellettualismo e lo spiritualismo dello Hasidismo una perversione dell'Ebraismo, nel 1772 Eliyyahu firmò un libello di scomunica e rifiutò di incontrare una delegazione di maestri hasidici di cui faceva parte anche Shne'ur Zalman di Lyady. Sotto l'egida del Gaon, Vilnius divenne il centro della propaganda e dell'attività antihasidiche. L'acredine dell'opposizione si intensificò in risposta alla pubblicazione, nel 1781, di uno dei trattati fondamentali della dottrina hasidica, le *Toledot Ya'aqov Yosef* di Ya'aqov Yosef di Polonnoye, che criticava severamente la *leadership* rabbinica dell'epoca e spiegava in modo dettagliato la nuova, radicale dottrina del *ṣaddiq*, o «giusto», termine con cui ci si riferisce al maestro hasidico. Il Gaon ordinò ancora la scomunica della nuova setta e richiese che la letteratura prodotta da quest'ultima venisse data alle fiamme. Fu solo dopo la sua morte, nel 1797, che fu possibile iniziare a ricomporre la frattura tra i due ambiti dell'Ebraismo tradizionalista in Europa orientale.

La denuncia dello Hasidismo perpetrata dal Gaon di Vilna non era affatto un rifiuto del misticismo da parte di un rigido razionalista – come è stato spesso descritto nella letteratura popolare. Al contrario, il Gaon studiò con costanza il misticismo ebraico, ed ebbe una vita visionaria straordinariamente vivace, anche se, a livello razionale, impedì che le sue grazie e le sue rivelazioni mistiche interferissero nelle sue funzioni legali e scientifiche. Egli era convinto che il vero carisma appartenesse soltanto alla Torah, non a chi la insegnava. I suoi studenti restarono entusiasti della sua personalità, e produssero una copiosa letteratura agiografica su di lui, e per più di un secolo egli venne venerato come un santo da folle di Ebrei in Europa orientale.

Il Gaon non rese mai pubbliche le sue opinioni. I suoi scritti, ivi compresi note e appunti non pensati per il pubblico, vennero divulgati postumi dai suoi discepoli. Essi comprendono commenti a gran parte della Bibbia, alla Mishnah, al Talmud palestinese e a quello babilonese, alla *Mekhilta'*, al *Sifre* e al *Sifra'* (tre *midrashim* halakici); glosse allo *Zohar*, al *Sefer yeṣirah* e ad altri classici della Qabbalah; trattati di matematica, astronomia e grammatica ebraica; e quella che è forse la sua opera più importante, il commento allo *Shulḥan 'arukh*.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste una biografia completa, di carattere scientifico, del Gaon di Vilna, anche se la letteratura su di lui è vastissima. Le trattazioni più accessibili dei suoi insegnamenti e della sua personalità sono due affascinanti saggi contenuti in opere dei maggiori studiosi ebrei moderni: cfr. L. Ginzberg, *Students, Scholars, and Saints*, Philadelphia 1928, 1985, pp. 125-44, e S. Schechter, *Studies in Judaism*, 1896, Cleveland 1958, I, pp. 298-320. La dottrina più recente ha dimostrato un sincero interesse verso la personalità e la vita di Eliyyahu: particolarmente interessanti sono H.H. Ben-Sasson, *The Personality of Elijah, Gaon of Vilna, and His Historical Influence* (in ebraico), in «Zion», 31 (1966), pp. 39-86, 197-216, e I. Etkes, *The Gaon of Vilna and the Haskalah. Image and Reality* (in ebraico), in Y. Salmon (cur.), *Studies in the History of the Jewish Community in the Middle Ages and Modern Times Dedicated to Professor Jacob Katz*, Jerusalem 1982, pp. 192-217. Un breve ma affascinante accenno alla vita mistica del Gaon si può trovare in R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo. Lawyer and Mistic*, London 1962, pp. 311-16. Un succinto, utile

profilo della sua vita e dei suoi insegnamenti è il pamphlet di I. Klausner, *The Gaon Eliyyahu of Vilna* (in ebraico), Tel Aviv 1969.

MICHAEL STANISLAWSKI

ELI'ZER BEN HYRCANUS, detto Eli'zer il Grande, e ancor più di frequente Rabbi Eli'zer; maestro ebreo della fine del I secolo-inizio II secolo d.C., appartenente alla prima generazione del periodo tannaitico. Le notizie sugli inizi della carriera di Eli'zer ci giungono da leggende che, al di là delle contraddizioni, manifestano tutte l'intento di creare intorno a lui un'aura di grandezza. Secondo la tradizione dominante Eli'zer, come 'Aqiva' ben Yosef, iniziò gli studi quando era già adulto. Ciò nonostante, presto si vide che egli «spiegava questioni che nessun orecchio aveva mai sentito prima». Altre tradizioni lo presentano come un bambino prodigio, tanto che chi lo incontra da piccolo gli predice che diventerà un giorno un grande saggio. Le leggende su Eli'zer lo associano strettamente con Yoḥanan ben Zakk'ai, che Eli'zer e il suo collega Yehoshu'a ben Ḥananyah erano stati incaricati di far uscire da Gerusalemme assediata, nascosto in una bara. Li ritroviamo insieme anche in *Avot* (2,8), dove Yoḥanan dichiara che la grande sapienza di Eli'zer supera quella di tutti gli altri saggi di Israele.

Le affermazioni di Eli'zer su se stesso riflettono quella che potrebbe esser definita un'intensa, persino ossessiva etica del lavoro: egli parla della sua straordinaria perseveranza nello studio della Torah (T.B., *Suk.* 28a) e nella stessa tradizione sostiene di non aver mai pronunciato una parola profana. Altrove Eli'zer esprime sospetto nei confronti della sessualità. Decisiva, forse, è la rivendicazione di un conservatorismo estremo in questioni di tradizione attribuita a Eli'zer; egli dichiara di «non aver mai pronunciato una parola che non avesse udito dal proprio maestro» (*ibid.*). Anche se non letteralmente autentica, questa citazione rappresenta bene il conservatorismo delle opinioni legali di Eli'zer, le cui preoccupazioni in materia di diritto si avvicinano decisamente a quelle dei suoi predecessori farisei, per quanto ci è dato di conoscerle. Il suo metodo esegetico è anch'esso frequentemente conservatore, una tendenza che talvolta lo porta a conclusioni rigidamente letterali.

Il ritratto della personalità di Eli'zer deriva in gran parte dalle notizie su di un episodio che fece sì che subisse il bando (*ḥerem*) dai circoli rabbinici. Le tradizioni che narrano questo grave fatto (T.B., *B.M.* 59b; T.P., *Mo'ed Q.* 3,1; 81c-d), composte molto tempo dopo l'avvenimento, non sono unitarie nel descriverlo, ma concordano sul fatto che la disputa che ne diede l'occasione vertesse sulla purità rituale di un certo forno (il «forno di 'Akhn'ai») e convengono che la causa del bando fu il rifiuto di Eli'zer di sottomettersi alla volontà della maggioranza. Questo tipo di spiegazione s'imponeva, perché la situazione dell'epoca richiedeva la cooperazione con il potere rabbinico che si stava imponendo, l'autorità del quale Eli'zer contestava. Ma si svilupparono altre spiegazioni dell'esclusione di Eli'zer: una suggerisce che la colpa di Eli'zer fu la sua adesione alla scuola di Shammai (*bet Shammai*); per quanto sia spesso ripetuta, questa interpretazione non ha però riscontro nelle fonti più antiche. Un'altra possibile spiegazione è suggerita da un'enigmatica tradizione che narra dell'arresto di Eli'zer per aver avuto a che fare con *minim* («settari»; forse cristiani?). Quale che ne sia stata la ragione, l'effetto del bando si risente in un'ampia varietà di fonti, soprattutto nella tradizione che descrive la morte di Eli'zer (quando Yehoshu'a si alza e dichiara che «il voto è annullato»), ma si estende anche alla stessa Mishnah, dove alcune opinioni di Eli'zer sono state esplicitamente soppresse.

Ciò nonostante, il contributo assai notevole di Eli'zer al *corpus* degli scritti rabbinici è indicativo del rispetto che il suo genio imponeva. Il nome di Eli'zer è menzionato nella Mishnah più spesso di qualunque altro suo contemporaneo; le sue opinioni sono spesso discusse tanto nel Talmud Palestinese quanto nel Talmud Babilonese e, a dispetto del bando, costituiscono la base delle decisioni halakiche (legali). Le leggende rimandano alla stessa situazione; anche il testo che riporta la storia del bando racconta che il cielo appoggiò l'opinione di Eli'zer, cosa che avvenne anche in altre occasioni. Molto più tardi, la stima per Eli'zer fece sì che gli fosse attribuita l'opera midrashica *Pirqe de-Rabbi Eli'zer* (IX secolo).

Il contributo di Eli'zer è particolarmente rilevante nei settori della purità e del sacrificio, forse perché egli credeva fermamente che il Tempio sarebbe stato presto ricostruito. Era molto zelante a proposito del rito della circoncisione, tanto che permetteva che lo si preparasse anche di sabato. Per quanto riguardava la trasgressione dei comandamenti, era preoccupato dell'azione, non delle intenzioni.

[A proposito del circolo di maestri al quale Eli'zer apparteneva, vedi *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Il libro di J. Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man*, I-II, Leiden 1973, è di gran lunga il migliore; anche se si può dissentire da certe interpretazioni o conclusioni, l'opera di Neusner è vasta e il suo metodo superiore a qualunque altro in

precedenza adottato. Un'utile analisi sintetica sulle tradizioni legali di Eli'zer è I. Gilath, *Rabbi Eliezer ben Hyrcanus. A Scholar Outcast*, Ramat Gan 1984. Una rassegna completa della bibliografia su Eli'zer si trova in J. Neusner, *op. cit.*, II, pp. 249-86.

DAVID KRAEMER

ENOC o, in ebraico, *Ḥanokh* (da una radice ebraica che significa «consacrato, iniziato»); figlio di Iared, secondo la tradizione biblica, uomo giusto vissuto prima del diluvio; argomento di ampia agiografia nelle tradizioni ebraiche e cristiane.

Nella Bibbia ebraica. Il *Genesi*, elencando i discendenti di Adamo fino a Noè e ai suoi figli, menziona Enoc, il settimo, in modi distinti dagli altri: Enoc «camminò con Dio»; visse solo 365 anni, un tempo considerevolmente breve rispetto agli altri; e alla fine della sua vita egli «non fu più perché Dio l'aveva preso» (Gn 5,21-24). Gli studiosi moderni concordano sul fatto che dietro il frammento arrivato fino a noi si celi una tradizione più ampia riguardante Enoc. Vi è discordanza, invece, riguardo alla possibilità di recuperare questa tradizione a partire dalle rappresentazioni di Enoc nella letteratura ebraica postbiblica del periodo ellenistico e dalle raffigurazioni parallele dell'antica letteratura mesopotamica riguardante i re e i saggi prima del diluvio e gli eroi del diluvio

Nella letteratura ebraica del periodo del Secondo Tempio. Nel testo dei Settanta (la traduzione greca della Bibbia, 250 circa a.C.), nel *Siracide* (circa 190 a.C.) e nelle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio (37/8- circa 100 d.C.), Enoc fu preso o fece ritorno presso la divinità. La *Sapienza di Salomone* (I secolo a.C.) spiega che Dio pose termine prematuramente alla vita di Enoc sulla terra affinché la malvagità non potesse attaccare la sua perfetta santità. Filone di Alessandria (morto nel 45-50 d.C.) allegorizza Enoc per rappresentare la persona trasportata estaticamente (riprendendo il testo dei Settanta) dagli aspetti effimeri (fisici) dell'esistenza a quelli imperituri (spirituali e intellettuali) e dalla mortalità all'immortalità (spirituale). Come nella versione greca del *Siracide*, Filone descrive Enoc come simbolo di pentimento per esser passato dalla «peggior vita alla migliore». Enoc non si trova tra la moltitudine peccatrice, ma nella solitudine. Filone mette in contrasto la pietà di Enoc con quella di Abramo, la quale invece viene esercitata nella società, e non nell'isolamento.

Le descrizioni di Enoc negli scritti contemporanei che manifestano interessi apocalittici sono considerevolmente elogiative nei suoi riguardi e più estese rispetto al testo biblico. Enoc viene raffigurato come un intermediario per la rivelazione di segreti celesti all'umanità: segreti di cosmologia, storia sacra ed escatologia. Le principali fonti per questa tradizioni sono i *Libri di Enoc*, *Giubilei*, *Pseudo-Eupolemo* e i rotoli del Mar Morto. Essi coprono un periodo di tempo che va dal III secolo a.C. fino al I secolo d.C.

La «vita» di Enoc e i segreti rivelatigli sono riassunti in *Giubilei* 4,16-26 ed esposti minuziosamente nei *Libri di Enoc*. Enoc riceve queste rivelazioni la prima volta durante alcune visioni notturne e poi in un viaggio celeste che dura trecento anni, durante i quali dimora con gli angeli ed è da loro istruito nella conoscenza nascosta della cosmologia e della storia. Dopo un breve ritorno sulla terra per trasmettere un racconto della sua testimonianza ai suoi discendenti, è trasferito nel giardino dell'Eden, dove continua ad essere testimone dei peccati dell'umanità e a prendere atto dei giudizi di Dio fino al giudizio finale. Si dice anche che Enoc eserciti le sue funzioni in paradiso presso il santuario al cospetto di Dio. Altrove si dice che alcune leggi religiose abbiano avuto origine con Enoc e i suoi libri. Nella più recente letteratura, Enoc diventa una figura divina che abita in cielo e amministra la giustizia. Nella maggior parte delle tradizioni, comunque, è un intermediario tra il divino e l'umano, persino dopo il suo trasferimento in paradiso. Così Enoc unisce le funzioni di profeta, sacerdote, scriba, legislatore, sapiente e giudice.

Racconti paralleli del Vicino Oriente antico. Per oltre un secolo gli studiosi hanno sostenuto che l'Enoc biblico ha le sue radici nella tradizione mesopotamica riguardante analoghe figure antecedenti al diluvio e che la somiglianza tra Enoc e tali personaggi riemerge nelle raffigurazioni di Enoc presenti nella letteratura ebraica del periodo ellenistico. Tali paralleli sono stati fatti più di frequente con il settimo (o sesto o ottavo) membro della lista dei re sumeri prima del diluvio, Enmeduranna. Secondo alcune versioni di questa tradizione, il re, associato alla città del dio sole Shamash, è ricevuto nel consesso degli dei ed è iniziato ai segreti del cielo e della terra, incluse le arti della divinazione, la cui conoscenza egli trasmette al figlio. Altri studiosi, mettendo in rilievo l'assenza della trascendenza dalla morte nel racconto di Enmeduranna, trovano gli antecedenti di Enoc negli eroi saggi del diluvio, Ziusudra e Utnapishtim, ricompensati con la vita eterna in paradiso. Più recentemente, gli studiosi hanno sostenuto che Enoc sia modellato sui saggi *apkallu*, che rivelano all'umanità precedente al diluvio la sapienza e le arti civilizzatrici, il settimo dei quali (*utuabzu*) si dice che sia asceso al cielo.

Nel Cristianesimo. I Padri della Chiesa mostrano un considerevole interesse verso la trascendenza di Enoc, paradigma di Gesù e dell'eletto cristiano. Alcuni sottolineano, però, che fu solo con la resurrezione di Gesù che l'ascensione di Enoc giunse a compimento. Nel II e

III secolo, gli scrittori cristiani (tra i quali Tertulliano e Ireneo) pongono un'enfasi particolare sull'assunzione corporale di Enoc, a sostegno della credenza nella resurrezione corporale. Alcuni (Tertulliano, Ippolito e Girolamo) lo identificano come uno dei due testimoni dell'*Apocalisse* 11,3-13, che combattono e sono uccisi dall'Anticristo, resuscitano qualche giorno dopo e sono assunti in cielo. Per Efraem di Siria (IV secolo), Enoc, come Gesù, vincendo il peccato e la morte e guadagnando il paradiso in spirito e corpo, è l'antitesi di Adamo. Poiché Enoc precede il patto della Legge (si dice che sia stato non circonciso e non osservante del Sabato), la sua fede e la sua ricompensa sono di particolare importanza per il Cristianesimo nella sua polemica contro il Giudaismo e nella sua missione tra i gentili.

Nel Giudaismo rabbinico. L'esegesi rabbinica si interessa meno alla rettitudine di Enoc durante la vita, messa in dubbio da alcuni antichi rabbi, che alla natura della sua morte. La questione principale della disputa è se egli morì come altri giusti, e la sua anima ritornò a Dio, o se fu trasportato, corpo e anima (come Elia) in cielo o in paradiso.

Alcuni circoli rabbinici, inizialmente quelli responsabili della letteratura mistica e teosofica della speculazione Merkavah (carro divino), i cui testi più antichi risalgono al V e VI secolo, adattarono le tradizioni prerabbiniche della trasformazione di Enoc in un angelo. Questo angelo (identificato con l'arcangelo Metatron) governa il «palazzo» celeste e ha un ruolo nella rivelazione della Torah e nel suo insegnamento dall'alto e guida i giusti nel loro viaggio verso il cielo. La tensione tra l'esaltazione mistica di Enoc e l'elogio, da una parte, ed il rifiuto, dall'altra, della sua assunzione corporale perdura nella letteratura ebraica medievale.

Nell'Islam. Secondo il Corano (19,57-58; 21,85), Idrīs fu «uomo e profeta retto», «sollevato ad un alto luogo». Mentre l'identità di Idrīs nel Corano è incerta, gli scrittori musulmani, attingendo da fonti ebraiche che lo venerano, lo hanno regolarmente identificato con Enoc (arabo *Akhnūkh*). Secondo la tradizione, egli introdusse numerose scienze ed arti, praticò la pietà ascetica, ricevette la rivelazione ed entrò in paradiso ancora vivo.

[Per discussioni attinenti ai *Libri di Enoc*, vedi *APOCALITTICA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste un lavoro esauriente riguardante la figura di Enoc nelle tradizioni religiose bibliche e postbibliche. Per un ampio esame delle fonti bibliche, mesopotamiche e apocalittiche, cfr. J.C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington/D.C. 1984 (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 18). Per uno sguardo d'insieme di alcune delle tradizioni ebraiche, con note che si riferiscono alla maggior parte delle altre, cfr. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII , tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., 1909-1938, rist. Philadelphia 1946-1955, I, pp. 125-40 e V, pp. 156-64 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Le sue note, anche se ampie, non sono sempre sufficientemente critiche. Una raccolta di brevi analisi della figura di Enoc nelle principali fonti ebraiche e cristiane si può trovare in P.J. Achtemeier (cur.), *Society of Biblical Literature 1978 Seminar Papers*, Missoula/Mont. 1978, I, pp. 229-76.

Per quel che riguarda la tradizione biblica di Enoc, in aggiunta al libro di Vanderkam, cfr. i seguenti commenti: J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1930 (2ª ed.), pp. 131-32; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, I, *From Adam to Noah*, tradotto dall'ebraico da Israel Abrahams, Jerusalem 1961, pp. 263, 281-86; C. Westermann, *Genesis (1-11)*, in *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn 1974, I, pp. 464-86 (trad. it. *Genesi*, Casale Monferrato 1989). Quest'ultimo è un lavoro particolarmente buono e include una bibliografia.

Per una rassegna bibliografica esauriente degli studi recenti sui *Libri di Enoc*, cfr. G.W.E. Nickelsburg, *The Books of Enoch in Recent Research*, in «Religious Studies Review», 7 (1981), pp. 210-17. Aggiunte importanti a questa bibliografia si ritrovano in Devorah Dimant, *The Biography of Enoch and the Books of Enoch*, in «Vetus Testamentum», 33 (1983), pp. 14-29 e M. Gil, *Ḥanokh be-erets he-ḥayyim* (Enoc nel paese della vita eterna), in «Tarbiz», 38 (1969), pp. 322-27 (con un sommario in inglese, pp. I-III). Sul significato della letteratura riguardante Enoc per la storia del Giudaismo cfr., oltre all'opera di Vanderkam, il saggio di M.E. Stone, *The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.*, in «Catholic Biblical Quarterly», 40 (1978), pp. 479-92.

Per quel che concerne lo sfondo del Vicino Oriente antico all'Enoc biblico e alle sue raffigurazioni postbibliche, cfr. P. Grelot, *La légende d'Hénoch dans les apocryphes et dans la Bible. Origine et signification*, in «Recherches de science religieuse», 46 (1958), pp. 5-26 e R. Borger, *Die Beschwörungsserie Bīt Mēseri und die Himmelfahrt Henochs*, in «Journal of Near Eastern Studies», 33 (1974), pp. 183-96. Entrambi i lavori fanno ampiamente riferimento agli studi più antichi.

Su Enoc nella Merkavah e nelle tradizioni ad essa correlate, cfr. l'introduzione di J.C. Greenfield a H. Odeberg (cur.), *3 Enoch, or The Hebrew Book of Enoch*, New York 1973, pp. XI-XVII. Per un approccio cristiano ad Enoc, cfr. J. Daniélou, *Les saints "paiens" de l'Ancien Testament*, Paris 1955 (trad. it. *I santi pagani dell'Antico Testamento*, Brescia 1988). Per Idrīs nella letteratura islamica post-coranica, cfr. G. Vajda, *Idrīs*, in *The Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., Leiden 1960-.

Si veda inoltre G. Chiala, *Libro delle parabole di Enoc: testo e commento*, Brescia 1997.

STEVEN D. FRAADE

ESDRA (ultimi anni del V e primi del IV secolo a.C.), conosciuto per aver ripristinato la Legge di Mosè nel

periodo postesilico e considerato generalmente il fondatore dell'Ebraismo.

Fonti letterarie. Il racconto dell'attività di Esdra è contenuto in *Esdra* e in *Neemia* 8-9. La storia raccontata da *Esdra* è una continuazione di *2 Cronache* ed è probabilmente dello stesso autore. Comincia con l'editto di Ciro (538 a.C.) che permise il ritorno in patria degli esuli da Babilonia e diede loro la possibilità di ricostruire il Tempio. Tramite alcune fonti indipendenti la cui cronologia non è chiara, l'autore tenta di tracciare la storia della comunità di Gerusalemme fino al tempo di Esdra (ebr. *Ezra*), che comincia solo con il capitolo 7. I capitoli dal 7 al 9 contengono una narrazione di Esdra in prima persona, «le memorie di Esdra», considerata spesso una fonte a parte, anche se non può essere separata facilmente dal suo contesto in 7,1-26 e dal capitolo 10, dove si passa al racconto in terza persona. Sembra che sia stata composta secondo lo stile delle cosiddette memorie di Neemia.

Sulla base della versione greca (1 Esd) sembra che in origine il capitolo 8 di *Neemia* fosse il seguito di *Esdra* e ne costituisse una parte: in questo modo l'apice della storia sarebbe la lettura da parte di Esdra del libro della Legge alla comunità di Gerusalemme. Probabilmente un redattore posteriore ha voluto rendere contemporanee le attività di Esdra e di Neemia e ha trasposto questa parte della storia portandola nella sua posizione attuale. Il capitolo 9 di *Neemia*, la preghiera della confessione di Esdra, mal si adatta quale continuazione del capitolo 8 ed è un'aggiunta posteriore. In ogni caso il ritratto biblico di Esdra non è il frutto di un resoconto contemporaneo ma, secondo la mia opinione, risale al periodo ellenistico e quindi deve essere usato con cautela per qualsiasi ricostruzione storica del periodo.

Tradizione biblica. L'introduzione di Esdra, in *Esdra* 7,1-5, lo identifica come sacerdote, la cui genealogia risale fino ad Aronne. Ma egli è conosciuto specialmente come «lo scriba della legge di Dio». Nel racconto gli fu affidato un incarico speciale da parte del re persiano Artaserse: promulgare la Legge di Mosè non solo in Giudea, ma in tutta la Siria-Palestina. Egli ricevette anche un notevole sostegno finanziario per il culto in Gerusalemme. Esdra lasciò Babilonia con cinquemila compagni e una grande ricchezza e arrivò a Gerusalemme cinque mesi dopo, sano e salvo. Poco dopo il suo arrivo a Gerusalemme, scoprì che molti Ebrei erano sposati a non ebrei; dopo un lungo esame di coscienza incominciò ad annullare tutti i matrimoni misti. Nel secondo anno dopo il suo arrivo, nel settimo mese, a Sukkot, Esdra promulgò la Legge e la presentò al popolo in una grande cerimonia pubblica (Ne 8). Questa fu seguita (in Ne 9) da un digiuno nel ventiquattresimo giorno del settimo mese, giorno in cui Esdra guidò il popolo in una grande confessione pubblica dei peccati e a un rinnovamento del patto con Dio (Ne 10), con il quale il popolo si impegnava al sostegno del santuario e all'osservanza del Sabato e di altre leggi contenute nella Torah.

Vi sono vari livelli nella tradizione biblica riguardante Esdra. Quella che identifica Esdra con lo scriba che riportò la Legge alla comunità di Gerusalemme è chiaramente la tradizione più antica. Molti studiosi credono che questa tradizione rifletta l'introduzione e l'accoglimento del Pentateuco nella comunità ebraica in Gerusalemme. Per questa ragione la figura di Esdra rappresenta una nuova era in cui la comunità soggiace alla Legge e ai suoi interpreti e diventa, in questa visione, una religione «del libro»: questo periodo spesso viene considerato l'inizio dell'Ebraismo. Tuttavia, qualsiasi concezione di una discontinuità radicale con la religione degli Ebrei nella tarda monarchia o nei periodi dell'esilio è piuttosto infondata, visto che il Pentateuco stesso rappresenta molto di questi periodi.

Nella Bibbia la missione di Esdra è vista tramite gli occhi del redattore dei *Libri delle Cronache*, il quale considerava la presentazione della Legge come l'apice della storia; l'Ebraismo posteriore ingrandì ulteriormente il significato di questo evento. Già nel racconto biblico i livelli più tardi della tradizione di Esdra, che lo ritraggono come giudice e riformatore (Esd 9-10) o come intercessore e mediatore del patto (Ne 9-10), lo proiettano sempre di più verso l'immagine di un secondo Mosè.

Problemi storici. L'esatta datazione dell'attività di Esdra nel periodo persiano e specialmente la sua relazione con il contemporaneo Neemia sono state a lungo oggetto di disaccordo tra gli studiosi. Il *Libro di Esdra* inquadra l'inizio dell'attività di Esdra al settimo anno e di Neemia al ventesimo anno di Artaserse. Se queste date si riferiscono allo stesso re, allora Esdra precederebbe Neemia, come suggerisce la tradizione biblica. Ma vi è ragione per credere che l'attività di Esdra si svolse durante il regno di Artaserse II (404-359 a.C.), all'incirca verso il 397 a.C., ben dopo Neemia. Il ritorno di Esdra sembra presupporre una comunità di Gerusalemme già risorta, con mura protettive (Esd 9,9); a sua volta Neemia non sembra conoscere nulla del grande gruppo di esuli che fecero ritorno assieme ad Esdra. Sembra anche piuttosto improbabile che Esdra abbia aspettato tredici anni dopo il suo arrivo prima di promulgare la legge, se questa era la sua missione principale. Un'altra eventualità è quella di considerare l'arrivo di Esdra nella seconda parte dell'incarico di Neemia, nel trentasettesimo anno di Artaserse I, ma questo presupporrebbe una modificazione testuale non giustificata.

Un'altra questione aperta è la comprensione del li-

bro della legge portato a Gerusalemme da Esdra dall'esilio babilonese. Era una sezione particolare del Pentateuco, il cosiddetto codice sacerdotale, oppure era una forma più completa della Torah, più o meno com'è oggi? Come poteva definirsi esattamente la natura dell'incarico che Esdra aveva ricevuto dalla corte persiana e qual era lo scopo della sua autorità? La risposta a queste domande cambia di molto la comprensione della storia della restaurazione e lo sviluppo e l'interpretazione del Pentateuco.

L'Apocalisse di Esdra. Conosciuta anche come *4 Esdra*, l'*Apocalisse di Esdra* è un'opera ebraica del 100 d.C. circa che presenta Esdra (chiamato anche Salathiel) come un profeta che sperimenta sogni e visioni di natura apocalittica nel trentesimo anno dopo la distruzione di Gerusalemme. Inoltre, proprio come Mosè, egli ode la voce di Dio che parla da un roveto, e si allontana poi per quaranta giorni dal popolo per ricevere una rivelazione da Dio. Questa rivelazione comprende non solo la Legge di Mosè andata perduta nella distruzione di Gerusalemme, ma anche i ventiquattro libri completi delle Scritture ebraiche e settanta libri segreti per il «saggio». Come Mosè, Esdra sperimenta anche l'assunzione in cielo.

Rimane ancora problematica la correlazione di Esdra profeta con il posteriore Esdra lo scriba. L'elemento comune è l'associazione di Esdra con la legge di Mosè e la sua raffigurazione quale secondo Mosè. In alcune tradizioni Esdra, come Mosè, non fece mai ritorno in Palestina. Questa forma di tradizione, al di fuori dei canoni, venne ulteriormente rielaborata nel periodo medievale.

Esdra nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islam. L'*aggadah* ebraica tenne in grande considerazione la figura di Esdra. Egli non fu solamente un sacerdote, ma il sommo sacerdote e un secondo Mosè. Fu venerato specialmente per aver ripristinato la Legge di Mosè, che era stata dimenticata, e per aver stabilito la regolare lettura pubblica della Legge. A Esdra viene anche attribuita la fondazione di scuole per lo studio della Legge. La legge che Esdra presentò al popolo non era solo la legge scritta di Mosè ma comprendeva anche la legge non scritta. A Esdra si attribuiscono inoltre parti dei *Libri delle Cronache* e del *Libro dei Salmi* e alcuni lo identificano con il profeta Malachia.

Seguendo *4 Esdra*, i primi autori cristiani considerarono Esdra come il profeta che, su ispirazione, recuperò tutte le antiche scritture andate perdute con l'invasione babilonese – non solo la Legge di Mosè. Alcuni lavori non canonici, il *Libro di Enoc* ad esempio, vengono attribuiti alla sua memoria profetica. Si è discusso se siano esistiti due Esdra, il profeta e il sacerdote-scriba, oppure uno solo.

Il Corano contiene solo una nota curiosa su Esdra, secondo la quale gli Ebrei lo credettero il figlio di Dio (sura 9,30). La base per questa affermazione non è chiara e non si ritrova in alcun documento ebraico esistente.

BIBLIOGRAFIA

I numerosi problemi storici e letterari associati ad Esdra rendono enorme e controversa la bibliografia riguardante questo argomento. Per le ricostruzioni storiche dei periodi di Esdra e Neemia si dovrebbero paragonare quella di J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'antico Israele*, Roma 2002), quella di S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2ª ed. München 1973 (trad. it. *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Brescia 1977), e quella di P.R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, London 1970.

Per l'analisi del ruolo di Esdra nella religione d'Israele e specialmente della sua relazione con la Legge, si consiglia il paragone tra l'analisi molto influente, ma in qualche modo controversa di Y. Kaufmann, *Toledot ha-emunah ha-Yisre'elit*, Tel Aviv 1956. IV (trad. ingl. di Clarence W. Efroymson, *History of the Religion of Israel*, IV, *From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy*, New York 1977), e il lavoro di J.G. Vink et al., *The Priestly Code and Seven Other Studies*, XV, Leiden 1969 (Oudtestamentische Studien, 15).

Il commento di J.M. Myers, *Ezra, Nehemiah*, Garden City, N.Y. 1965 (Anchor Bible, 14), è molto utile per quel che riguarda la composizione letteraria, il testo e le diverse versioni.

Per una rassegna degli studi recenti e per un'ampia bibliografia, cfr. l'articolo di M. Saebo, *Esra/Esraschriften*, in *Theologische Realenzyklopädie*, New York 1982, X.

Si veda inoltre A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse*, Oxford 1999.

JOHN VAN SETERS

ESEGESI BIBLICA EBRAICA. Il passaggio dall'ermeneutica rabbinica all'esegesi medievale è caratterizzato dalla distinzione tra tipi differenti di interpretazione. Si è ipotizzato, benché senza argomentazioni determinanti, che questo fenomeno abbia avuto luogo, nell'ambiente di lingua araba, sotto l'influsso del Caraismo, che, rifiutando l'autorità della tradizione rabbinica, costrinse indifferentemente fautori ed oppositori di questa corrente a prendere in esame il significato letterale dei testi biblici. Anche lo sviluppo della grammatica e della retorica araba potrebbe aver incoraggiato uno studio sistematico del significato letterale.

La prima figura di rilievo dell'esegesi biblica medievale è il maestro rabbinico babilonese Sa'adyah Gaon (morto nel 942), che si cimentò, al pari dei suoi successori, in una traduzione in arabo della Bibbia accompagnata da un commento redatto nella stessa lingua. Sa'a-

dyah perseguiva un'interpretazione letterale, ma prospettava quattro circostanze in cui la mancata osservanza del significato letterale immediato era giustificata: 1) quando il significato letterale era assurdo (per es., «Dio è fuoco divoratore» [Dt 4,24] deve essere interpretato metaforicamente); 2) quando il significato letterale smentiva i sensi o l'esperienza (per es., Eva non era la «madre di tutti i viventi» [Gn 3,21] ma piuttosto l'artefice della vita umana); 3) quando il significato letterale confutava un altro passo biblico (per es., «Non tentare il Signore» [Lc 4,12] contraddice «Toccatemi e guardate» [Lc 24,39], e quindi necessita di una reinterpretazione); 4) quando il significato letterale si discostava dalla tradizione orale (per es., «Non farai cuocere un capretto nel latte di sua madre» [Es 23,19; 34,26; Dt 14,21] deve essere interpretato in conformità della visione rabbinica secondo la quale questo versetto fa riferimento alla cottura del latte con la carne in senso assoluto).

La spinta polemica dell'esegesi di Sa'adyah si manifesta in vari modi. Ad esempio, la sua insistenza sul carattere profetico, più che devozionale, del libro dei *Salmi* tende a contestare, in quanto innovazione inutile, l'abbandono della liturgia rabbinica da parte dei caraiti.

Sa'adyah e gli autori che ne continuarono l'opera nel secolo successivo, sotto il dominio islamico, videro assai offuscata la propria popolarità, vuoi perché scrivevano in arabo anziché in ebraico, vuoi a causa della loro prolissità, dall'affermazione di Avraham ibn Ezra. Di fatto, l'influenza che essi esercitarono era in gran parte dovuta alle citazioni dei loro passi da parte di Ibn Ezra. In questo gruppo troviamo commentatori come Shemu'el ben Ḥofni (morto nel 1013), Yehudah ibn Bal'am e Mosheh ha-Kohen ibn Giqatilla; grammatici come Yehudah ibn Hayyuj e Yonah ibn Jannaḥ; ed esegeti caraiti come Yefet ben 'Eli, che in generale ricevono un trattamento neutro da parte di Ibn Ezra, eccezion fatta per le discussioni che coinvolgono passi controversi di importanza cruciale come *Levitico* 23,15, che divise le opinioni di caraiti e rabbaniti.

Il peripatetico Ibn Ezra si occupò praticamente di tutta la Bibbia, spesso redigendo diversi commenti sullo stesso testo, non tutti pubblicati. Benché talvolta si inoltri in digressioni filosofiche (per es., *Ecclesiaste* 5 e 7), si dedica nondimeno alla semplice interpretazione dei testi in base ai dettami della grammatica. Esprime spesso scetticismo nei confronti dell'elaborazione midrashica delle parti narrative, per lo più commentando «se è una tradizione, dovremmo accettarla». In merito alle tematiche normative, concede credito alla legge orale soltanto nei casi in cui le nozioni in essa contenute siano plausibili al pari delle possibili alternative; in caso contrario, prende in considerazione la legge orale come una tradizione legale di tipo normativo che è stata associata al versetto.

L'esigenza di chiarezza esegetica spinse Ibn Ezra a criticare alcuni precedenti approcci al testo. Così rifiuta la visione di Ibn Jannaḥ secondo la quale lo stesso termine ebraico può assumere significati contrastanti, come pure la sua propensione alla trasposizione o alla sostituzione dei vocaboli presenti nei testi. Allo stesso modo non ravvisa la necessità di ricorrere all'elenco rabbinico dei *tiqqune soferim* (eufemistiche variazioni apportate a formule riferite a Dio). Non si preoccupa né delle varianti testuali, fintantoché il significato resta invariato (per esempio, considera le differenze esistenti tra *Esodo* 20 e *Deuteronomio* 4 insignificanti), né delle discordanze ortografiche.

Ibn Ezra è stato considerato un precursore della critica testuale che vide la luce con Baruch Spinoza (1632-1677). Alcuni oscuri passaggi dei suoi commenti (per es., a Gn 12,7 e Dt 1,2) fanno riferimento ad anacronismi presenti nella Torah che sono stati da allora interpretati come opera di una seconda mano successiva a Mosè (come fu suggerito per la prima volta da Yosef Bonfils nel XIV secolo) o come conseguenza della dimestichezza dei profeti con il futuro. Si è prestata attenzione anche a certi suoi oscuri accenni a proposito di un inquadramento storico posteriore all'esilio per *Isaia* 40-66.

Esegesi franco-tedesca. Il commento di Rashi (Shelomon ben Yiṣḥaq, 1040-1105) alla Torah è il più autorevole testo di esegesi ebraica. Combinando la sensibilità filologica con cospicue citazioni tratte dalla letteratura rabbinica, esso divenne, a livello popolare, quasi inscindibile dal testo biblico stesso; fino al XIX secolo non fu pubblicata edizione commentata di un libro del Pentateuco che non incorporasse anche il commento di Rashi. La popolarità di Rashi, così come il suo stile stringato, ispirarono centinaia di interpretazioni delle sue opere. Le più importanti tra queste (per es., Eliyyahu Mizraḥi e Yehudah Löw nel XVI secolo, David ha-Levi nel XVII e l'eclettico Shabbetai Bass) costituiscono ciascuna a modo suo un valido contributo all'esegesi biblica. La guida contemporanea del movimento hasidico Lubavitch, Menaḥem Mendel Schneersohn, ha destinato la parte principale della sua voluminosa produzione all'analisi delle sfumature nelle opere di Rashi.

Rashi distingue in più occasioni il significato letterale (*peshaṭ*) da quello omiletico (*derash*), identificando il suo metodo, nonostante un intenso uso dell'*aggadah*, con il primo (per es., commento a Gn 3,8). I suoi interpreti hanno in generale dedotto dalla sua scelta che tutti quei commenti non esplicitamente qualificati come midrashici (e talvolta persino questi) derivano da qual-

che peculiarità testuale che Rashi cerca di risolvere. La rielaborazione della tradizionale esegesi rabbinica e il distacco da essa si verificano nell'interpretazione di passi sia descrittivi che legali (in merito al secondo caso, cfr., per es., *Esodo* 23,2). Nella sua indagine filologica, Rashi è negativamente condizionato dalla sua dipendenza dai grammatici che scrivevano in ebraico (Menaḥem ben Saruq e Dunash ibn Labrat), poiché segue, ad esempio, la teoria delle radici biletterali, che fu in seguito soppiantata dall'idea di radice triletterale. Tra i predecessori di Rashi merita di essere ricordato anche Menaḥem ben Ḥelbo.

Tra i contemporanei e gli epigoni di Rashi, i più importanti sono Yosef Qara' e Shemu'el ben Meir (Rashbam). Quest'ultimo, che era nipote di Rashi, meditava sulle innovazioni introdotte nello studio del *peshaṭ* (cfr. la digressione di *Genesi* 37,2): le generazioni precedenti, nella loro devozione, si erano preoccupate dei precetti legali e morali delle Scritture, lasciando spazio alle «sempre nuove sfaccettature del *peshaṭ* che ogni giorno vengono individuate». Rashbam mostra maggior riluttanza a fondare la sua esegesi sulla tradizione rabbinica di quanto non facesse Rashi, ed è più propenso a cercare alternative interpretative per l'analisi dei passi a carattere legale (per es., la sua prefazione a *Esodo* 21). Così egli afferma che in *Genesi* 1,5 il giorno precede la notte per contrapporsi alla tradizione esegetica halakica.

Altri studiosi franco-tedeschi degni di nota sono Yosef Bekhor Shor, Eli'ezer di Beaugency e il fratello di Rashbam, Ya'aqov Tam (soprattutto per le sue notazioni grammaticali). Le loro opere furono messe in ombra da quelle di Rashi e non godettero di un'ampia diffusione. Sono state più spesso ripubblicate diverse raccolte di scritti esegetici tosafistici (per es., il *Da'at zeqenim*) che hanno carattere omiletico e fanno frequenti riferimenti ai commenti di Rashi. Degni di nota sono pure i molteplici commenti esegetici della Bibbia contenuti nelle *tosafot* al Talmud. Una significativa presenza di studi biblici si riscontra nella letteratura polemica ebraico-cristiana, di cui l'opera di autore anonimo *Sefer niṣṣaḥon yashan* è un esempio.

L'esegesi filosofica medievale. Gli interessi filosofici svolgono un ruolo importante nella produzione di Sa'adyah (che aderisce alla filosofia del *kalām*) e del neoplatonico Ibn Ezra. Il trattato etico di Baḥye ibn Paquda *I doveri del cuore* e il *Kuzari* di Yehudah ha-Lewi contengono anch'essi riflessioni inerenti agli studi biblici. Comunque l'approccio filosofico alle Scritture assume un ruolo di spicco soltanto con la *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204). La sua dottrina del linguaggio religioso spinge Maimonide a reinterpretare gli antropomorfismi e gli antropopatismi in maniera più rigorosa di quanto non facessero i suoi predecessori. Oltre che nelle sue interpretazioni di sezioni come *Genesi* 1, *Ezechiele* 1 e *Giobbe*, il suo interesse per le funzioni simboliche delle immagini bibliche si estrinseca in un'elaborata dottrina della profezia e in una tendenza all'interpretazione allegorica di diversi passi narrativi. Infine, le posizioni da lui assunte in merito alle «motivazioni dei comandamenti» sottolineano talvolta il significato letterale del testo a spese della applicazione normativa (per es., l'interpretazione letterale della «legge del taglione» in *Guida* 3,41), e più di una volta spiegano i comandamenti in una chiave utilitaristica attinente alla situazione storica di Israele ai tempi di Mosè (per es., si brucia l'incenso allo scopo di purificare il Tempio; molte prescrizioni sacrificali e agricole tendono ad annullare gli effetti delle pratiche idolatriche).

La rilevanza filosofica nei commenti biblici ebraici si sviluppò nel periodo tra il XIII e il XV secolo. Le idee di Maimonide pervasero i commenti alle opere dei profeti e ai *Salmi* scritti sia da David Qimḥi (noto come Radaq, inizio del XIII secolo) sia da Menaḥem Me'iri di Provenza (fine del XIII secolo). La sua terminologia e i suoi interessi influenzarono profondamente l'opera dell'antifilosofo Yiṣḥaq Arama (inizio del XV secolo) e il più ambivalente esegeta e commentatore della *Guida* Isaac Abravanel. Maimonide è oggetto di indagine anche da parte di Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman, Spagna del XIII secolo) e della tradizione esegetica che a lui fa capo. Il *Sefer ha-'iqqarim* (Libro dei princìpi) di Yosef Albo, che presenta le maggiori affinità dottrinali con le idee del maestro di Albo, Ḥasdai Crescas, accanito detrattore di Maimonide, merita una citazione per alcune sezioni omiletiche.

Il prolifico Yosef ibn Kaspi (Provenza e Spagna del XIV secolo) palesa un interesse di influenza maimonidea per l'allegorizzazione delle narrazioni profetiche (per es., Giona e la balena) unitamente a speculazioni oltremodo originali (per es., in merito alle differenze tra *Samuele*, *Re* e *Cronache*).

Levi ben Gershom (Gersonide, Provenza del XIV secolo), un importante filosofo ebreo, più coerentemente aristotelico di Maimonide, è anche un autorevole commentatore biblico. Limitando il peso della divina provvidenza, offre spiegazioni di carattere razionale per l'episodio in cui Giosuè ferma il sole e sostiene che non era la moglie di Lot, bensì Sodoma, ad essersi tramutata in una colonna di sale. Come Maimonide prima di lui, interpreta il *Cantico dei cantici* in chiave di allegoria di Dio e dell'anima individuale, e non, come teorizzavano Rashi e Ibn Ezra, di allegoria del rapporto tra Dio e il popolo ebraico. Seguendo Maimonide, spiega i discorsi di Giobbe e dei suoi amici come formulazioni di posizioni filosofiche sulla provvidenza. Gersonide al-

legò ai suoi commenti una serie di *to'aliyyot* («lezioni») tratte dalle Scritture.

Commenti eclettici: dal XIII al XV secolo. David Qimḥi concilia l'acume filologico-grammaticale con la dovizia di citazioni tratte dalla letteratura rabbinica, le trattazioni del Targum e delle sue varianti, la devozione per Maimonide e i riferimenti a Rashi, a Ibn Ezra, a Yosef Qimḥi, che era suo padre, e al fratello Mosheh (autore di un commento sullo stile di Ibn Ezra ai *Proverbi* e a *Esdra-Neemia*). Data la scarsità di commenti di Rashi ai libri profetici, non ci si deve meravigliare che Qimḥi sia probabilmente il più popolare esegeta medievale dei profeti. Egli si inoltra ripetutamente in una disputa polemica con il Cristianesimo, ad esempio, contro la lettura cristologica della profezia dell'Emmanuele (Is 7). Manifesta inoltre un profondo interesse per le varianti presenti nel testo masoretico generalmente accettato.

Nahmanide, come Rashi, è un grande studioso del Talmud che si è dedicato ad un commento della Torah; il suo prestigio nei secoli è superato solo dall'autorità di Rashi. Si occupa di filologia e di legge e commenta le questioni teologiche e i fattori psicologici. Essendosi recato in età avanzata nella Terra d'Israele, è in alcune occasioni in grado di tracciare un quadro della geografia e della realtà locale. Essendo un qabbalista, è il primo commentatore importante nelle cui opere siano usuali suggestioni qabbalistiche. Così, nel XIV secolo, sulla scia del pensiero di Maimonide e di Nahmanide, assistiamo alla nascita di una quadripartizione dell'interpretazione biblica – PaRDeS – in cui *remez* (l'allusione) e *sod* (le tematiche esoteriche) si affiancano ai familiari concetti di *peshaṭ* e *derash*. Nahmanide cita e discute frequentemente i commenti di Rashi, particolarmente nelle sezioni legali, più di rado Ibn Ezra, nei confronti del quale adotta un atteggiamento di «aperto rimprovero e amore riposto». Cita Maimonide, talvolta elogiando le sue idee, ma in merito ad alcune questioni cruciali lo critica aspramente, ad esempio, a proposito del significato del culto sacrificale (Lv 1,9) e del ruolo degli angeli nella profezia (Gn 18,1).

Nahmanide si serve anche dell'interpretazione tipologica per spiegare alcuni particolari apparentemente superflui all'interno del *Genesi*. Benché questo metodo interpretativo affondi le sue radici nel Midrash («le azioni dei padri sono dei segni per i figli»), tra i commentatori ebraici medievali non riscuote la popolarità che ottenne invece nell'ambito dell'esegesi cristiana. Alcuni dei commentatori spagnoli di una certa importanza che fiorirono nel XIV e XV secolo furono fortemente influenzati dal pensiero di Nahmanide. Baḥye ben Asher integra nei suoi scritti una parte più ampia di materiale omiletico e qabbalistico. L'opera di Ya'aqov ben Asher *Perush ha-ṭur ha-arokh* evita simili digressioni. Nissim di Gerona, la cui l'opera *12 Derashot* (Dodici omelie) e il cui commento a *Genesi* 1-23 sono talvolta critici nei confronti di Nahmanide, nondimeno rientra nella sua sfera d'influenza.

Isaac Abravanel (Spagna e Italia, morto nel 1508) rappresenta l'ultima fase della critica classica medievale. Caratterizzato da uno stile facondo, si avvale diffusamente dei lavori dei suoi predecessori, spaziando da un approccio di tipo filologico ad uno di tipo filosofico o omiletico. Il suo acume psicologico-politico è notevole: la sua filosofia, sebbene incline al fideismo, ha le sue radici in un profondo e appassionato apprezzamento della *Guida* di Maimonide; tuttavia l'originalità filologica non è una delle sue principali qualità. Le sue introduzioni ai testi biblici sono più elaborate di quelle dei suoi predecessori, e spesso dedicano meticolosa attenzione a dati come la paternità dell'opera e la sua provenienza; in questo atteggiamento si ravvisa la volontà di mettere in discussione le attribuzioni rabbiniche, ascrivendo per esempio il *Libro di Giosuè* a Samuele invece che a Giosuè stesso.

Abravanel si riallaccia anche a studiosi cristiani come Girolamo e Nicola di Lira. Il suo pietismo trova lampante espressione nella sua enfasi escatologica. In contrapposizione a Ibn Giqatilla, che interpretava molte profezie di redenzione come dei riferimenti al periodo del Secondo Tempio, e a Ibn Ezra, che assunse una posizione di compromesso, Abravanel si affanna a leggere tutte queste profezie in senso messianico ed è lesto a replicare alle interpretazioni cristologiche (per es., in merito a Is 7,34).

Dal XVI al XVIII secolo. I secoli successivi all'espulsione degli Ebrei dalla Spagna sono stati erroneamente intesi come un periodo di stasi degli studi biblici ebraici. Moshe Segal, nella sua rassegna degli studi biblici ebraici, include solo il *Meṣuddat David* e il *Meṣuddat Ṣion* (opera della famiglia Altschuler, Germania della fine del XVII secolo), una selezione in genere priva di originalità di scritti di Rashi, Ibn Ezra e Qimḥi che divenne un naturale complemento allo studio dei libri profetici e agiografici. In questo periodo l'esegesi ebraica, diversamente da quella di Rashi, Ibn Ezra, Maimonide e Qimḥi, non esercita alcuna influenza sulla cultura cristiana. Essa introduce innovazioni di poco conto, per quanto riguarda la filologia e la grammatica, rispetto alle conquiste scientifiche dei commentatori medievali (più specificamente del periodo compreso tra l'XI e il XIII secolo). Inoltre, la scarsa propensione all'elaborazione di valide alternative ai commentari delle epoche precedenti e alla tradizione rabbinica segna una virtuale battuta d'arresto delle innovazioni in merito alla lettura delle sezioni legali (a dispetto degli isolati esempi additati dagli studiosi contemporanei). Tipica di questa

trasformazione, che rispecchia il fallimento del tentativo, da parte dei principali talmudisti di quel periodo, di porre la Bibbia al centro dell'attenzione, è l'introduzione di Ibn Kaspi a *Esodo* 21, in cui Kaspi stesso riconosce la propria incompetenza e rimanda all'esegesi di Rashi per quanto riguarda le questioni legali.

Tuttavia, con buona pace di Segal, non si possono tacere diversi contributi di questo periodo. 'Ovadyah Sforno (Italia del XVI secolo), che scrive commenti alla Torah e ad altri testi biblici, sottolinea l'importanza sia dell'interpretazione letterale che di quella filosofica. Considera le narrazioni del *Genesi* una «copia carbone» tipologica della storia, sulla scia del pensiero di Nahmanide. Mostra un particolare interesse per la collocazione delle sezioni legali all'interno delle unità narrative (per es., le leggi pertinenti alla Terra d'Israele che seguono l'episodio delle spie, Nm 15). Altre figure importanti innestano generalmente i loro commenti in una cornice omiletica, non di rado caratterizzata da una certa propensione mistica. Il *Keli yaqar* di Efrayim di Luntshits, un predicatore polacco del XVI secolo, e l'*Or ha-ḥayyim* di Ḥayyim ibn Attar (Marocco del XVIII secolo), di orientamento mistico, sono stati conservati con cura in molte edizioni del *Miqra'ot gedolot*, il testo biblico canonico dei rabbini, dal momento che contengono passi estratti dai commenti del predicatore greco del XVI secolo Mosheh Alshekh. Le succitate opere trovano la loro continuazione nella letteratura omiletica del XIX e XX secolo, i cui esempi più rilevanti sono i classici lavori del movimento hasidico, come il *Toledot Ya'aqov Yosef* di Ya'aqov Yosef di Polonnoye e il *No'am Elimelekh* di Elimelekh di Lizhensk nel XVIII secolo e il *Sefat emet* (scritto da Alter di Gur) o lo *Shem mi-Shemu'el* (scritto da Shemu'el di Sochatchov) tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.

Si presti attenzione al fatto che questo periodo segna anche il fiorire dei più importanti commenti agli scritti di Rashi, che offrivano evidentemente un appoggio a quei rabbini interessati alla continuazione dei metodi di studio medievali.

Sviluppi tradizionali nel periodo moderno. A partire dalla fine del XVIII secolo si assiste ad un ritorno d'interesse, evidente in alcuni commenti della Torah, nei confronti dell'interazione tra esegesi rabbinica tradizionale ed esegesi non tradizionale. Questo ritorno potrebbe scaturire dall'accresciuta disponibilità dell'intero complesso dell'esegesi rabbinica (vale a dire *Sifra'*, *Mekhilta'*, *Sifre*, Talmud palestinese, e infine *Mekhilta' de Rabbi Shim'on* e *Sifre Zuṭa'*), che spostava l'attenzione su spiegazioni ermeneutiche differenti da quelle conservate nel Talmud babilonese. Quali che siano le sue origini, esso è chiaramente motivato dal desiderio di difendere l'autenticità della legge orale in contrapposizione ai suoi scettici detrattori («illuminati» o riformatori), mettendo in risalto la connessione fra «testo e tradizione» (titolo del commento *Ketav we-ha-qabbalah* scritto da Ya'aqov Mecklenberg nel XIX secolo).

Nell'ambito delle opere scritte da questi autori si possono riconoscere due tipologie distinte. Gli autori dell'Europa orientale, come Eliyyahu ben Shelomoh Zalman, noto come il gaon di Vilna (odierna Vilnius: morto nel 1796), Naftali Ṣevi Berlin (morto nel 1892) e Me'ir Simḥah di Dvinsk (odierna Daugavpils; morto nel 1926), spesso delineano una propria interpretazione originale. Gli autori più esposti ai summenzionati attacchi esterni, in Germania (Mecklenberg e Samson Raphael Hirsch) o in Romania (Malbim), sono invece restii a prospettare interpretazioni legali discordanti con la tradizione. Il trattamento riservato da Eliyyahu ben Shelomoh Zalman alla Bibbia è testimoniato dal suo commento ai *Proverbi* e a sezioni di altri libri, e da annotazioni ad altri testi ancora. Egli persegue un'integrazione di tutte le posizioni dello studio della Torah, dalla componente letterale a quella mistica. Questo atteggiamento implica una unificazione delle leggi scritte con quelle orali, e allo stesso tempo la consapevolezza delle differenze esistenti tra loro. Per chiarire quest'ultima asserzione si può fare riferimento al suo commento a *Levitico* 16, in cui egli rileva due livelli: 1-28 (incentrato sulla figura di Aronne e privo di accenni al giorno dell'espiazione) e 29-34 (riferito al sommo sacerdote con specifici riferimenti al giorno dell'espiazione). Entrambi, ovviamente, alludono a Mosè: il primo livello delinea il sacerdozio di Aronne; il secondo descrive il periodo successivo alla sua morte. Al pari dei suoi successori dell'Europa orientale, Eliyyahu interpreta molti versetti come allusioni al valore dello studio della Torah.

Berlin, nel suo *Ha'ameq davar* alla Torah come pure nei suoi commenti ai *midrashim* halakici e al *She'ltot* di Aḥa'i Gaon (VIII secolo), seguita ad applicare sia l'unificazione che la differenziazione di *peshaṭ* e *derash*. Il suo studio sulle sezioni narrative si distingue per acume psicologico accentuato più che attenuato dall'attendibilità che egli attribuisce alla tipologia qabbalistica che identifica i patriarchi con particolari *sefirot*. Il *Meshekh ḥokhmah* di Me'ir Simḥah è apprezzato sia per le sue penetranti sezioni omiletiche che per i suoi commenti relativi, e alternativi, alla tradizione rabbinica classica.

Connesse con questi sviluppi sono opere come la *Torah temimah* di Barukh Epstein, un'antologia di materiale rabbinico con note eclettiche (1903), e la *Torah shelemah* di Menaḥem Mendel Kasher, un'opera enciclopedica massicciamente annotata dalle analoghe caratteristiche. Si devono inoltre registrare la sunnominata esegesi hasidica e la letteratura omiletica elaborata

dal movimento Musar (per es., l'*Or ha-ṣafun* di Natan Finkel), che in generale interpretano i testi alla luce del Midrash per ricavarne una lettura che esprima rigorosi princìpi morali. Esiste anche una letteratura paraesegetica che vede il testo come l'opportunità per un'analisi halakica (per es., il *Bet ha-Levi* dello studioso del XIX secolo Yosef Dov Soloveichik; lo *Ṣafenat pa'aneaḥ* del commentatore dei primi anni del XX secolo Yosef Rosin). Samson Raphael Hirsch, che come rabbino di Francoforte si oppose alla riforma, nei suoi commenti in tedesco alla Torah e ai *Salmi* sosteneva che la legge scritta era dipendente dalla legge orale, così come una sequenza di annotazioni è subordinata alla lettura. L'ermeneutica rabbinica si concreta quindi meno in termini di corretta lezione filologica che di accesso a una chiave di lettura. Nel tentativo di interpretare il testo, che si trattasse di una sezione narrativa o legale, e di avvalorare la tradizione in quest'ultimo caso, Hirsch fece ricorso a un metodo etimologico peculiare (utilizzato in alcune occasioni anche da Mecklenberg), in base al quale le consonanti foneticamente simili vengono scambiate per risalire al significato «essenziale» della parola. Hirsch criticava aspramente l'approccio di Maimonide alle «motivazioni dei comandamenti». Al contrario egli elaborò un sistema di interpretazione simbolica secondo cui, ad esempio, la metà superiore dell'altare rappresenta la natura superiore dell'uomo, mentre la metà inferiore simboleggia gli aspetti inferiori della natura umana. La spiegazione razionale di Hirsch, diversamente dalle interpretazioni dominanti nella letteratura medievale, cercava di illustrare non solo gli intendimenti generali delle leggi, ma anche le loro particolari caratteristiche, comprese quelle attinte dall'interpretazione rabbinica.

In contrapposizione a Hirsch, Malbim riconosceva nell'ermeneutica rabbinica la legittima grammatica dell'ebraico biblico. Sulle basi della presunta perfezione dell'ebraico biblico egli conclude che la Bibbia non contiene ridondanze di stile o linguaggio: ogni apparente ridondanza deve essere chiarita. In questo modo, Malbim (sulla scorta di Eliyyahu ben Shelomoh Zalman e di altri commentatori) individua molte sottili distinzioni tra i sinonimi nell'ambito dei parallelismi biblici, rifiutando l'approccio di Qimḥi e delle *Meṣuddot* secondo il quale «il contenuto è ripetuto in altri termini». L'identificazione da parte di Malbim dell'esegesi rabbinica con la filologia si configura nel suo commento alla legge biblica, dove il suo commento indipendente diviene invece un commento al *corpus* dei *midrashim* halakici, dal momento che quest'ultimo prospetta il significato letterale delle Scritture.

Esemplificativo delle differenze tra Malbim e alcuni dei suoi più autorevoli predecessori medievali è l'atteggiamento da lui osservato nei confronti del *qere* (lettura) e del *ketiv* (testo scritto). Ibn Ezra aveva giudicato il *qere* istruttivo nella ricerca di una chiave di lettura per il *ketiv*. Qimḥi aveva argomentato che il binomio *qere/ketiv* nei libri profetici rifletteva in generale tradizioni testuali alternative, entrambe conservate dai redattori («gli uomini della grande assemblea») per togliere ogni dubbio. Abravanel era arrivato ad ipotizzare che l'eccessiva presenza di *qere/ketiv* in *Geremia* fosse dovuta a lacune ortografiche di quel profeta. Per Malbim, tuttavia, sia *qere* che *ketiv* sono stabiliti dalla volontà divina e come tali devono essere interpretati.

Sia Hirsch che Malbim avevano una padronanza della critica biblica sufficiente ad accostarsi, attraverso l'analisi letteraria, a problematiche come i doppioni presenti nelle sezioni narrative della Bibbia. Entrambi sono tuttavia all'oscuro delle indicazioni offerte dalla semitistica comparata o dalle conoscenze riguardanti il Vicino Oriente antico. David Ṣevi Hoffmann (morto nel 1922), l'ultimo grande esegeta biblico tradizionale dell'Europa occidentale, aveva una visione completa degli studi biblici contemporanei e delle discipline ad essi correlate. Nei suoi commenti in tedesco a *Levitico*, *Deuteronomio* e *Genesi* e in *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese* riordinò le sue argomentazioni contro la datazione della Torah in un'epoca diversa da quella di Mosè. Essendo un'autorità affermata nel campo degli studi talmudici, concentrò i suoi sforzi sulla legge biblica, adoperandosi per dimostrare che le leggi ascritte alle fonti P e D potevano essere meglio comprese nel contesto dell'esperienza affrontata dal popolo d'Israele nel deserto, nell'ordine esposto nella Torah, e che queste leggi erano in vigore nella loro forma attuale già all'epoca del Primo Tempio.

L'Illuminismo e le sue conseguenze. La seconda metà del XVIII secolo è caratterizzata anche dall'ingresso dell'esegesi ebraica nell'ambiente culturale europeo. Il padre fondatore dell'Illuminismo ebraico fu Mosè Mendelssohn (morto nel 1786), la cui elegante traduzione in tedesco della Torah fu la prima realizzata da mani ebraiche; la traduzione era accompagnata da un commento (il *Bi'ur*) redatto da Mendelssohn e dai suoi colleghi. Questo commento si muove nel solco dell'esegesi classica medievale, ma ha un'impostazione abbastanza conservatrice nell'accettare la tradizione rabbinica in merito alle sezioni legali; dedica anche una certa attenzione alle caratteristiche estetiche del testo. Il fatto che il *Bi'ur* sia stato messo al bando da diversi circoli ortodossi ha poco a che fare con il suo contenuto.

Studiosi del XIX secolo come l'italiano Shemu'el David Luzzatto (morto nel 1865) accoglievano le istanze degli studi biblici contemporanei – fino ad un certo punto – riluttanti com'erano ad applicare i risultati del-

la critica al testo della Torah. Luzzatto era incline a proporre emendamenti eccetto che per la Torah. Si oppose energicamente alla tesi di un'attribuzione successiva all'esilio per *Isaia* 40-66 sulla base di elementi interni, non meramente teologici (benché, all'alba del nuovo secolo, il collega ortodosso di Hoffmann, Jakob Barth, abbia riscontrato conferme interne al testo per una datazione più tarda). L'opposizione all'ipotesi documentaria perdurò, al di fuori dei circoli ortodossi, fino al XX secolo. Il rabbino liberale tedesco Benno Jacob insisteva sull'integrità letteraria della Torah e rifiutava gli emendamenti testuali. Le annotazioni alla popolare traduzione inglese del Pentateuco del rabbino capo britannico Joseph Hertz contengono un vivace attacco alla critica testuale. Umberto Cassuto e Moshe Segal, entrambi docenti all'Università ebraica di Gerusalemme, respingevano l'ipotesi documentaria senza accogliere le istanze ortodosse: Cassuto sosteneva l'ipotesi di una trascrizione, successiva all'epoca di Mosè, delle tradizioni orali, mentre Segal individuava una significativa quantità di interpolazioni. Le loro posizioni sono state portate avanti dal loro allievo più conservatore, Y.M. Grintz. Queste linee di pensiero conservano una certa attrattiva ed influenza sugli studiosi ebrei della Bibbia.

Correnti contemporanee. Anche gli studi contemporanei sono stati influenzati da apporti filosofici e letterari. L'insistenza di Yeḥezkel Kaufmann nel proclamare il totale successo del monoteismo biblico ha valore di tesi tanto teologica quanto storica. La sensibilità letteraria che caratterizzava le traduzioni tedesche di Martin Buber e di Franz Rosenzweig, in particolare il concetto di *Leitworten*, nonché gli studi biblici dello stesso Buber hanno esercitato una notevole influenza, al pari del metodo di «interpretazione totale» di Me'ir Weiss. I tempi non sono ancora maturi per valutare l'impatto dell'opera di Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*, degli studi teologici di André Neher o delle omelie esistenziali di Joseph B. Soloveitchik (per lo più non ancora pubblicate).

Nell'ultima generazione si è assistito a un ritorno d'interesse, da parte degli studiosi biblici ebrei, nei confronti dell'esegesi tradizionale. Gli insegnamenti e gli scritti di Nehama Leibowitz hanno richiamato l'attenzione sul *corpus* tradizionale al di fuori della cerchia ortodossa. Questo sviluppo ha ulteriormente favorito un incremento degli studi teologici e letterari. Non ci si deve sorprendere che studiosi come Moshe Greenberg e Uriel Simon combinino, come Segal prima di loro, l'analisi del testo biblico con l'indagine sulla storia dell'esegesi. In questo modo, l'interesse per l'aspetto letterario e, in grado minore, teologico e la significativa importanza attribuita all'esegesi ebraica hanno dato vita ad un indirizzo di studi che trascende, in un certo senso, il divario tra ortodossi e non ortodossi in termini di fede.

Nell'ambito dell'odierna comunità ortodossa, si devono sottolineare due sviluppi. Nella collana *Da'at miqra'* (che non include la Torah) è racchiuso un commento abbastanza popolare che inserisce i risultati delle ricerche moderne nella cornice degli studi tradizionali. Nell'opera alquanto singolare di Mordecai Breuer si afferma che la Torah, da un punto di vista umano, si esprime tramite più voci i cui rapporti reciproci devono essere chiariti, secondo le linee di pensiero di Hoffmann. Breuer si dedica anche all'analisi delle varianti testuali con l'obiettivo di cogliere il significato del testo canonizzato.

BIBLIOGRAFIA

Benché alcuni testi esegetici moderni, come i commenti in tedesco di Samson Raphael Hirsch e di David Hoffmann, siano stati pubblicati in lingue occidentali, la maggior parte della letteratura primaria è redatta in ebraico. Tuttavia diverse fonti primarie sono disponibili in traduzione inglese. Una traduzione annotata e lievemente ingentilita del commento di Rashi al Pentateuco è stata realizzata da M. Rosenbaum e A.M. Silbermann, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, I-V, New York 1934. Il testo di C.B. Chavel, *Ramban (Nachmanides). Commentary on the Torah*, I-V, New York 1971-1976, è una traduzione completa e annotata del commento di Nahmanide al Pentateuco.

Si vedano inoltre A. Sperber (cur.), *The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden 1992; Chiara Bedini e A. Bigarelli (curr.), *Il viaggio di Giona. Targum, Midrash, commento di Rashi*, Roma 1999; M. Idel e M. Perani, *Nahmanide esegeta e cabbalista*, Firenze 1998.

Tra le opere di esegeti biblici medievali tradotte in inglese troviamo il commento di Avraham ibn Ezra a *Isaia* (cfr. M. Friedländer [trad.], *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, London 1873, I); il commento allo stesso libro di David Qimḥi (cfr. L. Finkelstein [trad.], *The Commentary of David Qimḥi on Isaiah*, 1926, rist. New York 1966), come pure il suo lavoro su *Osea* (cfr. H. Cohen [trad.], *The Commentary of Rabbi David Qimḥi on Hosea*, 1929, rist. New York 1965) e su *Salmi* capp. 120-150 (cfr. J. Baker ed E.W. Nicholson [tradd.], *The Commentary of Rabbi David Qimḥi on Psalms CXX-CL*, Cambridge 1973); e il commento a *Giobbe* di Levi ben Gershom (cfr. A.L. Lassen [trad.], *Commentary of Levi ben Gerson on the Book of Job*, New York 1946).

Un elenco completo di tutte le edizioni di opere esegetiche redatte prima del 1540 si può trovare in M. Kasher e J.B. Mandelbaum, *Sare ha-elef*, I-II, 1959, Jerusalem 1978 (2ª ed.). Gli studi di N. Leibowitz su ciascun libro del Pentateuco sono stati tradotti in inglese e organizzati in sei volumi da A. Newman [*Studies in Bamidbar (Numbers)*, Jerusalem 1980; *Studies in Bereshit (Genesis)*, Jerusalem 1981; *Studies in Devarim (Deuteronomy)*, I-II, Jerusalem 1980; *Studies in Vayikra (Leviticus)*, Jerusalem 1980; *Studies in Shemot (Exodus)*, Jerusalem 1981], e offrono un'eccellente guida all'esegesi tradizionale ebraica. Il testo di M.

Greenberg, *Understanding Exodus*, New York 1969, incorpora un generoso quantitativo di esegesi tradizionale.

M. Segal, *Parshanut ha-miqra'*, Jerusalem 1971 (2ª ed.), è un'eccellente disamina dell'esegesi ebraica. E.Z. Melamed, *Mefarshe ha-miqra'*, I-II, Jerusalem 1975, tratta nei dettagli Rashi, Shemu'el ben Me'ir, Ibn Ezra, Qimḥi, Nahmanide e l'esegesi del Targum rabbinico.

Alcuni aspetti dell'esegesi da Sa'adyah a Ibn Ezra sono affrontati in U. Simon, *Arba' gishot le-sefer Tehillim*, Ramat Gan/Israele 1982. L'esegesi degli studiosi ebraici franco-tedeschi medievali è descritta da S. Poznański nella sua edizione dell'opera di Eli'zer di Beaugency, *Perush Yeḥezqe'l we-Tere 'Asar*, Warszawa 1909.

Una ricca bibliografia della letteratura recente è contenuta nell'ampia voce sull'esegesi biblica in *Entsiqeloppedyah miqra'it*, Jerusalem 1982, VIII, pp. 649-737.

Si veda infine J.J. Petuchowki, *Wie unsere Meister die Schrift erklären*, Freiburg-Basel-Wien 1982 (trad. it. *Come i maestri spiegano la Scrittura*, Brescia 1984).

SHALOM CARMY

ESILIO. Spesso dettato da ragioni storiche, il concetto di esilio compare in numerose tradizioni religiose come simbolo di separazione, di alienazione e di ciò che è irredento.

Nell'Ebraismo. Con l'invasione babilonese di Giuda e la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 587/6 a.C., il concetto di esilio (ebr. *golah* o *galut*) espresse sia una realtà storica che una percezione di tutta la comunità. Costretti all'esilio in Babilonia, i membri delle classi più elevate si trovarono sradicati dalla loro patria nazionale e spirituale. Letteralmente, poi, con il termine *esilio* si descrisse la dispersione forzata del popolo ebraico e la sua sottomissione ad una dominazione straniera. Anche se, secondo la tradizione ebraica (Ger 29,10), l'esilio babilonese durò soltanto settant'anni, la distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C. e il trionfo di Roma causarono uno sradicamento nazionale che durò quasi duemila anni. Storicamente si può perciò affermare che l'esilio del popolo ebraico dalla Palestina cominciò nel VI secolo a.C. e finì nel 1948 con la fondazione dello Stato di Israele e la restaurazione dell'indipendenza politica ebraica.

Metaforicamente, comunque, il termine *esilio* fu usato, e lo è ancora, come simbolo di alienazione che esprime la separazione degli Ebrei dalla Terra di Israele, dalla Torah, i cui insegnamenti regolano la vita secondo il volere di Dio, da Dio stesso, dai non ebrei e dal mondo non ebraico in generale.

Per i profeti biblici l'esilio fu il simbolo della punizione divina. Come indica Isaia (44,9-20), adorando altre divinità il popolo di Israele rivelò una mancanza di fedeltà a Dio e al patto che Dio aveva stabilito con lui. La punizione, allora, fu la distruzione del suo centro spirituale, Gerusalemme, e del Tempio in cui venivano offerti i sacrifici; la punizione fu anche l'allontanamento forzato di tante persone dal paese che era stato loro promesso. Allo stesso tempo l'esilio divenne il simbolo del giudizio. Coloro che rimanevano religiosamente fedeli, diventando, secondo le parole di Isaia, «i servi sofferenti» di Dio (43,10), avrebbero raccolto le ricompense della rettitudine e sarebbero stati infine redenti.

Secondo il profeta Ezechiele (14,3ss.; 21,31ss.) l'esilio era una prova tramite la quale Dio verificava la fedeltà del suo popolo a Lui ed ai suoi insegnamenti. Esso fu anche il simbolo dell'elezione di Israele: i Babilonesi, e più tardi i Romani e tutti coloro sotto il cui dominio il popolo ebraico fu sottomesso, agirono come strumenti del progetto divino tramite il quale, come scrive Isaia, «il resto» (Is 37,31ss.) fedele a Dio sarebbe stato redento. L'esilio divenne così la metafora della separazione non solo da Dio, ma anche dalla rettitudine. Come tale fu associato a un'era premessianica, preredentrice. In esilio, come sostiene John Bright (1981), l'uomo doveva purificarsi dal peccato per prepararsi al futuro. Il «ritornare», cioè il ricordare che Dio, il creatore del mondo, aveva scelto Israele perché fosse il suo popolo e perché obbedisse ai suoi comandamenti, era dunque un modo per uscire dall'esilio, sia storicamente che spiritualmente. A livello storico, il popolo ebraico sarebbe stato ricondotto alla Terra di Israele, dove il Tempio sarebbe stato ricostruito e l'indipendenza politica restaurata, mentre a livello spirituale, come scrive Isaia (51,6), il giusto avrebbe ottenuto la salvezza eterna.

Per tutto il Medioevo il concetto di esilio fornì un significato teologico alla continua oppressione politica, sociale ed economica del popolo ebraico. Il filosofo del X secolo Sa'adyah Gaon, nel suo *Libro delle credenze e delle opinioni*, enfatizzò l'importanza dell'esilio come prova e come mezzo di purificazione, mentre, secondo un suo contemporaneo anonimo, l'esilio, come dono divino e «benedizione di Abramo», era il segno dell'elezione di Israele. Qui l'esilio non era considerato una punizione per il peccato, ma una opportunità data da Dio affinché i suoi insegnamenti fossero diffusi in tutta l'umanità.

Per molti mistici medievali ebrei l'esilio assunse un ulteriore significato, quale metafora che descriveva a livello divino ciò che storicamente era accaduto al popolo ebraico. Nel XIII secolo, ad esempio, nello *Zohar*, si trova l'affermazione secondo cui, con la distruzione del Secondo Tempio, andarono in esilio sia il popolo ebraico che la decima emanazione di Dio, identificata come *shekhinah* (la presenza visibile di Dio nel mondo). In questo modo la separazione del popolo di Israele dalla

Terra di Israele si rispecchiò nell'alienazione di Dio da una parte di se stesso. Questa idea è reiterata ed ampliata negli scritti del mistico del XVI secolo Isaac Luria, in cui l'esilio della *shekhinah* riflette l'esilio o la «caduta» di tutta l'umanità nel regno delle potenze demoniache. [Vedi *SHEKHINAH*].

Infine, a livello psicologico, il concetto di esilio servì a rinforzare l'autocoscienza nazionale in un popolo che non condivideva più una cultura, una lingua o una terra comuni. L'esclusione dalla società non ebraica, unita alla liturgia e al calendario ebraici che consolidavano la nozione della Palestina come patria, sottolinearono la natura estranea dell'ebreo nel mondo non ebraico. Dopo il XVII secolo, quando l'emancipazione europea offrì a un numero crescente di Ebrei l'opportunità di partecipare in modo più completo alla società non ebraica, molti cominciarono a sentire che la Diaspora non doveva essere necessariamente equiparata all'esilio. Questo si nota molto chiaramente negli scritti dei riformatori religiosi del XIX secolo i quali, sostenendo che gli Ebrei erano membri di una comunità religiosa ma non di una nazione specifica, affermavano che era possibile per loro considerare come patria qualsiasi nazione.

A partire dal 1948 si discute la questione se gli Ebrei che hanno scelto di vivere al di fuori dello Stato di Israele storicamente siano ancora in esilio. Tuttavia si può affermare, come fa Arthur Hertzberg in *Being Jewish in America* (New York 1975), che a livello psicologico il concetto di esilio rimane un simbolo irresistibile. Hertzberg sostiene che persino in America, dove gli Ebrei hanno trovato libertà e un'accoglienza favorevole, l'ebreo continua ad essere uno straniero. Come una specie di autoidentificazione imposta esternamente ed interiormente, l'esilio riflette la convinzione di molti Ebrei che la Diaspora non può mai veramente essere considerata la «patria».

Nel Cristianesimo. La metafora dell'esilio compare nel Cristianesimo in due modi distinti: 1) come espressione delle condizioni storiche e spirituali in cui era vissuto il popolo ebraico dalla caduta del Secondo Tempio, e 2) come descrizione della vita in questo mondo in quanto opposta alla vita nel regno dei cieli.

Come i loro contemporanei ebrei, i Padri della Chiesa primitiva diedero un significato teologico alla distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. Essi sostennero che la sua distruzione non era stata causata dal peccato in generale, ma da un peccato particolare, il rifiuto di riconoscere Gesù come l'atteso Messia da parte della maggioranza della comunità ebraica della Palestina. Per questo motivo l'esilio storico del popolo ebraico era considerato il segno dell'esilio spirituale – o dell'alienazione – degli Ebrei da Dio. «Ritornare» nel significato cristiano significò non solo il pentimento, ma anche il riconoscimento di Gesù come il Salvatore.

Nel Nuovo Testamento, nel *Vangelo di Giovanni*, è presente quella che di solito viene considerata una comprensione più gnostica del termine esilio. Gesù qui identifica se stesso come colui che «non è del mondo». Coloro che sono «del mondo», dice Gesù (Gv 17,16), sono coloro che non hanno riconosciuto che egli è il Cristo (Messia), mandato dal Padre, unico vero Dio, per salvare il suo popolo. Essere «non del mondo», continua Gesù, significa essere con Dio nel suo regno spirituale, e ciò è possibile persino prima della morte. L'esilio funge qui come metafora individuale, piuttosto che collettiva, di separazione o alienazione da Dio. Non sorprendentemente, la comprensione di Giovanni del «ritorno», che ha le sue radici in una dichiarazione individuale di fede, assume una natura personale.

Nello Gnosticismo. Il concetto di esilio occupa un ruolo centrale in numerosi testi gnostici antichi. Posto all'interno di una struttura dualistica di spirito contro materia, di luce contro tenebra, di bene contro male, l'esilio funge di nuovo come simbolo di alienazione. Qui, comunque, non è un popolo particolare, e neppure il non credente a sperimentare l'esilio, bensì l'anima umana. Appartenente al regno spirituale della luce, ma intrappolata nel mondo della materia o della tenebra, dipende dalla «conoscenza salvifica» dello gnostico per cominciare il viaggio verso casa.

Il *Libro apocrifo di Giovanni*, scritto probabilmente nel tardo II secolo d.C., il *Vangelo di Tommaso* del III secolo e la *Pistis Sophia* del IV secolo sono alcuni tra i numerosi testi gnostici cristiani che dipingono Gesù come colui che è stato mandato sulla terra per insegnare agli altri uomini questa conoscenza salvifica. Ricordando a coloro che lo ascoltano la loro origine celeste, egli dice loro che l'anima può essere liberata solo attraverso questa visione o *gnosis*. Essere in esilio significa essere non redenti, ignorare le proprie origini e la natura dell'anima umana. In questi e in altri testi la conoscenza diventa così la chiave necessaria per la salvezza.

Ma avendo raggiunto questa conoscenza, lo gnostico non può fare a meno di sperimentare la vita in questo mondo come «estranea». Hans Jonas (1963) sostiene che tale esperienza serve come simbolo fondamentale non solo dello Gnosticismo cristiano, ma anche di altre forme di Gnosticismo. La vita in questo mondo è raffigurata come una discesa nelle tenebre e nella cattività, una vita d'esilio per la quale, come sostengono i mandei, l'unico «giorno di fuga» è la morte. Come una metafora, allora, l'esilio assume un significato personale piuttosto che comunitario, poiché riflette l'esperienza dello gnostico che, straniero e in rivolta contro il cosmo, aspira a ritornare nella propria patria.

Tra gli Ismaeliti, un movimento islamico della Shīʿah radicale fondato nel tardo III secolo dell'Egira (IX secolo d.C.), si ritrova il concetto di esilio come simbolo centrale di alienazione. Qui, è l'imam che conduce lo gnostico lontano dal mondo delle tenebre. Possedendo la conoscenza esoterica della vera nascita spirituale dell'anima, l'imam offre questa conoscenza al suo discepolo come una «rivelazione redentrice». Avendo ottenuto questa rivelazione, il discepolo è liberato dall'esilio e rinasce come un «essere di luce».

La Ishrāqīyah. Rivelando le influenze dello Zoroastrismo, dello Gnosticismo, del misticismo persiano e del neoplatonismo, la filosofia dell'illuminazione del pensatore del XII secolo Shihābal-dīn Yaḥyā Suhrawardī usa l'esilio come simbolo dell'ignoranza della propria vera natura spirituale e della realtà in generale. La «patria», nella scuola Ishrāqī, viene identificata metaforicamente con il mondo della luce, mentre l'esilio è descritto come l'essere intrappolati nel regno delle tenebre. Per mettersi in viaggio verso la patria, gli Ishrāqīyūn hanno bisogno di andare al di là della ricerca razionale, fino al mondo imaginale e all'illuminazione (*ishrāq*). Solo allora le anime della Ishrāqīyah possono raggiungere l'unione mistica con la profonda presenza divina, sperimentando una separazione estatica dal corpo fisico e un'anticipazione della morte. Uscire dall'esilio significa vincere la separazione dell'anima dal divino e infiammarsi con ciò che Henry Corbin (1971) chiama il «fuoco divino».

La comprensione dell'esilio di Suhrawardī viene pienamente sviluppata nel suo *Racconto dell'esilio occidentale*, un'autobiografia spirituale che descrive le lotte dell'«uomo di luce» per liberare se stesso dalle tenebre. Associando l'ignoranza con l'occidente e l'illuminazione con l'oriente, Suhrawardī comincia il suo racconto con l'esilio dell'anima nella città occidentale di Kairouan. Dimenticando le proprie origini e infine preso prigioniero, l'«uomo di luce» giunge lentamente alla coscienza della sua vera identità, e inizia così il lungo viaggio verso casa. Anche se costretto sulle prime a tornare in occidente, egli è finalmente reso libero. Spogliata dalle «catene della materia», la sua anima viene posseduta da un angelo che l'aiuta a ritornare alla sua condizione celeste. Cominciando così l'ascesa celeste, essa lascia per sempre il mondo dell'esilio.

[Vedi anche *GNOSTICISMO*, vol. 11; *ISHRĀQĪYAH*, vol. 8; e *ANIMA*].

BIBLIOGRAFIA

Possiamo trovare eccellenti riassunti riguardanti il primo sviluppo storico del concetto di esilio nell'Ebraismo in J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'antico Israele*, Roma 2002), e nel saggio di W.F. Albright, *The Biblical Period*, in L. Finkelstein (cur.), *The Jews*, Philadelphia 1949, I, pp. 3-69.

Per un approfondimento sul significato di questo concetto nel misticismo medievale ebraico, cfr. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, New York 1961, specialmente le lezioni due, sei e sette (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986). Infine, in M.A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit 1967, troviamo una presentazione della relazione tra l'emancipazione europea e la posteriore rivalutazione ebraica dell'esilio quale importante simbolo teologico.

Il miglior studio sull'esilio come metafora nello Gnosticismo cristiano ed ellenistico rimane quello di H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963 (2ª ed. riv.) (trad. it. *Lo gnosticismo*, Torino 1975). Per un confronto tra queste idee e quelle presenti nel Vangelo di Giovanni, cfr. J.M. Robinson, *Gnosticism and the New Testament*, in Barbara Aland (cur.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, pp. 125-57. B. Lewis, *The Origins of Ismāʿīlism*, 1940, New York 1975, ci presenta una buona analisi del concetto di esilio tra gli Ismaeliti, mentre i lavori di H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris 1971, II, e *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris 1961 (trad. it. *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano 1986) presentano l'esilio come metafora nella teosofia della luce di Suhrawardī.

ELLEN M. UMANSKY

ESPIAZIONE (Concezioni ebraiche). Le concezioni ebraiche di espiazione sono costituite da numerosi elementi che riflettono la pluralità delle connotazioni del termine ebraico *kipper* («fare espiazione»). Etimologicamente il termine biblico può significare: 1) «nascondere» (Es 25,17; Lv 16,2); 2) «purificare» o «togliere» (Is 27,9; Ger 18,23); 3) «riscattare» (Es 30,12; Nm 35,31-32). In modo corrispondente l'espiazione può rappresentare: 1) il processo che nasconde i peccati per prevenire la punizione; 2) una forma di catarsi che decontamina gli individui dalle impurità indotte dal comportamento peccaminoso; 3) un complesso di atti espiatori o propiziatori aventi come fine l'allontanamento della collera divina e la riconciliazione, ripristinando lo squilibrio causato dalle offese contro la divinità.

Anche se il termine *kipper* è impiegato nella Torah (Pentateuco) con riferimenti alla rimozione dell'impurità rituale, non vi è alcuna traccia che i riti stessi siano provvisti di potere magico. I risultati desiderati di espiazione o purificazione non sono visti come l'effetto causato dall'attuazione dei riti. L'espiazione può essere donata solo da Dio e non è l'effetto diretto di una qualsiasi azione umana (cfr., per es., Lv 16,30).

La confessione è specificamente imposta dalla Torah in connessione ai riti espiatori attuati dal sommo sacerdote nel Giorno dell'Espiazione e al sacrificio chiamato

asham (oblazione di colpa). Il Giudaismo rabbinico interpreta quest'ultimo obbligo come paradigmatico per tutti i tipi di sacrifici offerti con l'intento di ottenere la remissione o l'espiazione dei peccati. Senza essere preceduto dalla confessione, ogni *ḥaṭ'at* (offerta del peccato) o *asham* sarebbe stigmatizzato come «un sacrificio del malvagio che è un abominio» (T.B., *Shav.* 12b). [Per un ulteriore approfondimento sull'espiazione tramite sacrificio, vedi *TEMPIO BIBLICO*].

Pentimento. Anche se la Torah fa riferimento solo alla confessione, i rabbini della Mishnah, del Talmud e del Midrash citano numerosi versetti biblici dal resto della Bibbia ebraica per interpretare quest'obbligo formale in un senso molto più ampio. L'atto della confessione è interpretato come la verbalizzazione di un processo interiore di *teshuvah*, l'atto di «svolta» che comprende non solo il rimorso, ma anche lo sforzo sincero di fare riparazione e la risoluzione a migliorare. La vera possibilità della *teshuvah* come ricreazione del sé presuppone la libertà della volontà. Per l'Ebraismo gli esseri umani hanno la capacità di sciogliersi dal nesso causale e di determinare liberamente la loro condotta.

Nonostante l'enfasi sulla *teshuvah*, cioè la trasformazione psicologica del sé forgiata dallo sforzo umano, una componente essenziale della visione tradizionale è il concetto della necessità della misericordia divina per risanare o redimere l'uomo dalle terribili conseguenze del peccato. Poiché ogni trasgressione di un comandamento divino, con i peccati di omissione o di commissione, costituisce un'offesa a Dio e danneggia la relazione dell'individuo con il Creatore, è necessaria la grazia divina per ottenere l'espiazione completa. È per questa ragione che le preghiere di espiazione sono parte integrante del processo di *teshuvah*. Vi sono, comunque, peccati di tale gravità che la *teshuvah* da sola non può rimuovere completamente le macchie della colpa. Secondo la formulazione classica del tannaita Rabbi Yishma'el del II secolo:

> Colui che ha trasgredito un comandamento positivo e si è pentito, è perdonato prima che si muova dal suo posto: come è detto, «ritornate, figli traviati» [Ger 3,14]. Per colui che ha trasgredito un comandamento negativo e si è pentito, il pentimento semplicemente sospende [la punizione] e solo il Giorno dell'Espiazione assicura l'espiazione. Come è detto: «poiché in quel giorno si compirà il rito espiatorio per voi... da tutti i vostri peccati» [Lv 16,30]. Per colui che ha violato una legge punibile con la pena capitale e si pente, il pentimento e il Giorno dell'Espiazione sospendono la punizione e solo la sofferenza completerà l'espiazione, come è detto: «punirò con la verga il loro peccato e con i flagelli la loro colpa» [Sal 89,33]. Ma per colui che si è reso colpevole della profanazione del nome divino, il pentimento non è capace di sospendere la punizione, il Giorno dell'Espiazione non può assicurare l'espiazione, e la sofferenza non può completarla, ma tutti insieme sospendono la punizione e solo la morte completerà l'espiazione, come è detto: «Ma il Signore degli eserciti si è rivelato ai miei orecchi: "Certo non sarà espiato questo vostro peccato, finché non sarete morti"» [Is 22,14].
>
> (T.B., *Yoma'* 86a).

Espiazione e grazia. Il principio rabbinico secondo cui «i morti richiedono espiazione» (*Sifre Shofṭim* 210) dimostra ulteriormente che l'espiazione non è puramente una funzione del pentimento. Il pentimento è possibile solo per i vivi, tuttavia l'Ebraismo incoraggia alcune pratiche, quali l'offerta di carità, la preghiera o lo studio della Torah a favore dei deceduti. Significativamente, la morte del sommo sacerdote (T.P., *Yoma'* 7,3) e quella dei giusti (T.B., *Mo'ed Q.* 28a) possiedono un valore espiatorio per gli altri. In modo simile, secondo numerose opinioni tannaitiche, l'avvenimento del Giorno dell'Espiazione di per sé, e specialmente il compimento dei riti del capro espiatorio, possono espiare alcuni peccati perfino di coloro che non si sono pentiti (T.B., *Yoma'* 65b). Si dovrebbe, tuttavia, notare che Menaḥem Me'iri (1249-1306/1310), un'eminente autorità franco-ebraica, rifiuta categoricamente la possibilità di espiazione in assenza perlomeno di un minimo di pentimento (*Ḥibbur ha-teshuvah* 2,13).

Ma anche se la teologia ebraica conferisce efficacia espiatoria al digiuno, alla carità e ad altre pratiche cultuali o rituali e quindi anche alla morte e alla sofferenza, un'enorme importanza è attribuita alla catarsi. Il trattato *Yoma'* 8,9 della Mishnah, in modo significativo, si conclude con l'esclamazione di 'Aqiva' ben Yosef: «Come siete beati voi Israeliti! Davanti a chi vi purificate e chi vi purifica? Il Padre vostro che è nei cieli».

La vera espiazione richiede l'iniziativa umana nel ritornare a Dio, il quale risponderà completando il processo di purificazione, condurrà infine alla reintegrazione del sé umano frammentato e avrà come risultato la restaurazione dell'integra relazione tra uomo e Dio. Secondo una opinione talmudica, il pentimento è condizione necessaria della redenzione messianica. Nel pensiero della Qabbalah il pentimento non solo viene giudicato indispensabile per la redenzione nazionale, ma acquista un significato metafisico come aspetto principale nel processo di *tiqqun 'olam* («miglioramento del mondo») – il ritorno della creazione alienata al suo creatore.

[Per quel che riguarda il Giorno dell'Espiazione, vedi *RO'SH HA-SHANAH E YOM KIPPUR*. Per paragonare i concetti normativi delineati sopra con quelli delle altre maggiori tradizioni ebraiche, vedi *HASIDISMO*, e *HASIDISMO ASHKENAZITA*].

BIBLIOGRAFIA

A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century*, Oxford 1928, è una esposizione pionieristica, ma in qualche modo datata, riguardante le concezioni rabbiniche dell'espiazione. Un'ampia analisi delle concezioni bibliche alla luce delle recenti ricerche è presente in H.C. Brichto, *On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement*, in «Hebrew Union College Annual», 47 (1976), pp. 19-55. Due voci di J. Milgrom, *Kipper* e *Repentance*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, sono molto utili come introduzione alle concezioni bibliche e postbibliche di espiazione. Uno studio fenomenologico delle concezioni ebraiche di espiazione e pentimento da parte di un importante e autorevole filosofo della legge ebraica è quello di J. Ber Soloveitchik, *'Al hateshuvah*, a cura di P.H. Peli, Jerusalem 1974 (trad. ingl. *Soloveitchik. On Repentance*, Ramsey/N.J. 1984).

WALTER S. WURZBURGER

ESSENI. Gli esseni costituivano una setta ebraica durante i periodi asmonaico e romano della storia ebraica (circa 150 a.C.-74 d.C.). Questo gruppo era caratteristico per il suo pietismo e le sue peculiari linee di pensiero teologiche. Gli esseni erano conosciuti in Grecia come *essenoi* o *essaioi*. Sono state formulate numerose ipotesi in merito all'etimologia del nome, tra cui la derivazione dal termine siriaco *ḥase'* («pii»), dall'aramaico *asayya'* («guaritori»), dal greco *hosios* («santi») e dall'ebraico *ḥasha'im* («silenziosi»). Il fatto che siano state proposte tante etimologie differenti, ma che nessuna abbia riscosso il consenso degli studiosi, è indice dell'impossibilità di stabilire con certezza la derivazione di questo termine. Non vi sono tracce di parole affini ebraiche né nei manoscritti del Mar Morto, attribuiti da molti studiosi a questa setta, né nella letteratura rabbinica (i Talmud e i *midrashim*). Il termine ebraico *issiyim* (esseni) fu coniato solo nel Rinascimento, con la riscoperta, da parte degli Ebrei, di Filone di Alessandria (morto nel 45-50 d.C.) e di Giuseppe Flavio (morto nel 100 d.C.?).

Fonti storiche. Fino al XX secolo, le informazioni sugli esseni provenivano solo da fonti greche. Essi sono descritti da Filone due volte, in *Hypothetica* (11,1-18) e in *Quod omnis probus liber sit* (12,75-13,91). Entrambe le relazioni furono scritte intorno al 50 d.C. e seguivano a loro volta una fonte comune più antica (Filone delinea anche le caratteristiche di una setta affine, quella dei Terapeuti, in *La vita contemplativa*).

Giuseppe Flavio si interessa degli esseni nei passi di alcune delle sue opere. *La guerra giudaica*, scritta intorno al 75-79 d.C., include una dettagliata relazione (2,119-161). In *Antichità giudaiche* troviamo una esposizione più breve (18,18-22). Nella sua autobiografia, scritta verso il 100 d.C., Giuseppe afferma di aver preso in esame gli esseni, tra le varie sette ebraiche, nel periodo della sua giovinezza (*Vita* 2,9-11). Riferimenti sparsi agli Esseni ricorrono altrove nelle opere di Giuseppe.

Plinio il Vecchio scrisse sugli esseni nella sua *Naturalis Historia* (5,73), ultimata nel 77 d.C. Un passo dei *Philosophoumena* (9,18-30), comunemente attribuiti ad Ippolito, un vescovo del III secolo, contiene una descrizione degli esseni tratta in parte da una fonte perduta, che fu utilizzata anche da Giuseppe.

Con la scoperta dei manoscritti del Mar Morto, avvenuta nel 1947 a Qumran, ha ottenuto notevole consenso l'ipotesi di un'identificazione della setta che compilò i manoscritti con gli esseni descritti da Filone e Giuseppe. Questa tesi ha indotto molti studiosi ad interpretare i testi greci contenenti resoconti sugli esseni alla luce dei manoscritti di Qumran, e i manoscritti alla luce dei testi greci, sebbene il termine *esseno* non comparisse nei rotoli di Qumran. Per evitare questa insidia metodologica, citeremo in primo luogo le testimonianze relative agli esseni per poi confrontarle con il *corpus* dei manoscritti del Mar Morto.

Storia. Dalle fonti in nostro possesso non emerge alcuna soluzione verosimile in merito all'origine dell'Essenismo. Le ipotesi di un'influenza iranica ed ellenistica sono plausibili ma non possono essere documentate.

Giuseppe (*Antichità* 13,171-173) menziona per la prima volta gli esseni nella sua descrizione del regno di Gionata Asmoneo (sovrano tra il 161 e il 143/2 a.C.). In questa occasione dedica una breve trattazione a farisei, sadducei ed esseni. Egli stesso sostiene di avere avuto notizia delle tre sette per «esperienza personale» (*Vita* 2,10-11) verso la metà del I secolo d.C. Altrove egli riporta il nome di Giuda, un profeta esseno, che si dedicava ad insegnare ai propri discepoli la predizione della sorte durante il regno di Giuda Aristobulo I nel 104 e 103 a.C. (*Antichità* 13,311-313). Erode esentò gli esseni dal giuramento di fedeltà nei suoi confronti poiché, a giudizio di Giuseppe (o della sua fonte), Menahem l'esseno aveva pronosticato per Erode un regno di lunga durata (*Antichità* 15,371-378). Un certo Simeone l'esseno predisse eventi tragici ad Archelao, figlio di Erode e governatore del regno di Giuda (4 a.C.-circa 6 d.C.; *Antichità* 17,345-348); evidentemente gli esseni erano famosi per le loro predizioni sul futuro.

Giovanni l'esseno era uno dei generali ebrei a capo della grande rivolta contro Roma del 66-74 d.C. (*Guerra* 2,567). Giuseppe riferisce che gli esseni furono torturati dai Romani durante la grande rivolta (*Guerra* 2,152-153); questo particolare potrebbe avvalorare ulteriormente l'ipotesi di un loro coinvolgimento nella guerra contro i Romani. Un ingresso nella parte meri-

dionale della cinta muraria di Gerusalemme era chiamato «porta degli esseni» (*Guerra* 5,145). Con la distruzione della provincia della Giudea conseguente all'infruttuosa ribellione contro Roma del 66-74 d.C., gli esseni scompaiono dalla scena storica.

Le usanze degli esseni. Secondo la testimonianza di Filone e di Giuseppe, gli esseni erano circa quattromila. Essi vivevano apparentemente in comunità sparse per tutta la Palestina, benché esistano alcune testimonianze che ne documentano la tendenza ad evitare i centri più vasti. Secondo il racconto di Plinio, esisteva uno stanziamento esseno tra Gerico ed En Gedi, sulla costa occidentale del Mar Morto. Questo particolare è stato valutato da molti studiosi come un indizio del fatto che la setta di Qumran, la cui biblioteca fu rinvenuta sulla costa del Mar Morto, si deve identificare con gli esseni di Filone e Giuseppe. [Vedi la carta iniziale della voce *EBRAISMO*].

Ammissione alla setta e iniziazione. Soltanto i maschi adulti avevano accesso alla setta essena. Le fonti in nostro possesso parlano di esseni celibi e coniugati. Si può presumere che, nel caso di esseni sposati, l'incondizionata appartenenza alla setta non fosse estesa alle donne. Piuttosto, la loro posizione era determinata dalla loro condizione di mogli o sorelle di un membro. I figli venivano allevati secondo le usanze della comunità.

Gli esseni erano sottoposti a dei funzionari a cui si doveva obbedienza. I membri che trasgredivano le regole potevano essere cacciati dalla comunità per decisione del tribunale esseno dei Cento. Gli aspiranti membri ricevevano tre oggetti – un'ascia, un grembiule ed un abito bianco – e si dovevano sottoporre a un dettagliato processo di iniziazione, che comprendeva un anno di noviziato. Alla fine di questo processo l'iniziato acquisiva i requisiti necessari per partecipare alle abluzioni rituali. In seguito, egli sosteneva due ulteriori anni di prova, alla fine dei quali prestava un giuramento, l'unico che gli esseni ammettevano. Con questo giuramento il candidato si impegnava ad essere devoto nei confronti di Dio, giusto nei confronti degli uomini, onesto verso i suoi compagni esseni, a diffondere correttamente gli insegnamenti della setta e a conservare la segretezza con la quale le dottrine della setta erano protette dagli estranei. Tra gli insegnamenti che dovevano essere tenuti segreti figurava la tradizione essena in merito ai nomi degli angeli. A questo punto l'aspirante membro era ammesso a partecipare ai pasti della comunità e diventava un membro a tutti gli effetti.

Struttura sociale. Gli esseni praticavano la comunione dei beni. In seguito all'ammissione, i nuovi membri devolvevano alla comunità tutti i loro averi, che venivano amministrati a beneficio di tutti da funzionari scelti per questo compito. Quindi, tutti i membri partecipavano della ricchezza in parti uguali, senza distinzioni tra ricchi e poveri. I membri procuravano entrate al gruppo tramite varie occupazioni, tra cui l'agricoltura e gli scambi (gli esseni si astenevano dal commercio e dalla fabbricazione di armi). Tutti i guadagni venivano versati ai funzionari, che distribuivano fondi per l'acquisto dei beni di prima necessità e per l'assistenza ai membri anziani o ammalati della comunità. Inoltre, gli esseni distribuivano offerte per tutto il paese, per lo più a persone che non appartenevano al gruppo. In ogni città esistevano poi dei funzionari che si occupavano dei membri in viaggio.

Caratteristiche degli esseni erano la moderazione e l'astinenza dal lusso, come traspare dalle loro abitudini nel mangiare e nel bere, dal loro abbigliamento e dal fatto che non si ungevano d'olio il corpo, usanza comunemente praticata dagli Ebrei durante il periodo grecoromano. Per loro la ricchezza era unicamente uno strumento per soddisfare le necessità della vita. Questa forma di ascesi era praticata anche dagli esseni celibi. D'altra parte, sembra che in molti casi il celibato fosse adottato in età avanzata, successivamente al concepimento di figli, e non era quindi assoluto.

Vita religiosa. Gli esseni avevano un rapporto ambivalente con il Tempio di Gerusalemme. Benché infatti inviassero offerte volontarie al Tempio, non partecipavano personalmente al culto sacrificale che vi si svolgeva.

I membri della setta inauguravano la loro giornata con la preghiera. Dopo la preghiera, si dedicavano ciascuno alla propria occupazione. Successivamente, si riunivano per i rituali di purificazione e per un pasto in comune approntato dai sacerdoti e consumato indossando particolari indumenti. Dopo che i membri avevano preso posto a tavola in silenzio, il fornaio e il cuoco distribuivano il cibo a ciascuno secondo la sua condizione. Il sacerdote recitava una breve preghiera prima e dopo il pasto. La comunità quindi riprendeva le proprie mansioni e si riuniva nuovamente alla sera per un altro pasto. Al tramonto del sole essi rivolgevano preghiere a Dio (queste preghiere non potevano essere dirette al sole, come alcuni studiosi ipotizzano, per via della stretta osservanza da parte degli esseni dei fondamenti della teologia ebraica, vale a dire di una concezione biblica della figura di Dio).

Alla purezza rituale era attribuita una notevole importanza. Le abluzioni non solo erano richieste prima dei pasti della comunità, ma venivano compiute anche dopo aver espletato le proprie funzioni corporali o dopo che si era venuti in contatto con un individuo non appartenente alla setta o con un novizio. I membri della comunità dedicavano una meticolosa attenzione al soddisfacimento delle funzioni naturali, all'igiene personale e all'espettorazione. Gli esseni erano soliti in-

dossare abiti bianchi, e attribuivano grande importanza alle norme della modestia.

Teologia. Si pensa che gli esseni credessero nella predestinazione assoluta. Probabilmente collegato a questa dottrina era il loro dono della profezia. Giuseppe asserisce che gli esseni raramente sbagliavano una previsione. Il nome di Mosè aveva un grande credito, e gli esseni ne consideravano la bestemmia un reato capitale. Essi studiavano la Torah e le sue norme etiche, e interpretavano le Scritture in chiave allegorica. Erano estremamente scrupolosi nell'osservanza del Sabato. I loro insegnamenti venivano annotati su libri il cui contenuto doveva essere rivelato dai membri con molta accortezza. Gli esseni mostravano una conoscenza approfondita delle erbe medicinali e delle proprietà dei minerali, e sostenevano di avere appreso i loro poteri curativi da testi antichi.

La dottrina maggiormente degna di nota degli esseni era la loro credenza nell'immortalità dell'anima. Stando alla testimonianza di Giuseppe, essi erano convinti che solo l'anima sopravvivesse dopo la morte, secondo una concezione di origine ellenistica. Tuttavia, secondo quanto riferito nei *Philosophoumena* (circa 225; generalmente attribuiti a Ippolito di Roma), gli esseni credevano che anche il corpo sopravvivesse e potesse infine essere riportato in vita.

I manoscritti del Mar Morto. In seguito al rinvenimento dei manoscritti del Mar Morto, la maggioranza degli studiosi ha concluso che questi documenti formassero la biblioteca degli esseni che, di conseguenza, erano stanziati a Qumran. Certamente esistono diversi parallelismi tra la setta descritta nelle fonti greche e la setta dei manoscritti di Qumran. In entrambi i gruppi si riscontrano cerimonie di iniziazione simili, benché le procedure illustrate nelle fonti classiche presentino alcune divergenze rispetto al rituale prescritto nei testi di Qumran. Pare che gli esseni consumassero regolarmente pasti in comunità. I testi di Qumran, invece, rendono testimonianza solo occasionalmente di pasti comunitari. Gli esseni applicavano la comunione dei beni, mentre a Qumran prevaleva la proprietà privata, e solo l'uso della proprietà era comune. L'osservanza della purezza rituale da parte degli esseni, sebbene trovi una corrispondenza a Qumran, non era così insolita tra le sette di questo periodo.

Il principale punto debole dell'identificazione di questi due gruppi è rappresentato dall'assenza, nei manoscritti di Qumran, del termine *esseno* o di un suo equivalente. Inoltre, i testi presentano diverse piccole discrepanze. Non ci sono testimonianze a supporto dell'ipotesi che gli esseni condividessero i sogni apocalittici della setta del Mar Morto. Non sappiamo neppure se si conformassero ad un calendario solare sul modello di quello seguito dalla setta di Qumran. Gli studiosi solitamente giustificano queste differenze secondarie sostenendo che le fonti classiche, in particolare Giuseppe, furono scritte in prospettiva di un pubblico di lingua greca, e perciò descrivevano la setta in termini che risultassero comprensibili a dei lettori di questo tipo. [Per ulteriori approfondimenti sul materiale di Qumran vedi *MAR MORTO, MANOSCRITTI DEL*].

Se davvero gli esseni devono essere identificati con la setta dei manoscritti del Mar Morto, allora la testimonianza di Qumran potrebbe essere utilizzata per completare il quadro fornito dalle fonti classiche. In caso contrario, dovremmo fare i conti con due sette caratterizzate da precetti e consuetudini simili. In verità la Palestina, nel periodo della seconda confederazione, era pervasa da diverse sette e movimenti, che alimentavano ciascuno per parte sua il fermento religioso tipico di quei tempi.

Giudaismo e Cristianesimo. Sebbene gli esseni non siano menzionati in alcuna opera neotestamentaria, alcuni parallelismi potrebbero testimoniare un'influenza indiretta di questa setta sul nascente Cristianesimo. Si potrebbe in generale affermare che le diverse sette del Giudaismo del Secondo Tempio forniscono del materiale orientativo importante per la comprensione del processo di affermazione della nuova fede.

Il prodotto finale del fermento ricordato in precedenza, combinato con la grande rivolta degli Ebrei contro Roma e con la conseguente distruzione della regione, fu il Giudaismo rabbinico. Alcuni studiosi hanno sostenuto che le fonti talmudiche fanno riferimento agli esseni; tuttavia in esse non si riscontra il termine *esseno*. In assenza di testimonianze definitive, possiamo ipotizzare che gli insegnamenti esseni abbiano contribuito, sia pure indirettamente, al successivo sviluppo della tradizione ebraica riguardante tematiche come la purezza, il culto, l'angelologia e la separazione di corpo e anima.

BIBLIOGRAFIA

Una eccellente introduzione all'argomento è contenuta in E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, I-IV, Leipzig 1901-11, II (trad. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I, Brescia 1985, II, Brescia 1987). Di fondamentale importanza è M. Smith, *The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena*, in «Hebrew Union College Annual», 29 (1958), pp. 273-313. L'opera di F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, New York 1958, ed. riv. Garden City/N. Y. 1961, pp. 70-106, discute l'identificazione degli esseni con la setta del Mar Morto. La trattazione contenuta in M. Hengel, *Judentum und Hellenism*, Tübingen 1973 (trad. it. *L'ellenizzazione della Giudea nel I secolo d.C.*, Brescia

1993), accetta questa identificazione e affronta inoltre una lunga discussione in merito alla questione delle influenze ellenistiche. Per quanto riguarda il fenomeno del settarismo ebraico nel periodo greco-romano, cfr. il mio contributo *Jewish Sectarianism in Second Temple Times*, in R. Jospe e S.M. Wagner (curr.), *Great Schisms in Jewish History*, New York 1981, pp. 1-46.

Tra le pubblicazioni più recenti, si segnalano: H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg-Basel 1993 (trad. it. *Gli esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*, Bologna 1995); G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991 (trad. it. *Farisei, Sadducei, Esseni*, Brescia 1993); D. Flusser, *The Spiritual History of the Dead Sea Sect*, Tel Aviv 1989 (trad. it. *La setta di Qumran. Alla scoperta degli Esseni*, Casale Monferrato 1998); Farah Mébarki e É. Puech, *I manoscritti del mar Morto*, trad. it., Milano 2003.

LAWRENCE H. SCHIFFMAN

ESTER, figlia di Abicail, chiamata anche Adassa; protagonista del libro biblico che porta lo stesso nome. Adottata e allevata dal cugino Mardocheo, Ester, il cui nome deriva dal persiano *stara*, «stella», svolge un ruolo cruciale negli eventi della persecuzione e della liberazione degli Ebrei durante l'antico impero persiano, eventi riportati dal biblico *Libro* (o *Rotolo*) *di Ester*. La storia di questa liberazione, che attinge da antichi motivi di corte del Vicino Oriente antico, da temi sapienziali e, molto probabilmente, da modelli mesopotamici e persiani della festività dell'anno nuovo, funge da mito fondatore per la ricorrenza ebraica di Purim.

Lo schema principale del *Libro di Ester* è il seguente: il re persiano Assuero dà una grande festa, rovinata dal rifiuto di sua moglie, Vasti, di mostrarsi davanti agli uomini riuniti. Vasti viene esiliata; un decreto del re proclama che tutte le mogli devono onorare i propri mariti; nel frattempo inizia la ricerca della sostituta della moglie insolente. La scelta cade su Ester, un'ebrea, la quale, seguendo il consiglio di Mardocheo, non rivela le proprie origine etnico-religiose (Est 2,1-18). Mentre Ester mantiene il suo segreto a corte, Mardocheo scopre una congiura per uccidere il re. Intanto, uno dei visir, Aman, viene promosso alla più alta dignità. Irritato dal rifiuto di Mardocheo di inchinarsi davanti a lui, Aman calunnia gli Ebrei alla presenza del re e, tirando a sorte (ebr. *purim*), sceglie una data per il loro sterminio (Est 3). Mardocheo a questo punto ottiene l'appoggio di Ester a difesa del suo popolo (Est 4,1-17). Ha luogo un banchetto tra il re e la regina, a cui seguono numerose scene: la congiura di Aman per impiccare Mardocheo (Est 5,9-14), l'insonnia di Assuero, durante la quale egli viene a sapere del ruolo di Mardocheo nel salvargli la vita e decide di ricompensarlo, evento questo che provoca la vergogna di Aman (Est 6,1-14). Un secondo banchetto, infine, conduce alla disgrazia di Aman, agli onori di Mardocheo, alla rivelazione della trama contro gli Ebrei e, infine, al permesso concesso dal re agli Ebrei di difendersi nel giorno della prevista rivolta (Est 7,1-8,17), cosicché un giorno di lutto nazionale e di dolore si tramuti in giorno di gioia e di festa (Est 9-10).

Mardocheo è presentato come discendente di Saul il beniaminita, mentre Aman è il discendente di Agag l'amalecita; in questo modo il racconto drammatizza una ripetizione tipologica dell'episodio riportato in *1 Samuele* 15 e richiama l'esortazione divina a non dimenticare mai le gesta distruttive di Amalec (Dt 24,17-19).

Negli apocrifi e nella versione greca dell'Antico Testamento sono presenti numerose aggiunte a *Ester*, come nel *Targum sheni* aramaico. Nel Medioevo il ruolo di Ester assunse dimensioni simboliche importanti tra gli Ebrei per almeno tre ragioni. Per prima cosa Ester simboleggiò l'ebreo di corte che rischia tutto per difendere la propria nazione così spesso calunniata, disprezzata e minacciata. In secondo luogo Ester, ebrea «nascosta» (e l'assenza, notata di frequente, di un esplicito riferimento a Dio nel libro), simboleggiarono nei circoli mistici la segretezza della Shekhinah (presenza divina femminile) nel mondo e nell'esilio ebraico. Infine Ester (e la festa di Purim) fu un personaggio molto amato dai Marrani in Spagna e nella loro vasta diaspora; essi videro nella sua condizione di ebrea dissimulata il prototipo effettivo e psicologico della loro stessa condizione.

[Vedi anche *PURIM*].

BIBLIOGRAFIA

E.J. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible. Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*, New York 1967 (trad. it. *Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Bologna 1979), cfr. pp. 171-240.

T.H. Gaster, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition*, New York 1950.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII (1909-1938), tradotte dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., rist. Philadelphia 1937-1966 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Cfr. l'indice *s.v. Ester*.

C.A. Moore, *Esther*, Garden City/N.Y. 1971 (Anchor Bible, 7B).

L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris 1956, II, cfr. pp. 335-42.

MICHAEL FISHBANE

EVA o, in ebraico, *Ḥawwah*; la prima donna nel racconto della creazione della Bibbia ebraica, creata da una delle costole di Adamo, il primo uomo (Gn 2,21-23). Nel racconto biblico il dio creatore desiderò che

Adamo avesse un suo simile; condusse davanti a lui tutte le bestie della terra e gli uccelli del cielo, perché desse loro un nome (Gn 2,19). Ma tra queste creature l'uomo non trovò nessuno che gli fosse simile (Gn 2,20). L'episodio non rappresenta esclusivamente un mito eziologico narrante l'imposizione del nome a tutte le creature da parte dell'antenato maschio della razza umana; nel racconto, l'uomo (*ish*) non trovò un compagno fino a che da una delle sue costole non fu creato un suo simile, che chiamò «donna» (*ishshah*; Gn 2,23). La narrazione è affiancata dal commento che serve eziologicamente a fondare l'istituzione sociale del matrimonio, in cui il maschio lascia il padre e la madre e si unisce alla moglie per diventare «una sola carne» (Gn 2,24). L'unione matrimoniale è la riunione di una situazione primordiale, in cui la donna era, letteralmente e simbolicamente, carne della carne dell'uomo.

Tale versione dell'origine della donna, quale creazione speciale dal corpo di Adamo, è in netto contrasto con la tradizione della creazione presente in *Genesi* 1,27b, dove si può ritrovare un accenno alla persona primordiale (*adam*) come androgino. Altrimenti, l'affermazione secondo cui sia il maschio che la femmina furono creati simultaneamente, come primo «Adamo», potrebbe essere interpretata come la correzione della tradizione che prevedeva un maschio originariamente solo. [Vedi *ADAMO*].

Questa immagine mitica del maschio come fonte di tutta la vita umana (Gn 2,21-22) riflette una fantasia maschile di autosufficienza. La narrazione seguente introduce una prospettiva più realistica. Dopo aver ceduto agli inganni del serpente, mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male e averlo diviso con il suo compagno, la donna diventa sorgente di vita nuova – quantunque assumendo connotazioni negative, poiché la narrazione mette in rilievo la punizione del dolore che la compagna di Adamo e tutte le sue discendenti dovranno sopportare durante la gravidanza e nel parto. Assumendo il ruolo di progenitrice umana, la donna riceve dall'uomo un nome nuovo: viene chiamata Eva – «perché essa fu la madre di tutti i viventi» (Gn 3,20).

Questo nome nuovo, *Eva* (ebr. *Ḥawwah*), è di fatto un gioco di parole sul nome «vita» (ebr. *ḥay*), poiché sia *Hawwah* che *ḥay* riprendono l'antica parola semitica (aramaica, fenicia e araba) che significa «serpente», come fecero notare gli antichi rabbini. Qui è bene ricordare un altro affascinante gioco di parole interculturale, alla base di alcuni motivi chiave della narrazione biblica: in un mito sumero, Enki avverte un dolore alla costola e Ninhursaga crea da lui Nin-ti («donna della costola»). Singolarmente, il logogramma sumero *ti* (presente nel nome della dea) significa sia «costola» che «vita».

Secondo un *midrash* rabbinico, Eva fu tolta dalla tredicesima costola della parte destra di Adamo, dopo che questi era stato abbandonato dalla sua prima moglie, Lilit (*Pirqe de-Rabbi Eli'ezer* 20). [Vedi *LILIT*]. Altre leggende sottolineano la predisposizione di Eva all'astuzia e alla persuasione. Alcune tradizioni cristiane utilizzano l'episodio di Eva per incoraggiare la sottomissione delle donne ai loro mariti (cfr. 2 Cor 11,3; 1 Tm 2,22-25). Numerosi Padri della Chiesa hanno paragonato tipologicamente Eva a Maria, la «nuova Eva» e madre di Gesù: il peccato e la disobbedienza della prima sono specificatamente in contrasto con le caratteristiche della seconda. Il motivo della tentazione e la cacciata di Adamo ed Eva si ritrovano di frequente nei manoscritti miniati medievali ebraici e cristiani e nell'iconografia persiana. Il tema si ritrova anche nei drammi morali medievali e nell'opuscolo apocalittico *Vita di Adamo e Eva*.

BIBLIOGRAFIA

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII (1909-1938), tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., rist. Philadelphia 1937-1966 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Cfr. l'indice *s.v. Eva*.

E. Mangenot, *Eve*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1913, V, coll. 1640-1655.

E.A. Speiser, *Genesis*, Garden City/N.Y. 1964 (Anchor Bible, 1).

MICHAEL FISHBANE

EZECHIELE (VI secolo a.C.), o, in ebraico, *Yeḥzqe'el*; profeta ebraico. Di stirpe sacerdotale, Ezechiele è noto innanzitutto dal libro profetico della Bibbia che porta il suo nome e contiene il resoconto in prima persona delle rivelazioni che egli ricevette. Il primo versetto di *Ezechiele* suona così: «Il cinque del quarto mese dell'anno trentesimo, mentre mi trovavo fra i deportati sulle rive del canale Chebar [presso la città babilonese di Nippur], i cieli si aprirono ed ebbi visioni divine» (segue la descrizione della maestà di Dio trasportata su di un «carro»). Il periodo della missione profetica di Ezechiele è definito da circa quindici date sparse nel corso del libro che, a parte quella piuttosto oscura ora citata, sono riferite all'epoca del «nostro esilio» – cioè l'esilio del re Ioiakin di Giuda, della sua corte e dei suoi funzionari, nel 597 a.C. –; se ne può dedurre che Ezechiele fu tra coloro che erano stati deportati in Babilonia con quel re. Le date cadono tra il 593 e il 571, tutte durante il regno del re babilonese Nabucodonosor II (605-562), menzionato più volte nel libro come conquistatore del mondo. Non si trovano riferimenti a fatti successivi al

regno di quel re e non è necessario ipotizzare che il libro abbia subito redazioni a opera di mani successive, tanto che il suo contenuto – intimamente coerente per quanto vario nella forma letteraria – può essere considerato il resoconto della carriera di un singolo autore. Gli unici particolari personali forniti sulla vita di Ezechiele sono la sua ascendenza sacerdotale e la morte della moglie in esilio. Che l'enigmatico «trentesimo anno» del versetto iniziale (sopra citato) alluda all'età del profeta al momento della sua vocazione è una congettura priva di fondamento, per quanto risalga almeno a Origene.

Due sono le cause determinanti del pensiero del profeta che emergono nelle sue profezie: il suo sacerdozio e l'esilio. Il primo si manifesta nella sua competenza in tutti i settori delle tradizioni letterarie di Israele (legale, profetica, storiografica), nel suo modo di esprimersi (che riecheggia gli scritti sacerdotali del Pentateuco) e nelle sue preoccupazioni (il Tempio, la santità di Dio, le infrazioni alle regole del culto); la reazione all'esilio emerge nell'angoscia di Ezechiele e nella collera di fronte a ciò che egli interpreta come il rifiuto da parte di Dio del suo popolo apostata. La profezia di Ezechiele si caratterizza per la tendenza alla sistematizzazione; egli propone dottrine permeate da una logica severa che s'incentra sull'offesa che Israele ha inflitto alla maestà di Dio e sulla sua riparazione, piuttosto che sulla pietosa situazione del popolo.

Il libro di *Ezechiele* può essere diviso in tre parti:

- I capitoli 1-24, composti in gran parte di giudizi contro Gerusalemme che datano a prima della sua caduta, nel 587/6 a.C. (il cap. 33 è un'appendice correlata con questa parte).
- I capitoli 34-48, che contengono profezie sulla restaurazione di Israele, composte presumibilmente dopo la caduta della città. I primi sei di questi capitoli raccolgono profezie sparse, gli altri nove hanno carattere legislativo.
- I capitoli 25-32 connettono le due parti principali, attraverso profezie contro i vicini di Israele, per pareggiare i conti con loro, che hanno sfruttato la caduta di Giuda o vi hanno preso parte.

Nessun altro libro profetico mostra una struttura così sapientemente elaborata in base a evidenti criteri, e questo rimanda alla mano del profeta.

Temi principali della profezia di Ezechiele. Lo scopo principale delle profezie di Ezechiele prima del 586 (capp. 2-24) era di dimostrare che Gerusalemme era inevitabilmente destinata alla distruzione per mano di Nabucodonosor. Questo contraddiceva l'atteggiamento degli esiliati e degli abitanti di Giuda, presso i quali erano molto attivi vari profeti di buona ventura (cap. 13). Il patriottismo, la fede nella sicurezza garantita dalla presenza di Dio nel Tempio di Gerusalemme e l'incoraggiamento che l'Egitto forniva alla fazione antibabilonese in Giuda sollecitavano le speranze del popolo: perciò ci si attendeva che la soggezione a Babilonia fosse effimera, che gli esiliati dovessero presto tornare a casa e che la resistenza al dominatore, sostenuta dall'Egitto, potesse avere successo. Come Geremia, suo contemporaneo in Gerusalemme, Ezechiele considerava illusorie queste speranze; ma il peggio era che esse rivelavano l'ottusità spirituale del popolo, cieco di fronte alla manifestazione del piano di Dio che si adempiva nella sventura di Giuda. Dal punto di vista di Geremia e di Ezechiele, l'infedeltà idolatra del popolo al patto con Dio, che datava fin dagli inizi della loro storia ed era giunta al culmine col regno di Manasse in Giuda (2 Re 21), aveva infine colmato la misura della pazienza di Dio. E accanto all'apostasia vi era la corruzione nella società (l'idolatria e l'immoralità erano strettamente correlate nella mente degli autori biblici): l'oppressione dei sottoposti da parte dei governanti, il disprezzo per il povero, lo sfortunato e lo straniero da parte del popolo nel suo insieme, tanto che neppure un giusto si sarebbe potuto trovare a Gerusalemme per porre limite alla furia del castigo di Dio (Ez 22). Un'altra forma di infedeltà a Dio, che Ezechiele denunciava con particolare veemenza, era il ricorso dei re di Giuda all'Egitto contro le potenze della Mesopotamia (Assiria e Babilonia), piuttosto che alla fede nella protezione divina. Questi peccati sono descritti in dichiarazioni d'accusa che finiscono con sentenze di disgrazia: Dio ha deciso di abbandonare il suo Tempio (sconsacrato dal popolo) e di consegnare la sua città e la sua terra al saccheggio dei Babilonesi (capp. 8-11; 16; 23). Nell'elencare le prove della colpa di Gerusalemme e nel sottolineare l'inevitabilità della sua caduta, Ezechiele tentò di scoraggiare le speranze mal riposte dei suoi compagni esiliati, facendo sì che riflettessero sulle loro vie perverse e tentando di condurli al pentimento. (Poiché le sue accuse sono indirizzate retoricamente a Gerusalemme, si è pensato che fossero intese a dissuadere la corte di Giuda dal proseguire la sua politica di ribellione contro Babilonia, ma si tratta evidentemente di profezie non condizionate, che ben difficilmente avrebbero potuto servire a tal fine).

Ezechiele comunicò i suoi messaggi in fatti come in parole, ricorrendo molto spesso ad atti drammatici e simbolici: allestì un assedio in miniatura contro un'immagine di Gerusalemme tracciata su di un mattone; si coricò sul fianco mangiando magre razioni da assedio per molti giorni; portando un bagaglio da esiliato sulle spalle inscenò la fuga clandestina del re dalla città ca-

duta; represse i lamenti di lutto per la morte della moglie per preannunciare lo stupore di quelli che sarebbero sopravvissuti alla strage imminente (capp. 4-5; 12; 24) – e altro ancora. Nessun profeta si spinse tanto in là per impressionare il proprio uditorio, perché nessuno era così consapevole di quanto difficile da comprendere fosse il proprio messaggio (capp. 2-3). E sebbene al momento del suo incarico come profeta fosse stato avvertito dell'esplicita ostilità del suo uditorio, Ezechiele si trovò in effetti al centro dell'attenzione degli esiliati nella città dove abitava, Tel Abib: egli lamenta però che la gente si raccoglie a frotte presso di lui come per uno spettacolo, ma non mette in pratica i suoi ammonimenti (cap. 33).

Ezechiele rivolgeva agli esiliati richiami alla penitenza. Affinché si convertissero proponeva loro la dottrina della disponibilità eterna del perdono divino, per contrastare la disperazione che sarebbe di necessità derivata dalla sua interpretazione degli eventi: infatti, se davvero Israele giaceva sotto il peso di colpe accumulatesi da almeno una generazione – Ezechiele giunge persino a considerare Gerusalemme depravata per natura (Ez 16,3-45) –, così opprimente da far sì che Dio dimenticasse il suo Tempio e la sua terra, quale futuro avrebbero potuto attendersi? Ezechiele fece fronte alla disperazione con le dottrine gemelle dell'autonomia morale di ciascuna generazione – cioè l'idea che le colpe dei padri non ricadano sui figli – e della disponibilità eterna di Dio ad accogliere il malvagio che si pente. Dio giudica ciascuno secondo le sue opere, non secondo quelle dei suoi antenati, e lo giudica come è ora, non come era ieri. Perciò ciascuna generazione può sperare di riconciliarsi con Dio e ciascuno può scaricarsi del peso del suo passato peccaminoso rinunciando a esso e voltando pagina. Dio non desidera la morte del malvagio ma il suo pentimento, affinché possa vivere (capp. 18; 33).

Poiché Gerusalemme soffriva sotto il protratto assedio che doveva terminare con la caduta della città (nel 587/6), Ezechiele prese a pronunciare oracoli contro le nazioni straniere; il primo è datato al 587, l'ultimo al 585 (eccetto che per un'appendice datata al 571, nel cap. 29). I piccoli vicini del regno di Giuda, dapprima ribellatisi con lui, lo hanno abbandonato nella difficoltà. Alcuni godono della sua caduta; Edom ha colto l'occasione per appropriarsi di parti del territorio di Giuda. Ezechiele denuncia la *hybris* di questi staterelli, che si mostrano sprezzanti verso il loro vicino prostrato, e predice la loro rovina (capp. 25-28). D'altra parte l'Egitto, che ha incoraggiato la rivolta di Giuda, è condannato a un esilio temporaneo e all'umiliazione permanente per essersi dimostrato una «canna spezzata» nell'ora del bisogno, spaccandosi quando Giuda aveva cercato un sostegno (capp. 29-32). Se Dio punisce i suoi così spietatamente, a maggior ragione la perfidia e il disprezzo dei loro vicini non saranno ignorati. Alcuni dei brani più vivaci del libro si trovano tra queste profezie: una descrizione unica del commercio fenicio (con l'elenco delle importazioni e delle esportazioni di Tiro, e delle nazioni con cui commerciava); il ritratto mitico del re di Tiro, visto come un abitante del Paradiso espulso per il suo peccato; la descrizione del mondo sotterraneo dei morti mentre accoglie il faraone e il suo esercito sconfitto.

La caduta di Gerusalemme fece sorgere un nuovo problema: l'unica nazione che aveva riconosciuto l'unico vero Dio (sebbene in modo imperfetto) aveva patito una disfatta terribile sul campo e l'*élite* della sua popolazione era stata deportata per una seconda volta. Per quanto queste punizioni fossero giustificate dal punto di vista delle clausole del patto di Israele con Dio, per il mondo quei fatti non potevano che significare l'umiliazione del Dio di Israele – o almeno così la pensa Ezechiele nel cap. 36. Le misure estreme prese per punire Israele, che aveva tradito Dio (nelle parole di Ezechiele, aveva «profanato il nome di Dio»), si erano risolte in una «profanazione» ancora più grave; le nazioni additavano gli esiliati e li deridevano, dicendo: «Costoro sono il popolo di Dio e sono espulsi dalla sua terra!» Come logica conseguenza, Dio doveva ora rivendicare la sua autorità restaurando Israele nella sua terra e riscattare così la propria reputazione. Questa idea chiave del cap. 36 è il motivo conduttore della raccolta di profezie di restaurazione dei capitoli 34-39. Tutto avviene per la maggior gloria di Dio: le «ossa disseccate» di Israele sono vivificate e il popolo, miracolosamente ricreato, si raduna nella propria terra; i due regni di un tempo, Israele e Giuda, sono uniti sotto il governo di un nuovo Davide; la terra riceve la benedizione della pace e di una fertilità senza precedenti. Il culmine della trasformazione avverrà nel profondo della natura degli Ebrei: il loro «cuore di pietra» sarà sostituito da un «cuore di carne». Lo spirito di Dio li animerà affinché osservino senza sforzo la sua legge, sconvolgendo per sempre il ripetersi del terribile ciclo di peccato, punizione, esilio e profanazione del nome di Dio tra gli uomini. Inoltre, poiché la restaurazione di Israele non sarà fatta per il suo bene ma per il bene del nome di Dio (la sua reputazione), essa non dipenderà da un'iniziativa di Israele per riformare se stesso ma piuttosto accadrà per iniziativa di Dio. La recriminazione di Israele sul suo operato e il rimorso per il passato peccaminoso seguirà, non precederà, la sua salvezza (cap. 36).

Per imprimere infine la propria sovranità nella mente dell'umanità intera, Dio, dopo la restaurazione di Israele, farà sì che venga invaso dai barbari Gog e Magog. Attratti dalla prospettiva di saccheggiare le città prospere e indifese di Israele, Gog e le armate raccolte

nell'estremo nord sotto le sue bandiere scenderanno contro Israele ma saranno miracolosamente messi in rotta e massacrati. Allora tutti comprenderanno che la disgrazia caduta su Israele era la punizione per i suoi peccati, non un segno della debolezza di Dio; la sua restaurazione è una «santificazione del nome di Dio» di fronte a tutto il genere umano (capp. 38-39).

L'ultima grande sezione del libro contiene leggi e ordinanze: si tratta di una serie di revisioni originali di varie istituzioni ebraiche, allo scopo di conservare la santità del recinto del Tempio. Fanno parte di questa sezione una visione del Tempio futuro, che culmina col ritorno di Dio in esso (capp. 41-43,12), e varie istruzioni per correggere la condotta sbagliata del passato in relazione al santuario, in modo che non sia mai più abbandonato (capp. 43,13-48).

Il Tempio futuro è progettato secondo una ben definita gradazione di spazi sacri, l'accesso ai quali è rigorosamente controllato secondo i livelli di santità delle singole persone. I gruppi del personale del Tempio sono ristrutturati, con una divisione netta tra i sacerdoti e i non sacerdoti, che esclude rigorosamente questi ultimi dall'accesso ai gradi più alti dello spazio sacro. La funzione che il futuro re (definito, in modo arcaico, «capo») dovrà avere nel culto è definita in modo tale da impedire che egli, in quanto laico, entri nei settori di più elevata sacertà (come i re del periodo precedente l'esilio erano soliti fare), mentre nello stesso tempo si ammette la sua superiore dignità. Vengono istituiti nuovi sacrifici periodici per la purificazione, per far sì che le inevitabili contaminazioni del Tempio causate da impurità naturali o dalle inavvertenze del popolo non si accumulino pericolosamente. Infine, la terra viene distribuita tra la popolazione radunata, definita in modo arcaico come «dodici tribù», secondo confini derivati dall'antico concetto della «terra di Canaan» promessa, piuttosto che in base ai reali confini della terra sotto la monarchia. Le dodici tribù sono disposte in modo tale da isolare il Tempio dal contatto con il profano, per mezzo di cordoni di personale sacro che lo circondano. Dio abiterà per sempre nella sua città santa, che si chiamerà allora *YHWH shammah*, «Il Signore è lì» (invece di *Yerushalayim*, Gerusalemme).

Influenze successive. In seguito, la giustificazione fornita da Ezechiele per la caduta di Israele influenzò la revisione dell'antica storia della monarchia (i *Libri dei Re*) intrapresa nel periodo del dominio persiano, contenuta nei *Libri delle Cronache*: il modo in cui il Cronista descrive la condotta degli ultimi re di Giuda, da Manasse in poi, mostra l'influenza delle dottrine di Ezechiele con piena evidenza. D'altra parte, le descrizioni delle profezie di restaurazione di Ezechiele erano ben lontane dalle dimensioni modeste e dai risultati degli esiliati che erano tornati. Il desiderio di pentimento di costoro (certamente dovuto almeno in parte all'insegnamento di Ezechiele) li aveva spinti ad aderire scrupolosamente alle antiche leggi del patto di Mosè, piuttosto che alle revisioni innovative di Ezechiele, che comunque presupponevano una realtà geografica e demografica ben differente da quella della comunità postesilica. Ezechiele dovette lasciare spazio a Mosè, e il suo programma fu relegato nel campo dell'utopia messianica. La sua visione del «carro» divino (capp. 7; 10) era destinata a svolgere una funzione decisiva nell'esperienza mistica ebraica a partire dal periodo del Secondo Tempio.

BIBLIOGRAFIA

Vari sono i vari commenti disponibili a *Ezechiele*, tra i quali si raccomandano i seguenti, elencati cronologicamente.

J. Herrmann, *Ezechiel, übersetzt und erklärt*, Leipzig 1924 (Kommentar zum Alten Testament).

G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, I-II, New York 1937, Edinburgh 1960.

G. Fohrer, *Ezechiel*, Tübingen 1955 (Handbuch zum Alten Testament, 13).

W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, Göttingen 1965-1966 (Das Alte Testament Deutsch) (trad. it. *Ezechiele*, Brescia 2001).

J.W. Wevers, *Ezekiel*, London 1969 (New Century Bible, nuova serie, parte 1, 26).

W. Zimmerli, *Ezechiel (1-48)*, I-II, Neukirchen 1969 (Biblischer Kommentar Alter Testament, 13, nn.1-2) (trad. ingl. *Ezekiel 1*, Philadelphia 1979, *Ezekiel 2*, Philadelphia 1983).

M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, Garden City/N.Y. 1983 (Anchor Bible, 22), Freiburg 2001.

In generale, cfr. W. Zimmerli, *The Message of the Prophet Ezekiel* in «Interpretation», 23 (1969), pp. 131-57, e il mio articolo *Ezekiel*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971. Il libro di B. Lang, *Ezechiel. Der Prophet und das Buch*, Darmstadt 1981 (Erträge der Forschung, 153) è una buona rassegna degli studi attuali su Ezechiele. Dell'influenza di Ezechiele sulla mistica ebraica tratta D.J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980 (American Oriental Series, 62).

MOSHE GREENBERG

FARISEI. I farisei erano, assieme ai sadducei e agli esseni, una delle tre *haireseis* («scuole di pensiero») che furono attive tra gli Ebrei a partire dal tempo di Gionata l'asmoneo (morto nel 143/2 a.C.) fino alla distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C. Secondo Giuseppe Flavio, ciò che distingueva i farisei dalle altre due *haireseis* erano i seguenti principi di fede: il principio secondo cui si devono osservare le leggi trasmesse «dai padri, ma non riportate nelle leggi di Mosè»; quello che afferma l'esistenza di una difficile azione reciproca tra il destino e il libero arbitrio; il principio che considera ogni anima imperitura, per cui le anime dei buoni alla fine passano in un altro corpo (resurrezione), mentre le anime dei malvagi sono condannate alla sofferenza eterna (cfr. *La guerra giudaica* 2,162-163; 3,374; *Antichità giudaiche* 13,171-173; 18,166). Queste considerazioni, come riferisce Giuseppe Flavio, erano così influenti sulle masse che «tutte le preghiere e i riti sacri del culto divino venivano attuati secondo la loro formulazione» (*Antichità* 13,298; 18,14-15).

La descrizione dei farisei da parte di Giuseppe Flavio come insegnanti autorevoli delle leggi non scritte corrisponde alla convinzione di Paolo di essere «fariseo quanto alla legge» e «irreprensibile quanto alla giustizia che deriva dall'osservanza della Legge» (Fil 3,4-7) e al suo precoce impegno da giovane nei confronti della *paradosis*, cioè delle leggi dei padri non scritte, che giustifica il suo diritto di parlare della Legge con autorità (Gal 1,13-17). Ciò corrisponde anche al racconto di Marco, quando narra del rimprovero dei farisei a Gesù per aver permesso ai suoi discepoli di chiarire la *paradosis* degli anziani (Mc 7,13); all'affermazione di Matteo, secondo cui gli scribi (cioè i farisei) siedono sulla cattedra di Mosè e vi siedono legittimamente (Mt 23,1-3); e alla descrizione nei vangeli e negli *Atti degli apostoli* dei farisei come di una classe di maestri che godevano di uno *status* elevato e rispettato, in virtù della loro perizia legale e della loro autorevolezza in materia religiosa.

La descrizione di Giuseppe si accorda anche con quella della letteratura tannaitica (Mishnah, Tosefta e *beraitot*), che raccoglie tutta la legge orale. Qui i farisei sono equiparati ai *soferim* («scribi») e agli *ḥakhamim* («saggi»), che sono, come in Giuseppe e nel Nuovo Testamento, i maestri autorevoli della duplice legge (quella scritta e quella orale) e, di nuovo come in Giuseppe e nel Nuovo Testamento, contrapposti ai sadducei, i quali rifiutavano la legge orale e l'autorità dei farisei.

Il nome *farisei* deriva dalla traslitterazione greca, con una desinenza plurale greca, del termine ebraico *perushim*, che significa «separatisti, devianti, eretici». Che il nome possa aver avuto origine da un epiteto lanciato a questi maestri dai sadducei, che rifiutavano la loro autorità, è indicato dal fatto che nella letteratura tannaitica il termine *perushim*, che significa «farisei» è usato solo in contrapposizione a *ṣeduqim* («sadducei»).

In contrasto con l'approccio di cui sopra e prendendo per dato che il termine ebraico *perushim* significhi «farisei» in molti testi tannaitici, eminenti studiosi come Emil Schürer (1902), Robert Travers Herford (1902), Louis Finkelstein (1962) e, più di recente, Jacob Neusner (1971) hanno elaborato una definizione dei farisei basata su un testo tannaitico (*Ḥag.* 2,7), nel quale si afferma che gli abiti dei *perushim* sono una fonte di impurità per gli *'amme ha-areṣ*. Secondo questo testo, i *perushim* erano pietisti così scrupolosamente attenti alle leggi della pu-

rità rituale da unirsi in una confraternita separandosi dalle masse meno attente, gli *'amme ha-areṣ*. Questi studiosi identificano i *perushim* con gli *ḥaverim* («associati»), i quali si separarono dal resto della popolazione per le medesime ragioni (cfr. *Dem.* 2,3).

Questi due tentativi di definire il termine *perushim* sono incompatibili fra loro. La prima definizione si basa su testi che mettono a confronto solamente *perushim* a *ṣeduqim*, sadducei, mentre la seconda definizione si basa su testi che mettono a confronto unicamente *perushim* a *'amme ha-areṣ*. In genere si preferisce la definizione che contrappone il termine *perushim* a *ṣeduqim*, in quanto risulta conforme non solo ad alcuni testi tannaitici, ma anche alla testimonianza di Giuseppe Flavio e del Nuovo Testamento.

Gli insegnamenti e le istituzioni principali. Il nucleo essenziale del fariseismo era l'affermazione di un triplice credo religioso, che lo distingueva nettamente dal sistema sacerdotale del Giudaismo attivo senza contestazioni dal periodo della promulgazione del Pentateuco (397 a.C. circa) fino all'ascesa dei farisei, probabilmente durante la rivolta asmonaica (166-142 a.C.). Questo triplice credo religioso proclamava che: 1) l'unico Dio e Padre amava tanto l'individuo che 2) rivelava al suo popolo Israele una duplice legge, quella scritta nei cinque libri di Mosè, il Pentateuco, e quella trasmessa oralmente da Mosè a Giosuè, agli anziani ai profeti, fino ai farisei (*Avot* 1,1), cosicché 3) colui che interiorizzava questa duplice legge poteva aspirare alla vita eterna per la propria anima e alla resurrezione per il proprio corpo (cfr. *San.* 10,1). Probabilmente questo triplice credo religioso insolitamente nuovo venne rifiutato dai sadducei, i quali riaffermavano la credenza aronnica, o sacerdotale, secondo cui Dio aveva rivelato una singola e immutabile legge scritta, che non faceva menzione della vita eterna per l'individuo. Sulla base di questo triplice credo i farisei asserirono tuttavia la loro autorità sul sacerdozio aronnico.

Il triplice credo generò nuove istituzioni. La prima di queste fu un organismo chiamato Bet Din ha-Gadol (Gran Tribunale), o Grande Boule (gr. «assemblea consiliare»). La sua funzione era quella di promulgare nuove leggi orali, trasmettere le leggi orali emanate precedentemente e abrogare quelle considerate non più rilevanti. Il Bet Din ha-Gadol era composto da settantuno autorevoli maestri della duplice legge, ed era presieduto da un *nasi'* («principe») eletto, che rappresentava il punto di vista della maggioranza, e da un *av bet din* («padre del tribunale»), che rappresentava il punto di vista della minoranza (cfr., *Ḥag.* 2,2). Ci si riferiva al *nasi'* e all' *av bet din* come ad una «coppia» (ebr. *zug*; pl. *zugot*). Le «coppie» furono attive dal periodo della rivolta asmonaica fino alla trasformazione della carica di *nasi'* da elettiva a ereditaria, dopo la morte di Hillel (10 d.C. circa). Durante questo periodo il dibattimento era obbligatorio e le leggi orali, una volta approvate, erano vincolanti sia per la maggioranza che per la minoranza. Quando però la carica di *nasi'* divenne ereditaria, ai saggi fu data la possibilità di seguire o le leggi orali della scuola di Hillel o quelle della scuola di Shammai. Dopo la distruzione del Tempio, nel 70 d.C., ogni maestro poteva formulare leggi orali vincolanti per sé e per i propri discepoli. [Per un'ulteriore analisi riguardante il Bet Din ha-Gadol, vedi *SINEDRIO*].

L'istituzione più duratura dei farisei fu la sinagoga. [Vedi *SINAGOGA*]. Anche se, per molti studiosi, l'origine della sinagoga risale all'esilio babilonese, nessun documento attesta l'esistenza della sinagoga fino a dopo la rivolta degli Asmonei. Solo dopo che i farisei ebbero proclamato il loro triplice credo religioso divennero obbligatorie la preghiera e la lettura del Pentateuco e dei profeti. Il singolo individuo, aspirando ad un rapporto immediato con Dio nella sua ricerca di vita eterna e di resurrezione, aveva bisogno di una istituzione non cultuale in cui, alla presenza di altri credenti, potesse proclamare lo Shema' per affermare l'unicità di Dio e pronunciare la Tefillah, la preghiera delle diciotto benedizioni che comprendeva anche l'affermazione che Dio, nella sua grande misericordia, vuole risuscitare i morti. [Per un'ulteriore analisi sullo sviluppo della liturgia ebraica, vedi *SIDDUR E MAḤZOR*].

Oltre alle nuove istituzioni, i farisei svilupparono nuove concezioni riguardanti Dio e il popolo d'Israele. Nelle Scritture talvolta Dio era concepito come padre, ma come padre del suo popolo e non come padre del singolo individuo. I farisei, invece, parlavano del padre nei cieli che amava così tanto ogni persona da rivelarle la strada tramite la quale potesse raggiungere la vita eterna e la resurrezione. I farisei accentuavano questa relazione personale coniando nuovi nomi per Dio, quali *Maqom* («onnipresente, in ogni luogo»), *ha-Qaddosh Barukh Hu'* («il santo, il benedetto») e *Shekhinah* («presenza immanente»).

Secondo i farisei Dio aveva scelto Abramo perché fosse il padre di un popolo che doveva essere la benedizione per tutti i popoli della terra e non solo per la stirpe di Abramo. Per i farisei tutti coloro che condividevano il triplice credo religioso potevano diventare membri del popolo d'Israele (cfr. Mt 23,15). Ciò che definiva il vero israelita era la credenza che Dio aveva rivelato una duplice *torah* e che avrebbe ricompensato con la vita eterna e la resurrezione l'individuo che seguiva la legge, mentre avrebbe punito con sofferenze eterne chi non viveva secondo i suoi precetti. Il pagano che aderiva a queste credenze diventava perciò membro della casa d'Israele più di un sadduceo che, anche se nato in Israele, rifiutava sia la duplice legge che le ri-

compense e le punizioni nell'altro mondo (cfr. Giuseppe, *Contra Apionem* 2,210).

Come classe, i farisei assomigliavano molto più ai maestri peripatetici, come gli stoici, che ad altri profeti o sacerdoti (cfr. Giuseppe, *Vita* 12). In quanto sostenitori della legge orale, essi si fecero un dovere di esprimere i loro insegnamenti in maniere, forme e linguaggio non biblici. Non annotarono di conseguenza alcun insegnamento, formularono le loro leggi (*halakhot*) e dottrine (*aggadot*) senza riguardi per l'ambientazione storica, rifiutarono i modi poetici d'espressione persino per le preghiere e le benedizioni, coltivarono modalità logiche di ragionamento (tra gli altri il metodo deduttivo), introdussero i testi di prova.

Storia. Nessuna fonte, neanche Giuseppe, è interessata alla storia dei farisei, che deve essere quindi ricostruita da testimonianze indirette. Una probabile origine del movimento è la rivolta asmonaica, quando crollò l'autorità sacerdotale tradizionale esercitata da un sommo sacerdote della linea Aronne-Eleazar-Finea-Sadoc e si avvertì in modo disperato la necessità di nuovi *leaders*. I decreti di Antioco, che minacciavano di morte gli Ebrei che rimanevano fedeli alla legge, portarono alla luce il problema se si dovesse morire per la Legge, dato che nessuna ricompensa per tale martirio poteva essere prevista in questo mondo. Un gruppo di *soferim* rispose a questa crisi proclamando che Dio aveva rivelato due leggi e non solo una e avrebbe ricompensato con la vita eterna coloro che rinunciavano alla propria vita. Con il sostegno della maggioranza del popolo ebraico, i *soferim* furono capaci di rovesciare il sommo sacerdozio sadocita e di convocare con la propria autorità una Grande Sinagoga, che nel 142 a.C. nominò alla carica di sommo sacerdote un non-sadocita, Simone l'asmoneo (cfr. 1 Mc 14,27-35).

Legati ai farisei per la loro alta carica sacerdotale, Simone prima (142-134) e il figlio Giovanni Ircano poi (134-104) diedero la loro approvazione alla legge orale. Ma infine Giovanni Ircano ruppe con i farisei, abrogò le leggi non scritte e preparò il terreno per la sanguinosa guerra civile che scoppiò durante il sacerdozio e il regno (103-76) di suo figlio Alessandro Ianneo (Giuseppe, *Antichità* 13,288-298; 372-383; 398-404). Colei che succedette ad Alessandro Ianneo, Salomè Alessandra (76-67), concluse la pace con i farisei, li riportò al potere e istituì di nuovo la legge orale. Nel frattempo i farisei, allo scopo di controllare i sadducei, autorizzarono rappresaglie sanguinose contro i capi dei sadducei (*Antichità* 13,408-418). Considerato che la sostanza della loro fede richiedeva unicamente che fossero liberi di insegnare la strada per la vita eterna e la resurrezione e che tutte le manifestazioni religiose pubbliche, come il calendario liturgico e l'adorazione nel Tempio, si compissero secondo i provvedimenti della legge orale, i farisei formularono due dottrine: la dottrina dei due regni, quello laico e quello divino, in riferimento allo Stato; la dottrina della tolleranza in riferimento ai sadducei e agli esseni. Queste dottrine furono approvate dalle autorità politiche, asmonee, erodiane o romane, e dagli altri gruppi religiosi. Per questo motivo, quando il primo procuratore romano, Coponio (6-9 d.C.), ordinò un censimento per determinare la quantità dei tributi da imporre ai Giudei, i farisei spinsero il popolo a cooperare, poiché i Romani non stavano interferendo nella sfera religiosa. Alcuni dei seguaci farisei arrivarono ad una rottura con i loro capi proprio su questo argomento e questa differenza fu sufficiente a considerarli come una quarta filosofia, una *hairesis* per proprio conto (*Antichità* 18,2-10; 23-25).

La dottrina dei due regni rimase valida fino allo scoppio della rivolta contro Roma, nel 65 d.C., che i farisei cercarono di bloccare fino all'ultimo momento (*Guerra giudaica* 2,411-414). Alcuni dei *leader* farisei a malincuore diedero il loro sostegno ai rivoluzionari; altri, invece, rimasero fermi sulle loro posizioni e uno di essi, Yoḥanan ben Zakk'ai, riuscì a fuggire dalla città di Gerusalemme assediata e convinse il generale romano Vespasiano che si poteva far affidamento sui farisei perché aderissero alla dottrina dei due regni.

Con la distruzione di Gerusalemme e l'incendio del Tempio, i farisei emersero trionfanti, *leader* incontrastati del popolo ebraico. I sadducei, tra i quali erano in prevalenza i sacerdoti, scomparvero come gruppo, allo stesso modo degli esseni. Il nome *farisei* cadde in disuso perché non era mai stato usato dal gruppo stesso, ma solo dagli avversari sadducei.

I farisei e Gesù. Maestri autorevoli della duplice legge, i farisei furono infastiditi dal rifiuto di Gesù di inchinarsi alla loro autorità. Essi inoltre si opposero alla sua pretesa di un rapporto particolare con Dio. Ma questo fu tutto quello che i farisei poterono fare, vincolati come erano al principio della tolleranza religiosa. Gli insegnamenti di Gesù erano persino meno eretici di quelli dei sadducei, insegnamenti che i farisei contrastavano ma non portavano in giudizio, né davanti al Bet Din ha-Gadol, né davanti a un organismo minore chiamato semplicemente *bet din* («tribunale») o *boule* («assemblea consiliare»). Poiché tutti i Vangeli sono d'accordo nell'affermare che Gesù fu portato davanti a un sinedrio presieduto da un sommo sacerdote nominato dal procuratore romano, per questo motivo religiosamente illegittimo e quindi esclusivamente un organismo politico, Gesù deve essere stato giudicato per ragioni politiche e non religiose. Ai tempi di Gesù la distinzione tra un sinedrio politico e la *boule* farisaica era una esperienza quotidiana, come testimoniano i Vangeli (At 23,1-10; 26-30). Qualsiasi ruolo abbiano avuto i

farisei come membri di un sinedrio politico, esso fu un ruolo strettamente politico e non religioso.

L'ostilità verso i farisei che ritroviamo nei Vangeli ha origine probabilmente dal risentimento degli autori nei confronti di questi maestri che avevano respinto le asserzioni di Gesù e quelle dei suoi seguaci. Collocate in una prospettiva storica, è evidente che le principali credenze cristiane, come la resurrezione, sono radicate nelle credenze fondamentali dei farisei e che la conversione di Paolo è inconcepibile senza comprendere la sua estrema preoccupazione riguardo alla personale obbedienza alla duplice legge tale da meritare la vita eterna per l'anima e la resurrezione per il corpo. Certamente la triplice professione di fede cristiana contiene una somiglianza formale con quella dei farisei; la duplice legge dei farisei è sostituita da Gesù Cristo. [Vedi *CRISTIANESIMO ED EBRAISMO*, *GESÙ*, e la biografia di *PAOLO*, vol. 7].

Significato storico. I farisei trasformarono il Giudaismo in primo luogo elevandosi al seggio di Mosè e proclamando come normativa la duplice legge e non solo quella scritta. La legge orale dei farisei diede origine alla Mishnah, al Talmud babilonese e a quello palestinese, ai *responsa* gaonici, medievali e moderni e ai numerosi codici legali ebraici – i quali, per la grande maggioranza degli Ebrei, possiedono ancora tutti una valenza normativa.

In secondo luogo, sostenendo la credenza nella vita eterna e nella resurrezione per ogni individuo che avesse interiorizzato la duplice legge, i farisei affermarono una relazione di tipo personale con Dio padre, rafforzando l'individuo credente e preparandolo per il martirio, quando necessario.

In terzo luogo, i farisei unirono la salvezza personale alla duplice legge interiorizzata e svincolarono la salvezza dell'individuo dal ruolo intermediario del sacerdote, del profeta o del saggio; in questo modo diedero la possibilità al Giudaismo non solo di prosperare nella Diaspora, ma di fondare in esilio centri che esercitarono un grado di autorità e di influenza religiosa maggiore rispetto a quelli in terra di Israele.

In quarto luogo, i farisei riuscirono a diffondere nella maggioranza degli Ebrei la fede nella vita eterna e nella resurrezione e posero perciò le basi per il Cristianesimo. Gesù e i suoi discepoli credevano nella resurrezione dei morti: per questo motivo i discepoli di Gesù furono certi di vedere effettivamente Gesù risorto dai morti. Il Nuovo Testamento testimonia quindi l'uso farisaico dei testi di prova, il sistema farisaico di ragionamento, il modo farisaico di trasmissione orale tramite episodi distinti, dettagli e detti, gli insegnamenti etici e morali farisaici e l'abbandono farisaico della poesia come mezzo per la legge, la tradizione e la liturgia. Anche se meno direttamente, gli insegnamenti dei farisei riguardanti la vita eterna e la resurrezione ebbero un impatto fondamentale su una credenza centrale nella fede islamica.

In quinto luogo, assorbendo i modelli istituzionali greco-romani come la *boule*, le modalità del ragionamento deduttivo greco-romano e gli esempi dei legislatori, saggi e filosofi greco-romani, i farisei diedero ai loro seguaci la possibilità di essere conformi alla civiltà greco-romana senza perdere la loro identità ebraica.

Forse il più durevole tra gli obiettivi raggiunti dai farisei fu l'attenzione al singolo individuo e al suo desiderio ardente della vita eterna per la propria anima e per il proprio corpo. Descrivendo Dio padre così pieno d'amore per l'individuo da esaudirne la brama di immortalità, i farisei, e con loro i maestri cristiani e musulmani che ne ripresero il motivo, intensificarono il concetto del valore eterno dell'individuo.

[Per un'ulteriore trattazione di questo periodo nella storia ebraica, vedi *GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ*].

BIBLIOGRAFIA

La definizione dei farisei offerta sopra fu espressa per la prima volta in S. Zeitlin, *History of the Second Jewish Commonwealth. Prolegomena*, Philadelphia 1933, pp. 41-56 e venne ripresa in dettaglio dallo stesso autore in *Ha-Tseduqim we-ha-Perushim*, in «Ḥoreb», 3 (1936), pp. 56-89 (trad. ingl. *The Sadducees and the Pharisees. A Chapter in the Development of the Halakhah*, in Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism*, New York 1974, II, pp. 259-91). La definizione è stata ulteriormente elaborata nei miei scritti, in particolare cfr. *The Internal City*, in «Journal of Scientific Study of Religion», 5 (1966), pp. 225-40; *The Pharisaic Revolution*, in *Perspectives in Jewish Learning*, Chicago 1966, II, pp. 26-51; *Prolegomenon*, in W.O.E. Oesterley (cur.), *Judaism and Christianity*, 1937-1938, rist. New York 1969; *Pharisaism and the Crisis of the Individual in the Graeco-Roman World*, in «Jewish Quarterly Review», 61 (1970), pp. 27-52; *Defining the Pharisees. The Tannaitic Sources*, in «Hebrew Union College Annual», 40/41 (1969-1970), pp. 205-49, e *A Hidden Revolution. The Pharisees' Search for the Kingdom Within*, Nashville 1977. Anche se concordo fondamentalmente con Zeitlin sulla definizione dei farisei, divergo radicalmente da lui per quel che riguarda la sua ricostruzione storica; a questo proposito si possono paragonare le osservazioni di Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State*, Philadelphia 1962, 1967, I, pp. 178-87 con il mio articolo *Solomon Zeitlin's Contribution to the Historiography of the Inter-Testamental Period*, in «Judaism», 14 (1965), pp. 354-67, e il mio libro *A Hidden Revolution*, pp. 211-51.

Per uno sguardo d'insieme sulle varie opinioni degli studiosi cfr. specialmente l'ampia analisi e la vasta bibliografia di A. Michel e J. Moyne, *Les Pharisiens*, in H. Cazelles e A. Feuillet (curr.), *Dictionnaire de la Bible, supplément*, Paris 1966, fasc. 39-40 e R. Marcus, *The Pharisees in the Light of Modern Scholarship*, in «Journal of Religion», 32 (1952), pp. 153-64. Più in-

fluenti sono state le opinioni di E. Schürer, *Geschichte der Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, Leipzig 1890-1909 (trad. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I-II, Brescia 1985-1998), II, pp. 10-28; R. Travers Herford, *The Pharisees*, 1924, rist. Boston 1962 (trad. it. *I farisei*, Bari 1925, rist. anast. 1982); G. Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge/Mass. 1927, I, pp. 56-71; L. Finkelstein, *The Pharisees. The Sociological Background of Their Faith*, I-II, Philadelphia 1962 (3ª ed.); e, più di recente, J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I-III, Leiden 1971 e *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs/N.Y. 1972.

Tra le pubblicazioni più recenti, si segnalano: H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg-Basel 1993 (trad. it. *Gli esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*, Bologna 1995); G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991 (trad. it. *Farisei, Sadducei, Esseni*, Brescia 1993); D. Flusser, *The Spiritual History of the Dead Sea Sect*, Tel Aviv 1989 (trad. it. *La Setta di Qumran. Alla scoperta degli Esseni*, Casale Monferrato 1998); Farah Mébarki e É. Puech, *I manoscritti del mar Morto*, trad. it., Milano 2003.

ELLIS RIVKIN

FEINSTEIN, MOSHE (1895-1986), rabbino ortodosso americano e autorità legale ebraica. Nato in una famiglia rabbinica a Uzda, in Bielorussia, Feinstein si preparò per una carriera nel rabbinato sotto la tutela di suo padre, David Feinstein, e successivamente frequentando le principali accademie talmudiche di quella regione. Nel 1937, al suo arrivo negli Stati Uniti, Feinstein divenne preside dell'accademia talmudica Metivta Tiferet Jerusalem a New York, carica che mantenne sino alla morte. Rivestì un ruolo fondamentale sia nella Union of Orthodox Rabbis sia nell'Agudat Yisra'el, le associazioni, a diffusione mondiale, dell'Ebraismo ortodosso. [Vedi *AGUDAT YISRA'EL*].

Feinstein fu universalmente riconosciuto dai rabbini e dai laici ortodossi come principale interprete e arbitro della legge ebraica. I suoi *responsa* (deliberazioni legali) sono stati pubblicati in un lavoro intitolato *Iggerot Mosheh* (Lettere di Moshe), che fino ad ora comprende sei volumi. Gli studiosi della legge ebraica hanno accolto con entusiasmo la pubblicazione delle *Iggerot Mosheh* perché esse presentano una prospettiva giuridica ebraica su numerosi problemi connessi agli attuali sviluppi scientifici, tecnologici e sociologici. Tra gli argomenti affrontati da Feinstein compaiono i trapianti di cuore, le autopsie, la morte cerebrale, le sperimentazioni condotte su tessuti umani vivi, gli anticoncezionali intrauterini, l'uso di coperte elettriche e di microfoni a transistor nel giorno di sabato, l'adozione, l'assicurazione sulla vita, i sindacati dei lavoratori e i manuali sul sesso. Le problematiche esposte dalle *Iggerot Mosheh* mettono quindi in evidenza l'interesse di Feinstein ad usare la capacità tecnica della legge ebraica per indirizzare i mutamenti in atto nella realtà sociale.

Un certo numero delle soluzioni di Feinstein riflette inoltre un'audace e produttiva elasticità, in particolare nell'ambito della legge ebraica relativa alla famiglia. In una controversa decisione, Feinstein permise, con le debite riserve, l'inseminazione artificiale anche da un donatore diverso dal marito. In una serie di deliberazioni in merito allo *status* del matrimonio celebrato con rito civile o non ortodosso, Feinstein permise il successivo matrimonio per ciascuno dei coniugi senza che vi fosse la concessione prioritaria di un *geṭ*, un libello ebraico di divorzio.

Sarebbe tuttavia inesatto caratterizzare Feinstein come interprete liberale della legge ebraica. Opera fermamente tradizionalista, le *Iggerot Mosheh* contengono altresì svariate decisioni di stampo conservatore. In ultima analisi, dunque, lo sviluppo legale ebraico così come è riflesso nelle *Iggerot Mosheh* attesta sia ricettività sia resistenza ai mutamenti delle condizioni socioculturali. La profonda ed enciclopedica comprensione della legge ebraica e la creatività giuridica di Feinstein si univano alla chiara fama dovuta alla sua devozione e al suo altruismo. È grazie a queste qualità che le sue deliberazioni halakiche vengono ritenute autorevoli da gran parte dell'Ebraismo ortodosso.

BIBLIOGRAFIA

B. Eisenstadt, *Sefer dorot ha-Aḥaronim*, Brooklyn/N.Y. 1940, cfr. II, pp. 191s.

A. Kirschenbaum, *Rabbi Moshe Feinstein's Responsa. A Major Halakhic Event*, in «Judaism», 15 (1966), pp. 364-73.

E. Rackman, *Halakhic Progress. Rabbi Moshe Feinstein's "Igrot Moshe" on "Even Ha-Ezer"*, in «Judaism», 13 (1964), pp. 365-73.

O.Z. Rand (cur.), *Toledot anshe shem*, New York 1950, cfr. p. 98.

ROD M. GLOGOWER

FILONE DI ALESSANDRIA (circa 20 a.C.-50 d.C.) pensatore giudeo-ellenistico, autore di una elaborata sintesi del pensiero religioso ebraico e della filosofia greca. Anche se i Padri della Chiesa lo conoscono come Filone Giudeo (Gerolamo, *De viris illustribus* 11), gli autori moderni lo chiamano spesso Filone di Alessandria per distinguerlo dai numerosi autori greci pagani con lo stesso nome. L'opera di Filone segna il punto più alto di una lunga serie di scritti giudeo-ellenistici. Il suo greco moderatamente atticizzante, segnato da una coloritura platonica, non è eccezionale; mentre è impressio-

nante la sua conoscenza enciclopedica della letteratura e della retorica greche. Tralasciando un'esposizione sistematica da un punto di vista filosofico della sua reinterpretazione del Giudaismo, Filone assunse invece il ruolo di esegeta delle Scritture. È possibile che abbia creduto che il completo successo della sua impresa dipendesse per lo più dalla sua capacità di convincere i lettori che il platonismo misticheggiante attraverso cui rielaborava il Giudaismo non era una sovrastruttura arbitraria imposta al testo mosaico, ma poteva essere facilmente dedotto da ogni versetto.

Anche se conosceva perfettamente e di prima mano i testi filosofici greci, senza limitarsi a manuali o compendi, Filone non può assolutamente essere considerato un filosofo originale. Egli si considerò più modestamente una sorta di conciliatore che intendeva gettare un ponte fra due tradizioni apparentemente distanti. Anche se su questo fatto non c'è ancora un consenso generalizzato, sta prendendo piede l'ipotesi che l'apparente eclettismo del suo pensiero sia in realtà rappresentativo della tradizione medio-platonica (che si sviluppa da circa l'80 a.C. a circa il 220 d.C.), una forma di platonismo largamente influenzata dallo stoicismo e con sfumature neopitagoriche, che includevano una massiccia dose di aritmologia o simbolismo dei numeri.

Vita e opere. Filone apparteneva a una ricca famiglia aristocratica ebraica (secondo Gerolamo, di discendenza sacerdotale) che fu presto attratta dallo splendore del mondo ellenistico. Suo fratello Alessandro era un alabarca (di solito assimilato all'arabarca), o sovrintendente alla dogana su tutti i beni importati in Egitto dall'oriente e la sua ricchezza era tale che poté fare un prestito ad Agrippa, il nonno di Erode il Grande, di 200.000 dracme, l'equivalente di circa 54.000 dollari; fu in tal modo stabilita una relazione che condusse al matrimonio della figlia di Agrippa, Berenice, col figlio di Alessandro, Marco. La sua ricchezza è inoltre attestata dalle sue forniture di piastre d'oro e d'argento per i nove cancelli del Tempio di Gerusalemme. L'altro figlio, Tiberio Giulio Alessandro, cui Filone indirizzò il dialogo *Sulla provvidenza* e che fu descritto da Giuseppe Flavio come «infedele alle pratiche degli antenati», fu procuratore della provincia di Giudea (46-48 d.C.) e prefetto d'Egitto sotto Nerone.

Di Filone stesso, a parte il fatto che guidò l'ambasceria a (Gaio) Caligola nel 39-40 d.C. e che visitò il Tempio di Gerusalemme, sappiamo molto poco. Pur tacendo sulla sua educazione ebraica, Filone parla entusiasticamente della sua formazione greca; afferma inoltre con affascinante malinconia di essere stato distolto dal suo «panorama celeste», dove aveva a che fare con princìpi e dottrine divini, per essere gettato nel vasto mare delle cure politiche. Il suo costante uso di metafore tratte dal mondo dell'atletica, con riferimenti a determinati eventi sportivi e teatrali, cui egli stesso aveva assistito e un riferimento ripetuto tre volte a Dio come «presidente dei giochi», dimostrano che fu un *aficionado* del mondo dello sport. Se si collega questo aspetto alla sua appassionata devozione alla filosofia speculativa, è possibile riconoscere un tipo di intellettuale ebreo della Diaspora assolutamente estraneo alla controparte palestinese.

Il *corpus* delle opere di Filone si può suddividere in tre gruppi: storiche o apologetiche, filosofiche (comprendenti quattro trattati, due dei quali in forma di dialogo e conservati solo in armeno e in alcuni frammenti greci) ed esegetiche. Quest'ultimo gruppo può essere ulteriormente suddiviso in tre commentari al Pentateuco: la *Allegoria della Legge*, ossia quei trattati che cominciano con un passo scritturale; l'*Esposizione della Legge*, ossia quei trattati la cui struttura è formata da un tema più vasto indicato nel titolo; e, infine, le *Domande e risposte su Genesi ed Esodo*. Vi sono inoltre riferimenti in Filone a sue opere non più conservate. Il problema della cronologia delle opere di Filone rimane aperto, ma la vecchia tendenza ad assegnare le opere filosofiche alla giovinezza oggi non è più accettata.

Tecnica esegetica. Il tentativo di Filone di iscrivere la filosofia greca nella Scrittura mosaica non fu una sua innovazione. Filone era pienamente al corrente dei più antichi e meno ambiziosi tentativi dello Pseudo-Aristea (circa 130 a.C.) e di Aristobulo (circa 175 a.C.) anche se era indubbiamente erede di una ricca tradizione scolastica scomparsa, cui fa frequenti allusioni. Era inoltre particolarmente attento alle tecniche usate da molti filosofi medio-platonici per attribuire molte dottrine post-pitagoriche (comprese le loro) a Pitagora stesso (V secolo a.C.). Seguendo le loro orme, Filone indicò Mosè come il più grande di tutti, come il maestro di Pitagora e, in effetti, di tutti i filosofi e legislatori greci.

Fu tuttavia la tradizione allegorica greca a fornire la principale tecnica esegetica alla vasta impresa di Filone: questa tradizione ebbe inizio con Teagene di Reggio (VI secolo a.C.) che intendeva difendere Omero dai detrattori della sua teologia; i nomi degli dei furono intesi come riferimenti a varie disposizioni dell'anima e le loro lotte intestine come riferimenti all'opposizione tra gli elementi naturali. Gli stoici allargarono l'uso cinico dell'allegoria omerica a vantaggio della costruzione di un sistema filosofico e studiarono a fondo l'etimologia dei nomi (degli dei, anche se non degli eroi), un procedimento che esercitò un notevole influsso su Filone. La preoccupazione filoniana per l'«allegoria dell'anima», inoltre, è molto simile alle più tarde allegorie neoplatoniche gravitanti intorno a Odisseo, il quale nelle sue avventure racchiuderebbe la storia mistica dell'anima che torna alla sua sede.

John Dillon (1977) ha notato una sostanziale unità nella tradizione rappresentata dalle opere esegetiche di Filone e dai commentari neoplatonici e ha concluso che la loro fonte comune è l'esegesi stoica degli ultimi due secoli a.C., specialmente quella di Cratete di Mallo e di Erodico di Biblo. Thomas H. Tobin (1983) ha sottolineato che l'allegoria stoica e medio-platonica non comprendeva la distinzione di diversi livelli d'interpretazione: nell'interpretazione allegorica, quella letterale veniva o rifiutata o del tutto trascurata. Filone è il più antico esempio giunto fino a noi di un autore che tenta di mantenere la validità di entrambi i livelli; egli fu per questo motivo coinvolto in una controversia con altri allegoristi ebrei.

Non conoscendo a sufficienza l'ebraico, Filone si basò sui Settanta che considerava ispirati. D.W. Gooding ha dimostrato che Filone non mostra alcuna conoscenza dell'ebraico soggiacente alla traduzione greca della Bibbia: egli infatti cita uniformemente i Settanta, ciò che, a motivo della frequente inadeguatezza di questo testo, sicuramente non avrebbe fatto senza una spiegazione se avesse conosciuto il testo ebraico soggiacente; talvolta, poi, presenta esposizioni del greco che l'ebraico non avrebbe consentito (cfr. D. Winston e J. Dillon, *Two Treatises of Philo of Alexandria*, Chico 1983, pp. 119-25).

Pensiero e influssi. La concezione filoniana del pensiero biblico è radicata nella sua profonda fede in Dio, visto come un essere supremamente trascendente, assolutamente senza qualità, la cui immanenza governa e dirige ogni cosa. La prima parte di questo concetto apparentemente paradossale di immanenza trascendente si ritrova nell'Accademia antica e media e risale a quanto pare al successore di Platone, Speusippo (morto nel 339/8 a.C.) e fu pienamente sviluppata da alcuni neopitagorici, come pure dal medioplatonico Eudoro di Alessandria (attivo intorno al 25 a.C.) che postulò un Primo Principio sopranoetico al di sopra di una coppia di opposti, la Monade e la Diade. La seconda parte deriva da un punto centrale dell'insegnamento stoico che concepisce la vitalità onnipresente di un Logos che pervade tutto e la cui più alta manifestazione terrena è l'intelletto umano, che è visto sia da Filone sia dagli stoici come una parte inseparabile della mente divina. L'uomo è quindi simile al divino e vi può continuamente accedere dall'interno.

Filone definisce due vie che conducono al riconoscimento dell'esistenza di Dio. In *Sui premi e le punizioni* 41 parla di coloro che hanno conosciuto Dio attraverso le sue opere come di persone che salgono su una sorta di scala celeste e che congetturano la sua esistenza attraverso una deduzione plausibile. I veri amici di Dio, tuttavia «sono coloro che lo hanno conosciuto senza l'ausilio della ragione, così come la luce si vede tramite la luce» (*ibid.*), una formula usata in seguito da Plotino. Anche se non c'è consenso sul preciso significato della seconda via di Filone a Dio, essa è molto probabilmente basata sul suo concetto dell'accesso diretto dell'uomo a Dio dall'interno e può forse essere considerata un'antica forma dell'argomento ontologico. Una simile argomentazione dell'esistenza di Dio pare trovarsi nelle opere degli stoici e in Plotino.

La teoria filoniana della creazione si basa sul *Timeo* di Platone nell'interpretazione del medio platonismo. Dio ha creato l'universo da una materia primordiale relativamente priva di esistenza e senza qualità che non contiene nulla di bello ed è passiva e priva di vita. Tutte le cose furono create contemporaneamente e il racconto della creazione in sequenza del *Genesi* vuole solo indicare l'ordine logico del disegno di Dio.

Anche se l'anima umana, in quanto frammento del Logos, può essere concepita come avente una naturale aspirazione all'immortalità, questa può essere persa se l'anima non è assimilata alla sua fonte divina. Secondo la concezione platonica di Filone, il corpo è un cadavere in cui l'anima è sepolta e solo con la morte torna alla sua vera vita.

La graduale dipartita della psiche dal regno del sensibile e la sua ascesa a una vita di perfezione è rappresentata, secondo Filone, da due triadi di personaggi biblici: Enoc, Enos e Noè; Abramo, Isacco e Giacobbe. L'Abramo dell'allegoria di Filone è un filosofo mistico che, dopo aver posseduto gli studi generali (simbolizzati da Agar) in virtù dei quali si possono produrre solo sofismi (Ismaele) ha abbandonato il regno dei sensi (simbolizzato dal suo dividersi da Lot) per le più luminose regioni della realtà intelligibile. Abramo, inoltre, nonostante l'iniziale fascino provato per il panteismo caldeo, ha conseguito la più alta visione della divinità, ciò che lo ha trasformato in una perfetta incarnazione della legge naturale.

In *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, pp. 71s. (trad. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1988), E.R. Dodds ha giustamente notato che la forma estatica di profezia descritta da Filone non è l'unione mistica, ma uno stato di temporanea possessione. Filone, tuttavia, parla anche di un'altra forma di profezia, che potrebbe definirsi «ermeneutica» e che è mediata non dalla possessione estatica ma dalla voce divina. Mentre nello stato di possessione estatica la mente del profeta è completamente conquistata, è chiaro dall'analisi di Filone dell'episodio del decalogo – il paradigma della profezia ermeneutica – che la mente ispirata è in questo caso straordinariamente potenziata. La possessione estatica è usata da Filone per spiegare unicamente la profezia di previsione,

mentre Mosè pronuncia il nocciolo della sua profezia, le leggi speciali, come profeta ermeneutico; è in questa forma di profezia che dobbiamo porre la concezione filoniana di unione mistica. Nella sua interpretazione allegorica della voce divina come la proiezione di una particolare «anima razionale piena di chiarezza e discernimento», che ha un immediato contatto con la mente ispirata che «fa la prima mossa», non è difficile notare un riferimento all'attivarsi dell'intelletto intuitivo dell'uomo (*Sul Decalogo* 33; 35). Nella profezia ermeneutica di Filone, allora, possiamo cogliere l'unione della mente umana con quella divina o, secondo le parole di Dodds, un'ascesa psichica piuttosto che una discesa soprannaturale.

I passi mistici di Filone contengono la maggior parte dei segni caratteristici di un'esperienza mistica: concezione di Dio come suprema felicità dell'uomo, e della separazione da lui come il più grande dei mali; intenso desiderio dell'anima per il divino; riconoscimento della sua nullità e della necessità di uscire da se stessa; attaccamento a Dio; comprensione che solo Dio agisce; preferenza per la preghiera contemplativa; unione eterna col tutto e conseguente serenità; visione che si manifesta all'improvviso; esperienza quasi di ebbrezza e, infine, il flusso e riflusso dell'esperienza mistica. Filone fu quindi, essenzialmente, un mistico intellettuale, se non praticante.

Filone non ha mai avuto un'influsso importante sul pensiero ebraico. Il suo nome non è mai citato nella letteratura rabbinica, e, se le sue opere non fossero state conservate dalla Chiesa, sarebbero sicuramente scomparse. Nel Medioevo gli Ebrei avevano accesso, in arabo o in siriaco, solo a una piccola parte delle sue opere. Venne riscoperto solo nel XVI secolo, quando 'Azaryah de Rossi lesse la sua opera in traduzione latina e riassunse un certo numero delle sue dottrine caratteristiche nel proprio libro *Me'or 'enayim* (Mantova 1573). Il suo atteggiamento verso Filone, tuttavia, pur positivo, è per lo meno ambivalente. Yosef Shelomoh Delmedigo (1591-1655) lesse Filone nell'originale greco e tradusse in ebraico brani scelti dei suoi scritti; sfortunatamente, questa traduzione gli fu rubata e non venne mai ritrovata. Simone Luzzatto nel suo *Discorso* (1638) in italiano sugli Ebrei di Venezia ammirò Filone – che citava in traduzione latina – e credette che la sua tecnica allegorica fosse dovuta al desiderio di attrarre un uditorio pagano. Infine, Naḥman Krochmal (1785-1840) incluse nella sua opera *Moreh nevukhe ha-zeman* (Guida dei perplessi del tempo, 1851) una traduzione ebraica del riassunto di Filone di J.A.W. Neander (1789-1850, nato David Mendel), un ebreo battezzato che fu professore di Storia della Chiesa a Berlino.

[Vedi anche *LOGOS*, vol. 7].

BIBLIOGRAFIA

Un resoconto completo degli studi più antichi su Filone si trova in E.R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, 1938, rist. Hildesheim 1967, pp. 127-348; un'eccellente bibliografia annotata per gli anni 1937-1962 è offerta da L.H. Feldman, *Scholarship on Philo and Josephus, 1937-1962*, New York 1963. E. Hilgert, *Bibliographia Philoniana, 1935-1975*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York 1984, II, 21,1. G. Mayer, *Index Philoneus*, Berlin 1974, integra l'indice curato da H. Leisegang nell'*editio maior* di Filone, curata da L. Cohn e P. Wendland, I-VII, Berlin 1896-1930, VII. Si veda inoltre R. Radice, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale (1937-1982)*, Napoli 1983; D.T. Runia, *Philo of Alessandria. An annotated Bibliography*, Leiden 2000.

Traduzioni in inglese, francese tedesco, con utilissime note sono: L. Cohn et al. (edd.), *Die Werke Philos von Alexandria*, I-VII, Breslau 1909-1964; R. Arnaldez et al. (edd.), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, I-XXXVI, Paris 1961-; F.H. Colson e G.H. Whitaker (edd.), *Philo*, Cambridge/Mass. 1929-1962 (Loeb Classical Library), più due volumi supplementari tradotti da R. Marcus, Cambridge/Mass. 1953. Edizioni annotate delle opere di Filone sono: H. Box (ed.), *In Flaccum*, Oxford 1939; E.M. Smallwood (ed.), *Legatio ad Gaium*, Leiden 1961; A. Terian (ed.), *De animalibus*, Chico/Calif. 1981; D. Winston e J. Dillon (edd.), *De gigantibus* e *Quod Deus sit immutabilis*, Chico/Calif. 1983; un'utile antologia degli scritti di Filone è D. Winston (cur. e trad.), *Philo of Alexandria. The Contemplative Life, Giants and Selections*, New York 1981. A partire dal 1978, numerose traduzioni italiane delle opere di Filone, a cura di G. Reale e R. Radice, sono state pubblicate presso la casa editrice Rusconi di Milano.

L'opera generale più equilibrata su Filone è É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925 (2ª ed. riv.), 1950. Le grandi monografie di W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938 e di H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Cambridge/Mass. 1962 (ed. riv.) sono indispensabili per le vastissima quantità di dati offerti, ma presentano un'interpretazione piuttosto unilaterale. *Philon d'Alexandrie. Colloque, Centre national de la recherche scientifique, Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris 1967 offre una serie di splendidi articoli su Filone.

V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977, è un ricco studio sulla metodologia esegetica di Filone. Eccellenti studi sul platonismo di Filone sono J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977, pp. 139-83, D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986 e R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989. Un interessantissimo studio sulle fonti dell'esegesi cosmologica di Filone è T.H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*, Washington/D.C. 1983. Due acuti studi sulla relazione tra Filone e il Giudaismo sono I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, 1929, rist. Hildesheim 1962 e Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen/Vluyn 1983. Sul misticismo di Filone, cfr. D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985.

DAVID WINSTON

FLAVIO GIUSEPPE. Vedi *GIUSEPPE FLAVIO.*

FRANKEL, ZACHARIAS (1801-1875), fondatore dell'Ebraismo storico in Germania, precursore dell'Ebraismo conservatore in America. Membro della prima generazione di rabbini moderni, Frankel realizzò una carriera dalle molte sfaccettature: fu omileta, forte sostenitore dell'emancipazione politica, critico della riforma religiosa radicale, commentatore di testi, capo del primo seminario rabbinico moderno e storico della legge ebraica. Frankel nacque a Praga, che ospitava allora la più numerosa comunità ebrea in Europa, in una famiglia economicamente agiata nel cui albero genealogico figuravano rabbini capo e capi di comunità. La sua formazione si realizzò in modo assai poco conformista combinando la tradizionale immersione nei testi ebraici e la sistematica applicazione agli studi laici. Nel 1830 conseguì il suo dottorato all'Università di Pest e nel 1831 fu designato rabbino nel distretto di Litoměřice, divenendo in questo modo il primo rabbino boemo insignito di dottorato. La sua perorazione a favore dei cambiamenti nel servizio della sinagoga, l'impegno nell'educazione dei giovani, la sua preparazione e il suo incarico di rabbino gli meritarono, nel 1836, un invito da parte del governo sassone a occupare la cattedra di Dresda come rabbino capo del regno. Nonostante le numerose successive offerte da parte della più importante e più dinamica comunità di Berlino, Frankel si fermò a Dresda fino al 1854, quando divenne il primo direttore del nuovo seminario rabbinico e dei docenti a Breslavia. Fino al 1879, quattro anni dopo la sua morte, il seminario istruì 272 studenti e collocò circa 120 tra insegnanti, predicatori e rabbini nelle più importanti comunità ebraiche europee.

Autodefinendosi un riformatore moderato in campo religioso, negli anni '40 Frankel formulò il suo programma di «Ebraismo positivo, storico» per arrestare l'onda montante della riforma religiosa radicale. In contrasto con lo sconfinato razionalismo dei movimenti riformistici, Frankel difendeva l'aspetto legale dell'Ebraismo, la santità dell'esperienza storica e l'autorevolezza delle norme in uso. Il termine *positivo* indicava il comportamento rituale prescritto (*halakhah*) come principale strumento di espressione del sentimento religioso nell'Ebraismo; il termine *storico*, invece, designava il suo ambito non giuridico, santificato dal tempo e dalla sofferenza.

Ciò che conferisce alla definizione di Frankel il suo dinamismo è il ruolo della gente. Una vera riforma si sviluppa organicamente dal basso e non per decreto dall'alto. È per questo motivo che Frankel non accettò le innovazioni delle tre conferenze rabbiniche degli anni '40; sia che fossero dettate da considerazioni politiche o dai canoni della ragione, quelle decisioni si scontravano violentemente col sentimento e con la pratica prevalenti.

A livello divulgativo Frankel tentò, come autore e direttore di rivista, di approfondire la fedeltà degli Ebrei al passato offrendo loro uno sprazzo di storia eroica che mettesse in risalto le conquiste culturali. Come studioso, Frankel fu il principale rabbinista moderno della sua generazione e dedicò una feconda carriera a introdurre il concetto dello sviluppo della legge ebraica nel tempo. Praticando sia il metodo, sia l'ideologia della *geschichtliche Rechtswissenschaft* di Friedrich C. Savigny, Frankel si impegnò a riscoprire e ad analizzare gli stadi dello sviluppo della legge, dalle esegesi alessandrine della Scrittura ai *responsa* rabbinici medievali. Lasciò contributi duraturi al moderno studio della Mishnah e del Talmud Palestinese.

La ricerca non dogmatica di Frankel sulla Mishnah sfidò la tradizionale immagine degli antichi rabbi come canali di trasmissione piuttosto che come creatori della tradizione orale della legge scatenando, nel 1861, un aspro attacco dalle file della neo-ortodossia di Samson Raphael Hirsch. La crescente polarizzazione religiosa contribuì a chiarire le linee settarie e spinse Frankel a collocarsi al centro.

Due istituzioni fondate da Frankel concretizzarono, amplificarono e diffusero la sua visione dell'Ebraismo storico. «Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», che egli pubblicò per diciotto anni (1851-1868), metteva a disposizione dei suoi lettori uno strumento di divulgazione di alto livello e di dottrina critica, costituendo il riferimento per tutte le riviste di studi ebraici di fine Ottocento. In modo analogo, il seminario di Bratislava, che egli diresse per ventun anni, innovò la formazione rabbinica integrando la moderna dottrina con la religiosità tradizionale e richiedendo ai suoi laureati di essere contemporaneamente guide spirituali e seguaci della *Wissenschaft*.

BIBLIOGRAFIA

M. Brann (cur.), *Zacharias Frankel. Gedenkblätter zu seinem hundertsten Geburtstage*, Breslau 1901.

I. Heinemann, *The Idea of the Jewish Theological Seminary Seventy-five Years Ago and Today*, in G. Kisch (cur.), *Das Breslauer Seminar*, Tübingen 1963, pp. 85-100.

S.P. Rabinowitz, *R. Zekharyah Frankel*, Warszawa 1898 (in ebraico).

I. Schorsch, *Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism*, in «Judaism», 30 (1981), pp. 344-54.

ISMAR SCHORSCH

GAMALI'EL DI YAVNEH, noto anche come Gamali'el II; tannaita di scuola palestinese. Gamali'el fu rabbi, patriarca (*nasi'*) e capo dell'accademia di Yavneh tra la fine del I e l'inizio del II secolo. Contrariamente alle autorità a lui coeve, che non avevano un titolo o che, più spesso, venivano indicate con il titolo di *rabbi*, a Gamali'el fu concesso il titolo, manifestamente onorifico, di *rabban*, che egli condivise con altri capi della casa patriarcale (cfr. *Avot* 1,16; 1,18). Le sue tradizioni sono conservate nella Mishnah e nei testi ad essa connessi.

Gamali'el ebbe la responsabilità maggiore nel processo di centralizzazione dell'autorità rabbinica a Yavneh dopo la guerra contro i Romani (66-70). Successore del legittimo fondatore dell'accademia, Yoḥanan ben Zakk'ai, Gamali'el fu in grado di guidare lo sforzo rabbinico nella ricostruzione di una nazione che aveva patito la distruzione del suo centro spirituale, il Tempio di Gerusalemme, una nazione che aveva bisogno di una guida sicura. Per garantire il buon esito di questa sfida, Gamali'el sostenne l'influenza religiosa dell'accademia di Yavneh e l'autorità politica e religiosa di un Sinedrio ricostruito sotto la sua guida. [Vedi *SINEDRIO*]. In seguito si credette che egli avesse accampato diritti ereditari sul patriarcato.

Si riferisce che, in qualche occasione, Gamali'el abbia condotto questa campagna in modo poco diplomatico, procurandosi peraltro il sostegno delle autorità rabbiniche. Al fine di assicurare un'autorità centralizzata insistette sul potere del suo tribunale di fissare il calendario per tutti gli Ebrei, per garantire la coerenza dell'osservanza. Per realizzare questi obiettivi, egli pretese che i singoli individui si sottomettessero alla decisione collettiva del rabbinato nelle controversie; si pensa che questa rigidità abbia condotto in un caso all'esilio di Eli'ezer ben Hyrcanus (T.B., *B. M.* 59b) e in un altro abbia indotto Yehoshu'a ben Ḥananyah a trasgredire quello che, secondo i suoi calcoli, era Yom Kippur (*R. ha-Sh.* 2,8-9). Si dice tuttavia che egli affermasse che questa richiesta non era finalizzata a garantire il suo onore ma a far sì che «le dispute non si moltiplicassero in Israele» (T.B., *B.M.* 59b).

In risposta al vuoto creatosi in seguito alla distruzione del Tempio, la tradizione comprova l'attività di Gamali'el nello stabilire norme relative al rito e alla preghiera. La sua accademia formalizzò la preghiera delle diciotto benedizioni (*Shemoneh 'Esreh*) che era stata utilizzata, sino ad allora, in varie forme. Forse allo scopo di facilitarne l'accettazione come nucleo del culto ebraico quotidiano, consentì che rappresentanti ufficiali recitassero la preghiera per le persone poco istruite. Oltre a ciò, Gamali'el contribuì in modo notevole alla formulazione del *seder* pasquale in uso dopo la distruzione del Tempio.

Accreditando la sua immagine di patriarca, di Gamali'el si dice che avesse intensi scambi con «filosofi» e con altri personaggi al di fuori della tradizione giudaica. Il figlio di Gamali'el, Shim'on, riferisce che «nella casa di mio padre cinquecento [ragazzi] studiavano la sapienza greca... perché erano vicini alle autorità» (T.B., *Soṭ.* 49b; Tosefta *Soṭ.* 15,8). Sappiamo che le autorità romane erano ben disposte verso Gamali'el e il Giudaismo che egli insegnava e che di quando in quando Gamali'el ricambiasse questa comprensione.

Lo *status* di Gamali'el è valorizzato dai racconti dei suoi lunghi viaggi, tra cui uno a Roma. Viene anche de-

scritto come ricco e viziato e il suo rapporto con il suo virtuoso schiavo, Tabi, ha contorni leggendari.

Gamali'el fu notoriamente una persona di particolare devozione e sensibilità. Fu rigoroso verso se stesso, anche quando si comportava in modo indulgente con gli altri, e rifiutò di venir meno, anche per un solo istante, alle sue responsabilità per il paradiso. Per alleviare il pesantissimo impegno dei parenti che dovevano provvedere al seppellimento dei loro defunti, Gamali'el si fece seppellire in semplici sudari, pratica, questa, seguita ancor oggi dagli Ebrei.

Le tradizioni di Gamali'el sono inusitate perché fissate per lo più in forma narrativa, probabilmente in conseguenza del suo ruolo di autorità patriarcale in un periodo storico cruciale. Egli funse da modello per la comunità rabbinica. Degna di nota è anche la mancanza di significativi contributi agli ordinamenti penali, che riflette forse la diminuita autorità del primo patriarcato in questo ambito. [Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

L'analisi più pregnante delle tradizioni di Gamali'el si trova in S. Kanter, *Rabban Gamaliel II, the Legal Traditions*, Chico/Cal. 1980. Sulla destituzione di Gamali'el dalla guida dell'accademia di Yavneh, un evento fondamentale nella sua lotta per l'autorità, cfr. R. Goldenberg, *The Deposition of Rabban Gamaliel II. An Examination of the Sources*, in «Journal of Jewish Studies», 23 (1972), pp. 167-90. Per una biografia che prenda in esame anche le tradizioni non legali, cfr. *Gamali'el ben Shim'on ha-neherag*, in A. Hyman, *Toledot tanna'im we-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964.

DAVID KRAEMER

GAMALI'EL IL VECCHIO (attivo nella prima metà del I secolo d.C.), propriamente Rabban («nostro maestro») Gamali'el il Vecchio; fu il primo maestro ebraico a fregiarsi di questo titolo. Gamali'el era figlio o nipote di Hillel e fu anche considerato nella tradizione rabbinica un *nasi'* (capo del tribunale). Viene chiamato «il Vecchio» nella letteratura talmudica evidentemente per distinguerlo da Gamali'el di Yavneh (Gamali'el II) con il quale viene spesso confuso, ed è considerato un fariseo e un «maestro della Legge» in *Atti degli apostoli* 5,34. [Vedi *FARISEI*].

Gamali'el compare frequentemente nelle fonti tannaitiche, dove le sue varie *taqqanot* (decreti) sono registrate. I seguenti esempi tratti da Mishnah *Gittin* (4,2-3) erano pensati per «il benessere generale»:

> Un uomo che desideri invalidare un libello di divorzio che ha già inviato a sua moglie deve convenire in giudizio nella città di lei piuttosto che altrove. Diversamente, la moglie potrebbe erroneamente ritenere ancora valido il documento e risposarsi.
> Entrambe le parti interessate al divorzio devono utilizzare tutti i nomi con cui sono conosciuti quando firmano il documento.
> Alla consegna, tutti i testimoni devono firmare il documento.

Queste *taqqanot* erano state pensate in modo particolare a favore delle donne. Similmente, Gamali'el permise che una donna contraesse nuove nozze sulla base della dichiarazione di un solo testimone riguardo alla morte del marito, piuttosto che dei due generalmente richiesti dalla legge ebraica (*Yev.* 16,7). Di particolare interesse sono le lettere che si dice Gamali'el abbia dettato sui gradini del Tempio (Tosefta *San.* 2,6 e passi paralleli). Queste lettere indirizzate ai «nostri fratelli» nell'alta e bassa Galilea contenevano promemoria sulle decime. Altre missive indirizzate ai «nostri fratelli» a Babilonia e in Media e a tutti gli altri esuli di Israele annunciavano l'anno intercalare. [Vedi *ANNO EBRAICO*].

È stato detto (*Sot.* 9,15) che «quando Rabban Gamali'el il Vecchio morì, la gloria della Torah ebbe fine e la purezza e l'astinenza perirono».

In *Atti* 5,34ss., Gamali'el intercede presso i membri del Sinedrio per la liberazione degli apostoli. In un altro passo degli *Atti* (22,3), Paolo afferma di essere stato educato «ai piedi di» Gamali'el. Una successiva leggenda cristiana considerava Gamali'el un cristiano.

BIBLIOGRAFIA

I riferimenti a Rabban Gamali'el il Vecchio presenti nella letteratura talmudica sono raccolti e analizzati in J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I-III, Leiden 1971, I, pp. 341-76 e III, pp. 272s. e 314s. Neusner mette in dubbio i rapporti di Gamali'el con la Bet Hillel e lo considera più un «pubblico ufficiale» e un capo dei farisei che una «autorità settaria» di quel movimento. Una trattazione di Gamali'el e di alcune delle sue più antiche valutazioni compare in A. Guttmann, *Rabbinic Judaism in the Making. A Chapter in the History of the Halakhah from Ezra to Judah I*, Detroit 1970, pp. 177-82. Informazioni relative alla presenza di Gamali'el nella tradizione cristiana si possono trovare in E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135*, 1901-1909, Edinburgh 1979 (nuova ed. inglese riv. e cur. da G. Vermès, F. Millar e M. Black) II, pp. 367ss. (trad. it. *Storia del popolo ebraico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.-135 d.C.)*, Brescia 1998). M.S. Eslin, *Paul and Gamaliel*, in «Journal of Religion», 7 (1927), pp. 360-75 mette in dubbio che Paolo si sia effettivamente «seduto ai piedi di Gamali'el» e, se così pure fosse stato, quanto insegnamento rabbinico egli abbia ricevuto.

STUART S. MILLER

GEIGER, ABRAHAM (1810-1874), rabbino, principale esponente e ideologo dell'Ebraismo riformato nella Germania del XIX secolo e importante studioso della *Wissenschaft des Judentums* (il moderno studio scientifico dell'Ebraismo). Geiger nacque a Francoforte, dove ricevette una elevata e tradizionale educazione talmudica. Si sentiva inoltre attratto dagli studi laici e nel 1833 ricevette il dottorato dall'Università di Bonn per un lavoro intitolato *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen* (Che cosa trasse Muḥammad dal Giudaismo), uno studio che valutava l'influenza del Giudaismo sul primo Islam. Nel 1832 Geiger divenne rabbino a Wiesbaden, dove incominciò a liberare l'Ebraismo dalle forme rabbiniche medievali che egli giudicava rigide, inestetiche e poco interessanti per la sensibilità degli Ebrei alla cultura contemporanea. Si adoperò alla realizzazione di tale progetto avviando riforme nel servizio di sinagoga e indicendo, nel 1837, un congresso dei rabbini riformati a Wiesbaden. Oltre a ciò, sperava di mostrare come lo studio accademico del passato degli Ebrei potesse rappresentare un sostegno alla causa dell'emancipazione politica degli Ebrei stessi e della riforma religiosa, attraverso la pubblicazione della «Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie» (1835-1847).

Geiger si trovò coinvolto in una controversia quando, nel 1838, la comunità ebraica di Breslavia lo scelse come *dayyan* (giudice religioso) e assistente rabbino, ignorando le veementi proteste del rabbino ortodosso di Breslavia, Solomon Tiktin. Così, a causa di tale opposizione, Geiger non potè accettare l'incarico fino al 1840. In seguito alla morte di Tiktin, divenne rabbino della città nel 1843. Lì continuò le sue attività a favore della riforma, svolgendo un ruolo attivo nelle conferenze dei rabbini riformati del 1845 e 1846, tenute rispettivamente a Francoforte e Breslavia.

Il non diminuito impegno nello studio accademico dell'Ebraismo e la sua convinzione della necessità di un seminario rabbinico moderno per istruire i rabbini nello spirito della moderna cultura occidentale e della *Wissenschaft des Judentums*, portarono, nel 1854, alla creazione del Jüdisch-Theologisches Seminar a Breslavia. Geiger fu assai deluso, però, quando il consiglio del seminario decise di nominare direttore, anziché lui, il più conservatore Zacharias Frankel. Il sogno di dirigere un seminario rabbinico moderno non si realizzò fino al 1872, due anni dopo che Geiger ebbe raggiunto la comunità di Berlino come rabbino riformato. In quell'anno venne infatti istituita la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Geiger ebbe la direzione di questo centro per l'istruzione dei rabbini liberali mantenendola fino alla morte.

L'insegnamento di Geiger fu prodigioso e profondo. La sua opera più influente, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel...* (Il testo originale e le traduzioni della Bibbia...; 1857), sostenne la metodologia della critica biblica; una moltitudine di altri articoli e libri dottrinali e polemici mostra la sua profonda conoscenza di tutte le vicende della storia e della cultura ebraiche. Queste pubblicazioni rivelano la sua determinazione nel fare dell'Ebraismo una parte integrante della cultura occidentale e sottolineano sia la sua tendenza teologica sia la sua abilità nell'impiegare gli studi storici e filologici nella causa della riforma religiosa.

Il lavoro di Geiger, portato alla luce nel contesto della *Religionswissenschaft*, pose l'accento sulla natura evolutiva della religione ebraica e, sotto l'influenza di Schleiermacher, gli permise di concentrarsi sull'interiorità dello spirito religioso ebraico. Avendo a tal proposito mitigato la forza della tradizione, Geiger riuscì, per utilizzare un'espressione hegeliana, a configurare l'Ebraismo come una religione universale identificata con l'auto-attualizzazione dell'Assoluto.

Minimizzò gli elementi nazionalistici nel passato degli Ebrei, negando loro alcuna validità nel presente, e giustificò l'isolamento degli Ebrei stessi nel mondo moderno parlando di unicità teologica e missione spirituale dell'Ebraismo. Tuttavia Geiger, contrariamente al più radicale Samuel Holdheim, rappresentò un approccio moderato alla riforma. Si rifiutò di prestare servizio in una comunità riformata che si isolasse dalla generale comunità ebraica, osservava il regime alimentare ebraico e insisteva affinché venissero conservate le tradizionali leggi per il matrimonio e il divorzio. Inoltre favorì l'osservanza del secondo giorno delle festività e, come il più conservatore Frankel, parlò di elementi «positivi-storici» nell'Ebraismo.

BIBLIOGRAFIA

La migliore introduzione inglese alla vita e agli scritti di Geiger si trova in M. Wiener (cur.), *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, Philadelphia 1962 (trad. ingl. a cura di E.J. Schlochauer). Anche D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, New York 1967, contiene una grande quantità di informazioni riguardanti la vita e il pensiero di Geiger. Le sue riflessioni sull'Ebraismo sono raccolte in una serie di conferenze che tenne a Francoforte: cfr. C. Newburgh (trad. e cur.) *Judaism and Its History*, New York 1911. J.J. Petuchowski, *Abraham Geiger and Samuel Holdheim. Their Differences in Germany and Repercussions in America*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», 22 (1977), pp. 139-59 fornisce interessanti osservazioni sull'approccio di Geiger all'Ebraismo e mette a confronto lo stesso Geiger con Samuel Holdheim; cfr. inoltre J.J. Petuchowski (cur.), *New Perspectives on Abraham Geiger*, Cincinnati 1975, una serie di saggi di numerosi importanti studiosi sul significato e sull'importanza della carriera e della dottrina di Geiger.

DAVID ELLENSON

GEREMIA (circa 640-580 a.C.) o, in ebraico, *Yirmeyah(u)*; profeta biblico. Geremia, figlio di Chelkia, nacque ad Anatot, circa tre miglia (4,8 km) a nord-est di Gerusalemme. Il nome *Geremia* si basa sul greco *Hieremias* dalla traduzione dei Settanta e non sul testo masoretico ebraico. La traduzione dei Settanta riflette un preciso nome ebraico originale *Yarim-Yahu* («Yahweh concede»), nome i cui antecedenti possono essere fatti risalire al III millennio a.C.

Il libro di Geremia e la biografia di Geremia. La maggior parte delle informazioni sulla vita di Geremia proviene dal *Libro di Geremia* biblico. Il libro non è ordinato cronologicamente; per questo motivo le ricostruzioni che gli studiosi contemporanei hanno fatto riguardo alla vita del profeta sono molto soggettive. Importanti informazioni riguardanti il periodo storico si ritrovano nella Bibbia ebraica, in *1 Re*, *2 Re*, *2 Cronache*, *Sofonia*, *Naum*, *Abacuc* e *Abdia*. Altre importanti fonti sono le lettere ebraiche di Lachish, documenti originali dell'Egitto e della Mesopotamia, e le storie di Erodoto e di Giuseppe Flavio. Tuttavia, *2 Re*, che descrive dettagliatamente eventi contemporanei a Geremia, non menziona mai il profeta.

Le generazioni posteriori ebbero un'alta considerazione di Geremia. Secondo il Cronista (cioè l'autore dei *Libri delle Cronache*), il profeta fu l'autore di un lamento su Giosia, re di Giuda (2 Cr 35,25). Le sue profezie sulla durata dell'esilio vengono citate in *2 Cronache* 36,15-21 e dall'autore del nono capitolo del *Libro di Daniele*. Scrittori posteriori composero alcune narrazioni devote su Geremia. L'apocrifa *Lettera di Geremia*, scritta presumibilmente da Geremia agli Ebrei in esilio a Babilonia, è redatta secondo lo stile di *Geremia* 29. Nel secondo capitolo di *2 Maccabei* si parla di Geremia che nasconde l'Arca e il Tabernacolo, tradizione questa basata su *Geremia* 3,16. Nel Nuovo Testamento, Geremia viene nominato in *Matteo* 2,17, mentre la sua visione del «nuovo patto» (Ger 31,31-34; cfr. Ger 32,38-40) viene citata nella *Lettera agli Ebrei* 8,8-12 e 10,16-17. Secondo la tradizione talmudica ebraica (T.B., *B.B.* 15a) il profeta è l'autore dei libri *Geremia*, *Re* e *Lamentazioni* (quest'ultimo probabilmente sulla base di *2 Cronache* 35,25).

Geremia era di ascendenza sacerdotale (Ger 1,1), probabilmente della famiglia Abiatar, che era stata esiliata ad Anatot da Salomone (960 circa) e aveva servito presso il santuario di Silo prima del 1050. Tuttavia nessuna indicazione riferisce che Geremia rivestisse le funzioni di sacerdote. Nonostante ciò, egli aveva in genere libero accesso al Tempio e alle sue stanze (Ger 35,4). Apparentemente era benestante, capace di spendere diciassette sicli per comprare un campo come atto simbolico (Ger 32,9) e capace di assumere come segretario personale Baruc, figlio di Neria, che pensava che il lavoro fosse vantaggioso e il cui fratello era un alto ufficiale (Ger 45,2-5; 51,59). Durante i regni di Ioiakim (609-598) e Sedecia (597-586), il consiglio di Geremia fu regolarmente richiesto dai re e dai loro consiglieri. La potente famiglia Sapan gli era particolarmente vicina (Ger 26,24; 29,3; 36,10-12; 39,14; 40,5) e i conquistatori babilonesi gli offrirono una protezione speciale (Ger 40,1-6). I capi di coloro che avevano vendicato Godolia, figlio di Achikam, si rivolsero a lui, anche se poi ignorarono il suo consiglio e anzi lo costrinsero ad accompagnarli in Egitto (Ger 42). Un'ulteriore indicazione della sua ricchezza e influenza è la relativa mancanza di interesse da parte sua nei confronti dei poveri. Anche se Geremia reclamava giustizia per gli oppressi (Ger 7,6; 22,16), le sue denunce della loro sofferenza per mano dei ricchi e dei potenti non sono così frequenti o così veementi come quelle dei profeti Amos e Isaia. Giosia è lodato come colui che «mangiava e beveva» e allo stesso tempo dispensava giustizia ed equità (Ger 22,15). Nessuna classe particolare della società viene individuata per essere condannata (Ger 5,1-5).

Dei dettagli della sua vita sappiamo che Geremia non si sposò (Ger 16,1-4), che evitò le riunioni sociali (Ger 16,5-9), che percepì se stesso come oggetto di litigio e di contrasto (Ger 15,10), che si augurò di non essere mai nato (Ger 20,15-17) e che i suoi parenti avevano tentato di ucciderlo (Ger 10,21; 11,6) come avevano cercato di fare Ioiakim (Ger 36,26), la gente presente nel Tempio (Ger 26,24) e alcuni ministri di Sedecia (Ger 38,4-6). Poco dopo il 586 Geremia e il suo scriba furono deportati in Egitto; fu qui che probabilmente egli morì.

È difficile trattare sistematicamente il pensiero di Geremia, per numerose ragioni. Per prima cosa i profeti israeliti non scrissero trattati sistematici. Inoltre la storia testuale del libro è molto complicata. Il libro attuale si trova in due versioni principali, il testo masoretico e la traduzione dei Settanta, che è più corta di circa un ottavo. Oltre alla divergenza nell'ampiezza, le versioni differiscono nella sistemazione. Il testo masoretico di *Geremia* contiene le profezie dirette al popolo di Geremia (Ger 1-25), i racconti sul profeta (Ger 26-45), le profezie dirette ai gentili (Ger 46-51) e un'appendice storica (Ger 52). La traduzione dei Settanta, diversamente, pone gli oracoli ai gentili al centro del libro, dopo il capitolo 25, versetto 13. I frammenti ebraici di *Geremia* ritrovati a Qumran dimostrano che nella tarda era precristiana il testo ebraico era in circolazione in versioni lunghe e brevi. Non sappiamo se la versione lunga sia un'espansione o la versione corta un'abbreviazione. Entrambe le versioni contengono del materiale che difficilmente proviene dalla mano del profeta, co-

me ad esempio la profezia contro Damasco (Ger 49,23-27), che risale all'VIII secolo a.C. Altre sezioni, come *Geremia* 33,14-16 (che non è presente nella traduzione dei Settanta), sono aggiunte posteriori. Alla stessa categoria appartengono *Geremia* 15,4, che tenta di armonizzare la teologia di Geremia con quella di *2 Re* biasimando le colpe di Manasse, e l'ingiunzione di osservare il Sabato (Ger 18,21-27), che richiama *Neemia* 10,15-21. Altre profezie in dubbio sono l'oracolo edomita (Ger 49,7-16; cfr. *Abdia*) e l'oracolo moabita (Ger 48,45-46; cfr. Nm 21,28-29).

Alcune indicazioni riguardanti la composizione del libro sono fornite dal testo stesso. In ogni caso viene data una motivazione religiosa. Secondo *Geremia* 30,2-3, che inizia la sezione conosciuta generalmente come «il piccolo libro della consolazione», Yahweh disse a Geremia: «Scriviti in un libro tutte le cose che ti dirò, perché, ecco, verranno giorni – dice il Signore – nei quali cambierò la sorte del mio popolo... li ricondurrò nel paese che ho concesso ai loro padri». Le profezie dovevano essere scritte affinché le generazioni posteriori sapessero che tutto era stato predetto. Sfortunatamente non vi è alcuna data a questo proposito. Le profezie stesse contengono alcune espressioni genuine di Geremia e interpolazioni posteriori. Un'informazione più specifica è contenuta in *Geremia* 36, che risale al IV anno del regno di Ioiakim, e che è in sincronia in *Geremia* 25,1, con il 605 a.C., primo anno di regno di Nabucodonosor II, re di Babilonia (605-562). In quell'anno Yahweh ordinò a Geremia: «Prendi un rotolo da scrivere e scrivici tutte le cose che ti ho detto riguardo a Gerusalemme, a Giuda e a tutte le nazioni, da quando cominciai a parlarti dal tempo di Giosia fino ad oggi. Forse quelli della casa di Giuda, sentendo tutto il male che mi propongo di fare loro, abbandoneranno ciascuno la sua condotta perversa e allora perdonerò le loro iniquità e i loro peccati» (Ger 36,2-3). La ragione specifica per scrivere le profezie nell'arco di ventitré anni era quella di dimostrare al popolo che era stato ammonito tempestivamente e assai spesso e che c'era ancora tempo per allontanare il disastro. Anche se Geremia sapeva scrivere (Ger 32,10), si trovò un segretario, Baruc. Nel nono mese del quinto anno di Ioiakim (Ger 36,9) il rotolo fu completato. Esso venne letto tre volte in un giorno di digiuno pubblico. Prima Baruc lo lesse alla folla presente nel Tempio (Ger 36,10), poi ad un gruppo di ufficiali reali (Ger 36,15). Infine esso venne letto al re Ioiakim, che lo distrusse sezione per sezione (Ger 36,22-23). Il rotolo probabilmente non conteneva più di diecimila parole.

Dopo la distruzione del rotolo originale, Geremia ne acquistò un secondo, su cui Baruc riscrisse le profezie distrutte. A questo rotolo furono aggiunte altre profezie, simili nel contenuto a quelle originali (Ger 36,32). Il testo non fornisce informazioni sul periodo in cui questa seconda edizione venne redatta. Il libro di Geremia a noi pervenuto ha le sue origini molto probabilmente in questa seconda edizione.

Ambientazione storica e posizione del profeta. È impossibile comprendere l'uomo Geremia o le sue profezie senza considerare il periodo storico turbolento in cui visse. Quando Geremia nacque, l'impero assiro era la potenza politica più importante nel Medio Oriente e, di conseguenza, nella vita del regno meridionale di Giuda. Nel periodo in cui Geremia aveva circa trent'anni, l'Assiria scomparve come entità politica: da quel momento il destino di Giuda dipese dall'Egitto e dall'impero babilonese e i suoi alleati. Prima che Geremia compisse sessant'anni, Giuda aveva perso completamente la sua indipendenza politica e lo stesso profeta faceva parte della diaspora ebraica in Egitto.

La politica estera assira era stata importante per Giuda fin dal IX secolo a.C., ma la caduta del regno settentrionale di Israele e la fondazione della provincia assira di Samaria al confine settentrionale di Giuda furono eventi molto gravi. Giuda mantenne un'autonomia politica nominale diventando uno Stato vassallo degli Assiri, sistemazione questa che richiese il pagamento regolare di tributi e l'invio di truppe per le campagne assire. Tra il 720 e il 627 la politica di Giuda si svolse all'ombra dell'impero assiro. Il re Ezechia di Giuda (715-686) aveva tentato una rivolta in collaborazione con il re babilonese Merodachbaladan II (Marduk-apla-iddina, 721-710), con l'Egitto e con numerose città filistee e fenicie. Le forze del re assiro Sennacherib (704-681 schiacciarono la ribellione, anche se non riuscirono a prendere Gerusalemme; Ezechia fu lasciato sul suo trono con un regno più piccolo e un obbligo di tributi più alto.

Se la liberazione di Gerusalemme apparve miracolosa ad alcuni (Is 37,33-38), essa ebbe un significato diverso per Manasse, figlio e successore di Ezechia. Per la maggior parte, e forse durante tutto il suo lungo regno (circa 692-639), Manasse fu un leale vassallo assiro. Secondo *2 Re* 21,11, egli fu ugualmente leale nel servire gli dei stranieri, superando tutti, inclusi gli Amorrei, in idolatria e malvagità. Alcuni studiosi hanno sostenuto che gli indirizzi politici e religiosi di Manasse erano strettamente correlati e l'adorazione degli dei stranieri era compresa tra gli obblighi di un vassallo assiro. Più recentemente, comunque, è stato affermato che l'Assiria generalmente non aveva l'abitudine di imporre le proprie forme religiose ai suoi vassalli. Anche se si ritiene che il paganesimo di Manasse sia stato una specie di tentativo volontario di conquistarsi la benevolenza dell'Assiria, si deve tener presente che la maggior parte dei

culti introdotti o incoraggiati durante il suo regno non erano assiri (2 Re 21,2-7). La caratteristica sanguinaria del suo regno (2 Re 21,16) riflette sicuramente lotte interne, ma non siamo in grado di dire che cosa esse concernevano. La morte di Manasse portò al trono il figlio Amon, che fu assassinato in una rivolta di palazzo per cause sconosciute (2 Re 21,23).

Gli assassini di Amon furono uccisi dallo *'am ha-areṣ* («popolo del paese»), un importante organismo giudeo che mise sul trono il giovane figlio, Giosia. I libri biblici *2 Re* (22-23) e *2 Cronache* (34-35) contengono solo lodi per Giosia e dedicano molta attenzione alle sue riforme religiose, anche se ognuno riporta un racconto differente. Secondo *2 Re*, le riforme di Giosia iniziarono con la scoperta da parte di Chelkia del «libro della legge», nel Tempio di Gerusalemme (2 Re 22,8). Quando il libro, considerato generalmente una versione del *Deuteronomio*, fu dato dallo scriba Safan a Giosia, il re si lacerò le vesti in segno di contrizione. Attenendosi al messaggio del libro, il re centralizzò nel paese tutto il culto sacrificale, restringendolo a Gerusalemme. Quello stesso anno (622 a.C.), Giosia rimosse tutte le tracce del culto straniero che Manasse aveva incoraggiato, e abolì i rituali e le istituzioni antiche che egli considerava antitetiche al culto di Yahweh.

Il Cronista, invece, presenta una riforma graduale, i cui provvedimenti più importanti furono presi nell'ottavo e nel dodicesimo anno del regno. Anche se cronologicamente più attraente, in questo schema il libro viene scoperto nel 622, periodo in cui i maggiori elementi della riforma erano già stati compiuti, con l'eccezione dell'obbligo per tutto il popolo di Giuda di obbedire secondo il patto ai provvedimenti del libro.

Il metodo più saggio è probabilmente quello di unire insieme gli elementi da entrambi i documenti. Con tutta probabilità le riforme furono attuate gradualmente. Allo stesso tempo, «il libro della legge [del patto]» deve essere stato disponibile ad uno stadio antico della riforma, quando la sua lettura avrebbe avuto un effetto maggiore (cfr. *Geremia* 36,24 e *2 Re* 23,11). Tutto questo è probabile perché, nell'opinione della maggior parte degli studiosi, il nucleo del *Deuteronomio* è un'opera israelita settentrionale portata a Giuda dopo il 720 a.C.

Le motivazioni politiche della riforma di Giosia hanno dato origine a molti dibattiti. Alcuni studiosi hanno considerato la riforma come l'espressione religiosa del nazionalismo anti-assiro; essi hanno osservato in particolar modo che Giosia distrusse l'altare di Betel, che si trovava in territorio assiro. Altri studiosi hanno notato che né *2 Re* né *2 Cronache* imputano la ribellione contro gli Assiri a Giosia, anche se entrambi i libri descrivono le rivolte da parte dei re «buoni» e «cattivi» d'Israele e di Giuda (2 Re 18,7; 24,1.20; 2 Cr 32,10-11; 36,13). È probabile che la distruzione dell'altare di Betel ebbe il significato di consolidare il regno davidico, giacché la sua costruzione originale aveva avuto l'intento opposto (1 Re 12,26-29; 13,2), ma questo potrebbe essere stato fatto con il tacito consenso degli Assiri.

Il ruolo di Geremia nella riforma di Giosia ha sollevato molte controversie. Alcuni studiosi dipingono il profeta come un antico e ardente sostenitore della riforma, che rimase però disilluso. All'altro estremo alcuni studiosi, riesaminando la cronologia della vita del profeta, hanno fatto risalire l'inizio della sua attività profetica solo dopo la morte di Giosia nel 609. Se viene accettata la cronologia delle riforme presente nei *Libri delle Cronache*, allora è assai improbabile che Geremia sia stato consultato riguardo al libro, a causa della sua tenera età, mentre la profetessa Culda era senz'altro la più adatta allo scopo (2 Re 22,14). Sembra che a metà degli anni '20 del VII secolo, durante il regno di Giosia, da lui considerato un re giusto e retto (Ger 22,12-15), Geremia abbia predicato ai settentrionali il «ritorno» (pentimento) (Ger 3,6.11-18; cfr. 31,2-23). Se è così, allora egli deve essere stato entusiasta al principio, solo per rimanere più tardi deluso.

È probabilmente corretto dire che, secondo Geremia, il ritorno del popolo non era sufficiente. Egli è troppo idealista e considera il ritorno di Giuda a Yahweh compiuto «con menzogna» (Ger 3,10), mentre il popolo si lamenta: «Io sono innocente. La sua ira è già lontana da me... Serberà egli rancore per sempre? Conserverà in eterno la sua ira?» (Ger 2,35; 3,5). L'autore di *2 Re* 23 è fondamentalmente d'accordo con il popolo e non con Geremia. Secondo *2 Re*, Giosia si era «convertito al Signore con tutto il cuore e con tutta l'anima e con tutta la forza, secondo tutta la legge di Mosè» (2 Re 23,25).

Non vi sono indicazioni secondo cui i contemporanei di Giosia non avessero fatto abbastanza o fossero menzogneri. Invece il versetto seguente dice che anche se Giosia si era pentito (*shav*), Yahweh non era pentito della sua collera per i peccati di Manasse. Per lo scrittore di *2 Re* la generazione di Manasse era così irrimediabilmente malvagia che le generazioni seguenti erano condannate nonostante la loro condotta (2 Re 21,1-16).

Alcuni contemporanei di Geremia espressero lo stesso atteggiamento pessimistico nel proverbio «I padri han mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati!» (Ger 31,29; cfr. Ez 18,1). Poiché gli antenati mangiarono il cibo proibito, i loro figli soffrono la fame. Ma Geremia non è d'accordo. Crede che i suoi contemporanei sono peggiori poiché sono tornati (*shavu*) ai peccati degli antenati dopo averli ripudiati, rompendo l'antico patto che richiedeva l'esclusiva adorazione di Yahweh (Ger 11,9-10; 16,10-12). Una caratte-

ristica di Geremia è la nozione secondo cui è peggio ritornare a peccare dopo essersi pentiti che peccare senza pentimento. In *Geremia* 34, ad esempio, il profeta rimprovera il popolo che prima aveva stabilito i provvedimenti per il rilascio degli schiavi ebrei sotto la guida di Sedecia, poi era tornato sui propri passi (*wa-yashuvu*) e li aveva resi schiavi una seconda volta.

Il peccato del pentimento non sincero permea l'atteggiamento di Geremia verso il culto del suo tempo. Le riforme di Giosia avevano reso il Tempio di Gerusalemme l'unico tempio yahwistico legittimo del paese, cosicché esso poteva veramente essere chiamato dal popolo «il tempio del Signore» (Ger 7,4), riecheggiando le profezie di Isaia, profeta dell'VIII secolo (Is 2,1-4; 31,4-5; 37,32-35). Contrariamente a ciò, Geremia insegnava, come avevano fatto altri (Ger 26,18-20), che il Tempio non era né inviolabile, né più stabile dell'antico santuario di Silo, poi distrutto (Ger 7,14). Probabilmente nello stesso periodo egli affermò così: «Aggiungete pure i vostri olocausti ai vostri sacrifici e mangiatene la carne! In verità io non parlai né diedi comandi sull'olocausto e sul sacrificio ai vostri padri, quando li feci uscire dal paese d'Egitto. Ma questo comandai loro: Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo» (Ger 7,21-22).

Sarebbe impreciso affermare che Geremia invocasse una religione senza culto. Egli non riteneva che il Tempio non fosse il luogo di Dio. In verità, se il popolo si fosse incamminato sulla giusta strada, allora Yahweh avrebbe abitato con lui nel Tempio di Gerusalemme (Ger 7,3.7). Ma, per numerose ragioni, i sacrifici del popolo non sono «graditi» (Ger 6,20); la parola usata, *leraṣon*, è un termine tecnico per un sacrificio accettabile (cfr. anche Lv 1,3; 19,5; 22,29; Is 56,7). Ma, fatto più importante secondo la considerazione popolare, gli Israeliti potevano adorare altri dei purché l'adorazione di Yahweh avvenisse poi in stato di purità. Come Geremia dice nella sua accusa: «Rubare, uccidere, commettere adulterio, giurare il falso, bruciare incenso a Baal, seguire altri dei che non conoscevate. Poi venite e vi presentate alla mia presenza in questo tempio, che prende il nome da me, e dite: Siamo salvi! Per poi compiere tutti questi abomini» (Ger 7,9-10).

È chiaro che il popolo credeva che il culto potesse purificare da tutti i peccati. Se le violazioni come il furto, l'assassinio, l'adulterio e i falsi giuramenti venivano annullati dai rituali di purificazione, perché non avveniva la stessa cosa per l'adorazione degli dei stranieri? Di fatto, il rifiuto temporaneo delle divinità straniere è ascritto a Giacobbe (Gn 35,4) e a Giosuè (Gs 24). Secondo *Levitico* 16,30, i sacerdoti sostenevano che i rituali di espiazione potevano rimuovere tutta l'impurità causata dal peccato. (Difficilmente una casta sacerdotale potrebbe affermare altrimenti). Geremia non accettò questa considerazione perché la considerava non sincera. Ai suoi occhi, Israele era stato fedele a Yahweh solo nel deserto (Ger 2,1) e si era smarrito non appena entrato nella terra promessa, profanandola (Ger 2,8; 3,2). Prendendo in prestito un'immagine da Osea, Geremia ritrae il popolo di Giuda come una moglie infedele che vuole emendarsi (Ger 3,1ss.). Ella sa che Yahweh si è separato dal regno settentrionale di Israele per infedeltà (Ger 3,8), ma il suo cuore non è ancora circonciso (Ger 4,4; 9,25). Tutto il popolo è colpevole, poiché nessuno ha esercitato il vero pentimento – né i sacerdoti, né i maestri, né i re, né i profeti (Ger 2,8; 21,11-23,5; 23,9-40; 27-29). La missione di Geremia è condurre il popolo al vero pentimento (Ger 3,14.22; 4,1). Se fallisce, allora la distruzione del paese sarà inevitabile, e persino i gentili ne conosceranno la causa (Ger 22,8-9; cfr. Dt 29,21-29; 1 Re 9,8-9).

Paragonati al pentimento sincero, gli obblighi del culto diventano secondari. Geremia è d'accordo con Amos nell'affermare che non vi fu un culto sacrificale organizzato nei quarant'anni di deserto d'Israele (Am 5,25), per cui il patto tra Yahweh e il suo popolo non si era compiuto tramite il culto. Viceversa, il culto era insufficiente a sostenere il patto.

Seguendo la tradizione dei profeti che più di tutti lo influenzarono, e in particolare Osea, gli eventi politici del tempo furono per Geremia l'indicazione della disapprovazione di Yahweh. Nelle sue prime profezie, il giudizio di Yahweh si compie per mano di un nemico settentrionale senza nome. I re del nord verranno e «ognuno porrà il trono davanti alle porte di Gerusalemme», mentre Yahweh pronuncerà sentenze contro Giuda per aver servito altri dei (Ger 1,14-16). Non sembra che Geremia abbia identificato il nemico del settentrione con Babilonia fino alla vittoria babilonese sugli Egizi a Carchemis in Siria nel 605 (cfr. Ger 36,29). È anche probabile che la descrizione degli ufficiali babilonesi seduti alle porte di Gerusalemme (Ger 39,3) sia un «adempimento» dell'antica profezia.

All'inizio Geremia insegna che la punizione del popolo da parte di Yahweh per mano dei nemici possa essere evitata da un vero pentimento. La morte di Giosia e l'ascesa al trono di Ioiakim segna un momento di svolta. Geremia non accusa Ioiakim dell'adorazione di dei stranieri, ma di abusi sociali. Il re arruolava ingiustamente e forzatamente operai al suo servizio per costruire un palazzo lussuoso. Spargeva sangue innocente e perpetrava frode e violenza (Ger 22,13-17). Di conseguenza, predisse Geremia, forse in modo impreciso (2 Re 24,6), Ioiakim avrebbe avuto un funerale da asino piuttosto che un funerale da re (cfr. Ger 22,18-19).

Durante il regno di Ioiakim, Geremia per primo cominciò ad affidare le sue profezie alla scrittura per indurre il popolo al pentimento. Baruc fu mandato a leggere pubblicamente il rotolo al Tempio in un giorno di digiuno (Ger 36,9). La lettura non ebbe l'effetto desiderato: Ioiakim distrusse il rotolo e tentò di uccidere Geremia e Baruc (Ger 36,26) proprio come aveva ucciso Uria, che aveva predicato un messaggio simile (Ger 26,23). Lo scrittore di *Geremia* 36 annota esplicitamente che Ioiakim e i suoi cortigiani «non tremarono né si strapparono le vesti», mettendo così in contrasto Ioiakim con il suo devoto padre, Giosia, che aveva strappato le proprie vesti ascoltando la parola di Yahweh (2 Re 22.11.19). Il comportamento ingiusto di Ioiakim, assieme all'ascesa di Babilonia, fu per Geremia la prova sufficiente che la conversione richiesta non era avvenuta e Ioiakim non era l'uomo che poteva ottenerla: Yahweh avrebbe usato Babilonia per punire Giuda, proprio come aveva usato l'Assiria per punire la parte settentrionale di Israele.

Di conseguenza, Geremia cominciò a predicare la sottomissione a Babilonia come volontà di Yahweh. Questo era particolarmente offensivo nei confronti di Ioiakim, che si era ribellato contro Nabucodonosor II dopo tre anni di vassallaggio (2 Re 23,26). Il consiglio di sottomettersi a Babilonia si intensificò dopo la morte di Ioiakim, nel 597. Ioiakin, figlio e successore di Ioiakim, fu deposto dopo tre mesi, a seguito di una vittoria su Gerusalemme. Egli e altri Giudei furono deportati. Geremia non stimava Ioiakin e predisse che sarebbe morto in esilio (Ger 22,24-30).

Durante il regno di Sedecia, l'ultimo re a occupare il trono di Giuda, Geremia espresse chiaramente il progetto di Yahweh. Yahweh aveva consegnato tutte le regioni a Nabucodonosor e avrebbe punito coloro che non si fossero sottomessi al dominio babilonese. Nabucodonosor era servo di Yahweh (Ger 27,6) e il suo regno era stato decretato per tre generazioni (Ger 27,7), o settant'anni (Ger 25,11). Yahweh avrebbe permesso a coloro che si sottomettevano a Nabucodonosor e, di conseguenza, alla parola di Yahweh, di rimanere sulla loro terra, mentre coloro che opponevano resistenza sarebbero stati esiliati (Ger 27,10-11). Secondo Geremia, le persone come il profeta di Yahweh, Anania, figlio di Azzur, che predicava il veloce ritorno di Ieconia, figlio di Ioiakim, e degli arredi del Tempio (Ger 28,3-4) e che consigliava la ribellione, non erano migliori dei divinatori pagani che offrivano lo stesso messaggio (Ger 27,9.15). Falsi erano anche quei profeti che da Giuda a Babilonia predicavano che l'esilio sarebbe stato breve (Ger 29,8-9). Non era stato Yahweh a mandarli. Gli abitanti di Giuda esiliati dovevano considerarsi «fichi buoni» e fare la volontà di Yahweh, fondando in Babilonia case e famiglie (Ger 24,5; 29,4-7). Gli abitanti di Giuda che non erano ancora stati catturati ed esiliati nel 597 e che continuavano a resistere a Nabucodonosor erano i «fichi cattivi». Per Geremia, era male scappare in Egitto per sfuggire al dominio di Babilonia (Ger 24,8; 42,10-16). Yahweh stesso si era rivolto contro Giuda (Ger 21,4-8). Ciò significava che la «via della vita» era arrendersi e che la «via della morte» era la resistenza (Ger 21,8-10). L'insistenza di Geremia sul bisogno di arrendersi lo portò in prigione (Ger 20,1-6), gli valse l'accusa di tradimento e di sovversione, e quasi gli costò la vita (Ger 38,3-6).

Pessimismo e speranza in Geremia. Il *Libro di Geremia* fornisce più informazioni sulla vita personale del profeta di qualsiasi altro libro biblico. Anche se alcuni elementi, come la non inclinazione alla profezia, si ritrovano altrove, nel *Libro di Geremia* sono presenti in modo più articolato. Geremia non vuole profetizzare (Ger 1,6), ma non può trattenere in se stesso l'ira di Yahweh (Ger 6,11; 20,9). Anche se un profeta normalmente funge da intercessore (Gn 20,7.17), a Geremia non viene comandato questo (Ger 7,16; 15,1). Per lo meno una volta, Geremia fu sul punto di abbandonare il suo servizio profetico (Ger 15,19). Ma Yahweh lo sedusse e lo rapì (Ger 20,7). Geremia pregò per la morte dei suoi parenti (Ger 12,3) e maledisse il giorno della sua nascita (Ger 20,15-18). Dipinse se stesso come oggetto di litigio e di contrasto (Ger 15,10) a cui mancava il conforto della famiglia e delle riunioni sociali (Ger 16,1-13). La parola di Yahweh era stata, dice ironicamente, la sua gioiosa musica nuziale (Ger 15,16).

Tuttavia la malinconia dell'uomo e il tono generalmente pessimistico della sua profezia mettono in luce solo una parte della sua personalità. Per almeno ventitré anni egli credette che Yahweh avrebbe evitato il disastro se il popolo si fosse pentito. Persino dopo, egli profetizzò la speranza. Forse la più ottimistica delle sue profezie è quella della *berit ḥadashah* (nuovo patto, nuova alleanza o testamento), che deve essere compreso considerando il VI secolo a.C.

Secondo gli autori del Pentateuco, specialmente del *Deuteronomio*, Yahweh e Israele erano uniti da un patto, o trattato. Yahweh aveva preso Israele come suo popolo ed esso lo aveva accettato come suo Dio, assumendo l'obbligo di adorare solo Lui. La violazione del patto avrebbe attirato sul popolo tutte le maledizioni (Dt 28; cfr. Ger 11). La ricerca moderna ha mostrato che la forma del patto utilizzata da *Geremia* e da *Deuteronomio* è basata su documenti politici del Vicino Oriente antico, in cui un re minore diventa vassallo del re più forte. In tali trattati, il sovrano promette terra e protezione al vassallo in cambio della sua esclusiva lealtà. I patti religiosi della Bibbia concepiscono Israele come

vassallo di Yahweh, a cui è dovuta adorazione esclusiva. A Israele fu concesso di rimanere sulla terra che Yahweh aveva donato solo per il tempo in cui lo avesse servito in maniera del tutto esclusiva (Ger 11,5). Geremia era certo che il suo popolo aveva rotto il suo patto con Yahweh seguendo altri dei (Ger 11,10) ed era perciò condannato a soffrirne le conseguenze. In *Geremia* 31, comunque, ispirato dagli insegnamenti di Osea, il profeta concepisce una nuova idea.

Osea parla di Israele come di una moglie infedele che deve essere rifiutata e da cui ci si deve separare. Ma Yahweh comprese che la sua incapacità ad essere fedele era inerente alla sua congenita mancanza di qualità come giustizia, equità, lealtà, compassione e costanza. Yahweh avrebbe risposato Israele e le avrebbe donato queste qualità come doni di fidanzamento, affinché fosse capace di essere intima di Yahweh (Os 2,18-21). Egli avrebbe fatto sì che fosse poi impossibile per lei pronunciare il nome *Baal.*

Geremia segue la stessa linea di pensiero, ma impiega una metafora politica piuttosto che nuziale (Ger 31,31-34):

> Ecco, verranno giorni – dice il Signore – nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho concluso con i loro padri... una alleanza che essi hanno violato... Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno.

Una nozione simile si ritrova in *Geremia* 32,38-41: «Essi saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio. Darò loro un solo cuore e un solo modo di comportarsi perché mi temano tutti i giorni per il loro bene e per quello dei loro figli dopo di essi. Concluderò con essi un'alleanza eterna e non mi allontanerò più da loro per beneficarli; metterò nei loro cuori il mio timore, perché non si distacchino da me... li fisserò stabilmente in questo paese».

Il nuovo patto è necessario perché Israele e Giuda mancavano della capacità innata di mantenere quello antico. Yahweh riconosce la deficienza del suo popolo e per questo può rimediare e cambiare la sua natura. Effettuato il cambiamento, il popolo sarà capace di mantenere il patto e di rimanere stabilmente sulla sua terra.

Il nuovo patto era progettato per la salvezza di Israele e Giuda. Tuttavia divennero universali le implicazioni secondo cui è possibile il cambiamento radicale della natura umana. In una grande visione ironica della storia religiosa, furono proprio le parole del profeta che spese la maggior parte della sua carriera profetizzando la catastrofe a diventare per i discendenti diretti e indiretti un'eredità di speranza.

BIBLIOGRAFIA

J. Bright (trad. e cur.), *Jeremiah*, Garden City/ N.Y. 1965, 197[illegible] (Anchor Bible, 21). Una buona traduzione con note, commenti, introduzione storica e bibliografia. Un'opera dotta, ma accessibile anche ai non specialisti.

B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979. Un'eccellente bibliografia e un'esposizione concisa riguardante Geremia dal punto di vista della critica canonica.

M. Cogan, *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, Missoula/Mont. 1974. Un esame delle fonti primarie assire per determinare la politica religiosa nelle province assire e negli Stati vassalli.

A.B. Ehrlich, *Miqra' ki-feshuṭo*, I-III, Berlin 1899-1901. Un commento filologico eccellente e originale.

G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, Berlin 19[illegible] (trad. it. *Storia della religione israelitica*, Brescia 1985).

H.L. Ginsberg, *Hosea, Book of*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971. Un racconto estremamente importante dell'ambientazione del pensiero profetico nella parte settentrionale d'Israele e dell'influenza di Osea sul *Deuteronomio*.

Y. Kaufmann, *The Religion of Israel, from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, tradotto e sintetizzato da M. Greenberg, Chicago 1960. Un tentativo di dimostrare che non vi fu un grande divario tra religione profetica e popolare. Kaufmann sostiene che le polemiche profetiche contro l'idolatria sono per la maggior parte esagerazioni retoriche da parte di idealisti.

R. Nelson, *Realpolitik in Judah, 687-609 B.C.E.*, in W.W. Hallo, J.C. Moyer e L.G. Perdue (curr.), *Scripture in Context*, Winona Lake/Ind. 1982, II, pp. 177-89. Il volume esamina in modo critico la teoria secondo cui la politica religiosa di Giosia ebbe origine dal suo nazionalismo anti-assiro.

H.H. Rowley, *From Moses to Qumran*, London 1963, cap. 6. *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy*. Buon riassunto dei problemi presenti nella relazione tra il profeta e il libro. Buona bibliografia fino al 1950.

W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 19[illegible] II. Cfr. l'indice s. v. *rimu(m)*.

S. DAVID SPERLING

GERSHOM BEN YEHUDAH (circa 965-1028), halakista tedesco e capo di una comunità ebraica. Molte sono le incertezze che circondano la vita di Gershom e il suo ruolo storico, ma egli fu senza dubbio figura fondamentale nel processo di cristallizzazione della cultura ashkenazita e nell'organizzazione della comunità in Europa prima delle crociate. Una o due generazioni dopo la sua morte Gershom veniva già definito Ma'or ha-Golah («luce dell'esilio»), titolo che riflette la percezione

della sua levatura spirituale e della sua importanza storica.

Le sue origini non sono note ma è probabile che la stirpe da cui discendeva fosse francese. In età adulta visse a Magonza, dove, oltre a scrivere commenti al Talmud e alcune poesie liturgiche, educò gli uomini che sarebbero stati i maestri di Rashi. Sulla sua vita privata si ripercossero le più dolorose esperienze dell'esistenza ebraica nel Medioevo: suo figlio (e, secondo una diceria anche sua moglie) si convertì al Cristianesimo. La sua poesia lascia trasparire la realtà della persecuzione e il desiderio ardente di redenzione.

Il maggiore contributo di Gershom si esplicita nei suoi *responsa* e nei decreti (*taqqanot*) a lui attribuiti. I *responsa* su problemi posti dalla legge ebraica sono sicuramente radicati nella letteratura talmudica ma palesano un'originale e decisa intelligenza giuridica alle prese con le questioni centrali del suo tempo. Alcuni dei suoi *responsa* si occupavano degli Ebrei che erano stati convertiti al Cristianesimo con la forza e incoraggiavano il loro ritorno all'Ebraismo facilitandone la riammissione nella comunità; altri mitigavano i rigidi regolamenti sul commercio tra Ebrei e gentili e, trasferendo alla direzione locale della comunità i poteri di costrizione che secondo la legge talmudica competevano ai tribunali rabbinici centrali, consentivano alla comunità di governarsi in modo più efficace. Problemi di amministrazione della comunità e questioni di più generico interesse sociale erano al centro dei decreti attribuiti a Gershom.

L'effettivo rapporto intercorrente tra Gershom e le comunità in nome delle quali sono anche espressi i decreti è avvolto nell'oscurità ma, secondo l'opinione unanime degli studiosi moderni, Gershom è figura guida, trainante per la realizzazione di questa legislazione. I decreti stabiliscono, tra le altre cose, che all'interno di una comunità la minoranza deve accettare l'autorità della maggioranza, che le tasse oggetto di controversia devono essere pagate prima di venir contestate e che l'imputato in una causa civile può essere portato di fronte a un tribunale in qualunque comunità. Queste *taqqanot* ebbero grande importanza storica nel legittimare la direzione della comunità. Altri decreti, come quelli che proibivano la poligamia (ammessa sia dalla legge biblica sia da quella talmudica) e che impedivano al marito di divorziare contro la volontà della moglie, restano fondamentali per la legge e la società ebraiche moderne. Entrambi riflettono la condizione raggiunta dalle donne nella società di Gershom. Pur essendo stati originariamente concepiti per le comunità tedesche della valle del Reno, essi vennero a poco a poco accettati dall'Ebraismo di tutto il mondo.

BIBLIOGRAFIA

La trattazione più esauriente della vita e delle realizzazioni di Gershom si trova in A. Grossman, *Ḥakhmei Ashkenaz ha-ri'shonim*, Jerusalem 1981, pp. 106-74. L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 1924, rist. Westport/Conn. 1972, pp. 20-36, 111-39, presenta i decreti attribuiti a Gershom sia nell'originale ebraico che in traduzione e affronta problematiche di attribuzione, origine e influenza. Z.W. Falk, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, Oxford 1966, studia il rapporto tra i decreti di Gershom sulla monogamia e sul divorzio e norme simili nell'Europa cristiana.

GERALD J. BLIDSTEIN

GERSONIDE. Vedi *LEVI BEN GERSHOM*.

GERUSALEMME. La comparsa di Gerusalemme, un antico insediamento cananeo sugli altopiani della Giudea, nelle narrazioni bibliche è piuttosto estemporanea: Davide, re di Israele, che allora risiedeva nella vicina Ebron, decide di eleggere questa città gebusea a sua capitale. Le motivazioni non sono riportate – tuttora il sito presenta chiari vantaggi in termini di sicurezza – e invero Gerusalemme non presenta particolari elementi religiosi finché Davide non acquista un'aia gebusea sulla sommità del monte Moria, poco a nord della sua nuova «Città di Davide», e costruisce un altare là dove il Signore aveva fermato la mano del suo angelo vendicatore. In precedenza questo luogo poteva essere stato per i Cananei un luogo sacro; ora tuttavia diviene l'area di un grandioso tempio, forse progettato da Davide e di fatto realizzato da suo figlio Salomone.

Il Tempio di Salomone era una struttura enorme con cortili interni ad accesso gradualmente limitato, nel centro della quale si ergeva un santuario riccamente decorato. All'esterno del santuario era posto il grande altare sacrificale, mentre all'interno, in una camera chiusa da una tenda (il *sancta sanctorum*), era custodita l'Arca dell'Alleanza, contenente le Tavole della Legge e altri simboli della liberazione degli Israeliti dall'Egitto e della loro permanenza nel deserto del Sinai. Nel Tempio furono inoltre ripristinate tutte le procedure cultuali prescritte a Mosè sul Sinai, i sacrifici quotidiani, le festività di luna nuova e del nuovo anno, il Giorno di Espiazione e le tre grandi feste di pellegrinaggio, ovvero Pasqua, Shavu'ot (Festa delle Settimane) e Sukkot (Festa delle Capanne), tutte celebrate e guidate da sacerdoti della stirpe di Aronne e da officianti leviti.

Di questo edificio non rimane oggi alcuna traccia, poiché fu distrutto dai Babilonesi nel 587/6 a.C. Il fi-

glio di Salomone, Roboamo, non riuscì a mantenere intatta l'unità dell'impero paterno, e la scissione tra il regno settentrionale di Israele, con propri sacerdoti e santuari ed un proprio tempio concorrente sulla sommità del monte Gerizim in Samaria, e il regno meridionale di Giuda, controllato da Gerusalemme, perdurò fino alla conquista della Samaria per mano degli Assiri nel 721 a.C. Benché i giorni del regno di Giuda fossero ugualmente contati, il regno meridionale si conservò sotto la guida di re santi (per es. Ezechia) e re peccatori (per es. Manasse) abbastanza a lungo perché il re riformatore Giosia concentrasse tutte le pratiche di culto israelitiche a Gerusalemme. Questo avvenne nel 621 a.C., e da allora Gerusalemme ebbe pochi rivali politici e nessun avversario religioso; per gli Ebrei, in Palestina come ovunque nell'ambito della cosiddetta Diaspora, il Tempio di Gerusalemme era l'unico luogo ove praticare il culto sacrificale ebraico a Dio, e la presenza divina vi dimorava in modo speciale. [Vedi *TEMPIO BIBLICO*].

I Babilonesi conquistarono dunque Gerusalemme nel 587/6 a.C., razziarono il Tempio e costrinsero all'esilio un gran numero di Ebrei. Ed è verosimile che proprio allora l'Arca dell'Alleanza sia scomparsa come parte del bottino; nelle successive ricostruzioni del Tempio di Gerusalemme il *sancta sanctorum* rimase comunque vuoto. Dopo il 538 a.C., il re persiano Ciro II e i suoi successori della dinastia achemenide permisero agli Ebrei in esilio di fare ritorno a Gerusalemme. La città fu ricostruita da Neemia, la Legge mosaica trovò nuova vita grazie agli sforzi dello scriba sacerdotale Esdra e, per iniziativa di Zorobabele, il Tempio di Salomone fu riprodotto in scala ridotta nello stesso luogo dell'originale. Il clero fu riordinato e si ripristinò il culto di Dio. La stessa Gerusalemme guadagnò nuove mura e fu ripopolata; riprese così quello sviluppo che già traspariva nell'VIII secolo a.C. Come conseguenza delle imprese di Alessandro il Grande, i Greci subentrarono ai Persiani in Palestina alla fine del IV secolo, e dopo il 200 a.C. la dinastia greco-macedone dei Seleucidi conquistò il dominio su quello che era un politicamente modesto Tempio-Stato a Gerusalemme.

Le difficoltà politiche di Gerusalemme si accompagnavano ad un'altrettanto rilevante amplificazione delle caratteristiche religiose della città. La punizione degli Israeliti prima, durante, e subito dopo l'esilio babilonese originò una nuova figura di autorità religiosa, il profeta, e nelle visioni ispirate dei profeti Gerusalemme divenne il simbolo di un'identità di fatto tra i figli di Israele e la Terra di Israele, ora vituperata per l'idolatria e la fornicazione di cui è impregnata, ora esaltata, rinnovata e glorificata nella nuova era che sarebbe seguita alle difficoltà di quel momento. Così la Gerusalemme storica, che spesso conobbe rovina e miseria, era trasfigurata da Ezechiele e Isaia, tra gli altri, in una Gerusalemme celeste ed escatologica, una città la cui santità trascendeva la semplice presenza del Tempio, e si rispecchiava invece nella gloria del popolo eletto, quale simbolo della presenza di Dio.

La Gerusalemme storica rifiorì sotto il dominio greco, e un'aristocrazia di recente insediamento, forte di numerose famiglie sacerdotali, agevolò l'affermazione di idee e istituzioni ellenistiche. Durante il regno di Antioco IV Epifane (regnante tra il 175 e il 164 a.C.), gli Ebrei ellenizzati di Gerusalemme chiesero e ottennero il consenso del sovrano per trasformare la città in una *polis*, secondo l'originale modello greco. In seguito, lo stesso Antioco e un cospicuo numero di Ebrei si distaccarono delusi da questo esperimento di Ellenismo politico e culturale a Gerusalemme: Antioco guardava con sospetto alla città, mentre i pietisti ebrei avevano ben intuito che l'Ellenismo sottintendeva qualcosa di più che strade pavimentate e palestre; ai loro occhi esso appariva gravido di valori spirituali che costituivano una suggestiva alternativa e dunque una seria minaccia per il Giudaismo mosaico. Il re lanciò un attacco in forze al Giudaismo, disponendo in Giudea un presidio macedone e imponendo culti stranieri nel recinto del Tempio. Gli Ebrei opposero a questo oltraggio una strenua resistenza, e guidati dalla famiglia sacerdotale dei Maccabei scacciarono infine gran parte dei Greci da Gerusalemme e dalla Giudea, e nel 164 a.C. ricondussero il Tempio al culto del Signore.

La dinastia asmonea rimase al potere fino al 37 a.C., quando le sue intrinseche debolezze e la volontà dei Romani determinarono la trasmissione del potere nelle mani del sovrano idumeo Erode I (regnante tra il 37 e il 34 a.C.). Gerusalemme era in continua espansione – ora copriva le colline occidentali e orientali ove un tempo sorgevano il Tempio di Salomone e la Città di Davide – e i re asmonei non avevano in alcun modo impedito che la città si assimilasse ad un modello ellenico di insediamento con vistosi edifici pubblici e un accurato piano viario. La frenetica attività costruttiva di Erode affrettò il processo di urbanizzazione greco-romana. Egli ampliò il sistema stradale, edificò una grandiosa fortezza presso la porta occidentale della città, vi costruì vicino il proprio palazzo e tentò di coronare i propri sforzi inaugurando la ricostruzione del Tempio nel 20 a.C. Il monumentale complesso realizzato da Erode con la nuova e più ampia spianata, non soltanto raddoppiava le dimensioni dell'impianto ideato da Salomone, ma faceva sembrare piccola ogni struttura templare conosciuta nel Vicino Oriente greco-romano. Oggi restano soltanto la spianata e alcune delle sue porte scampate alla devastazione romana nel 70 d.C. Il muro occidentale, un muro di cinta della spianata, è stato per

gli Ebrei un potente simbolo della continuità storica ebraica fin dai tempi del Talmud. [Vedi *PELLEGRINAGGIO EBRAICO CONTEMPORANEO*]. La stessa spianata è stata venerata dai musulmani come lo Ḥaram al-Sharīf, il Tempio santo, a partire dalla fine del VII secolo.

La sovranità ebraica su Gerusalemme non durò molto a lungo; i Romani controllarono invece la città, anche se non ne fecero mai la base del loro dominio, per sei secoli e mezzo, e diverse dinastie musulmane, che allo stesso modo preferirono ubicare altrove i propri palazzi, mantennero la loro influenza su Gerusalemme dalla metà del VII fino agli inizi del XX secolo. Ma i re ebrei esercitarono il proprio dominio, per quanto di breve durata, su uno Stato ebraico *a* Gerusalemme; i governatori romani, alcuni pagani, altri cristiani, governarono *su* Gerusalemme; e per un periodo assai lungo la città fu una parte, spesso non molto importante, di una qualche forma di organizzazione politica musulmana, pur non diventandone mai la capitale. In nessuna circostanza fu poi capitale del «popolo cristiano» o del «popolo musulmano», semplicemente perché essi non furono mai tali.

Gesù nacque sotto il regno di Erode e morì sotto il dominio romano. Benché vivesse in Galilea, predicò, operò miracoli, morì e fu sepolto nella Gerusalemme di Erode. Gesù praticava il culto nel Tempio di Erode, nel quale si identificava e del quale predisse apertamente la distruzione. Come aveva previsto, ciò avvenne nel 70 d.C., a conclusione di un'insurrezione ebraica contro i Romani, ma soltanto dopo che lui stesso era stato processato a Gerusalemme, crocifisso al di fuori del muro occidentale della città e seppellito in quei pressi, dopo aver annunciato che sarebbe risorto in tre giorni. Un secolo dopo anche Gerusalemme trovò la sua resurrezione. Nel 132 d.C. l'imperatore romano Adriano annunciò un piano volto a costruire una nuova Gerusalemme autenticamente romana. Questo progetto fu forse il pretesto per una nuova rivolta; ciò che restava della città fu razziato nel 135 d.C., e soltanto allora Adriano fu libero di fondare Aelia Capitolina, il nuovo insediamento che prese nome dalla sua casa e dal suo dio. Gli Ebrei per parte loro furono banditi dalla città e dalle sue immediate vicinanze.

Una ricostruzione attendibile dell'aspetto di Aelia Capitolina ci viene dalla mappa di Madaba, una mappa a mosaico del VI secolo che riporta la planimetria di Gerusalemme e i principali edifici di quel tempo. Ma sulla mappa sono visibili importanti nuove strutture. Esse furono opera dell'imperatore Costantino e dei suoi successori cristiani. Nel 330 d.C. Costantino, sollecitato o coadiuvato dalla madre Elena, si accinse a identificare i principali luoghi dell'attività redentrice di Gesù in Palestina. Egli custodì questi siti, in particolare la grotta della natività a Betlemme e i luoghi dell'esecuzione, della sepoltura e della resurrezione di Gesù (che da allora furono compresi nelle mura di Gerusalemme), come reliquie, intitolandovi grandi basiliche. La tomba di Gesù fu sistemata sotto una sfarzosa rotonda, e il luogo dell'esecuzione trovò riparo nell'angolo di un ampio cortile; entrambi i siti furono inclusi nel perimetro di una monumentale basilica. L'opera di costruzione acquistò fama e autorità quando Elena, nel corso dei lavori, scoprì i resti della croce di Cristo, la cui attribuzione fu suffragata da un miracolo.

Fu l'iniziativa di Costantino ad inaugurare la conversione di Gerusalemme in una città santa cristiana, o meglio della Palestina in una terra santa cristiana, poiché i cristiani non accreditavano la città come tale. Secondo i primi cristiani Gerusalemme era stata distrutta a causa della perfidia degli Ebrei, e se anche i cristiani, come si evince da Paolo e dall'*Apocalisse*, potevano condividere la nozione di una Gerusalemme celeste quale simbolo del nuovo patto, essa non aveva alcun legame tangibile o quanto meno sentimentale con la Gerusalemme terrena. Nondimeno, sulla scia del programma costruttivo di Costantino, i pellegrini cristiani, specialmente quelli d'oltremare, presero a giungere nella città sempre più numerosi. Ciò che i pellegrini venivano a vedere e a conoscere non era Gerusalemme, bensì l'intera rete di siti palestinesi associati a Gesù, ai suoi apostoli e ai primi santi cristiani, che cominciarono ad essere identificati con una entusiastica celebrazione liturgica e architettonica dal IV secolo in avanti. [Vedi *PELLEGRINAGGIO CRISTIANO*, vol. 7].

Un solo luogo santo di Gerusalemme non fu in alcun modo celebrato: il sito del tempio di Erode, due volte ridotto in rovine dai Romani, fu lasciato in quel triste stato come compimento visibile ed eterno della profezia di Gesù. I visitatori cristiani salivano sulla spianata per guardarsi intorno e riflettere, ma l'unica liturgia celebrata in quel luogo era il doloroso ritorno degli Ebrei una volta l'anno in occasione del Tish'ah be-Av, l'anniversario della sua distruzione, per piangere la rovina del santuario. Intanto nel resto della città l'effetto degli investimenti imperiali cominciò a trasparire nella rete di chiese, santuari, ricoveri e persino ospedali segnati sulla mappa di Madeba. Ora, senza istanze di supremazia politica o commerciale – anche nella gerarchia religiosa la città perdeva terreno nei confronti della vicina Cesarea e della lontana Antiochia – Gerusalemme veniva ad assumere un ruolo che avrebbe conservato fino al 1967: quello di una città santa appoggiata e valorizzata per la sua santità e per i benefici politici derivanti dal riconoscimento ufficiale di questa santità.

Per gran parte della sua storia Gerusalemme fu tutta-

via anche una città contesa. In questa fase gli Ebrei non erano in grado di competere con i cristiani per il suo controllo – permaneva per loro il divieto di residenza decretato dagli imperatori romani, pagani o cristiani che fossero – ma nel 638 d.C. i musulmani giunsero dal sud e strapparono la città a loro e al loro impero romano cristiano con estrema facilità. Tra le prime iniziative dei musulmani vi furono la costruzione di una moschea sulla desolata montagna del Tempio e, nel volgere di un secolo, la fondazione di un superbo santuario, chiamato Cupola della roccia, nel mezzo di quella stessa spianata.

Benché sia stata ricostruita in seguito, la moschea sita sul monte del Tempio è ancora chiamata al-Masǧid al-Aqṣā («il Tempio lontano», cioè la moschea), com'era denominata fin dall'inizio, e il motivo ci riporta al Corano stesso, dove Dio narra come «portò il suo servo di notte dal Tempio Sacro al Tempio lontano» (sura 17,1). Il servo era ovviamente Muḥammad, e il «Tempio Sacro» era facilmente identificabile come al-Masjid al-Ḥaram e la Ka'bah alla Mecca. Ma il «Tempio lontano» suscitò più di una discussione tra i primi commentatori, finché anche in questo caso si affermò l'opinione prevalente che il testo alludesse a Gerusalemme e all'area del Tempio. Presto nel primo racconto si inserì una nuova tradizione, che narrava come Muḥammad ascese al cielo e qui comprese i misteri dei profeti e della rivelazione.

La Aqṣā era allora la moschea della comunità di Gerusalemme, un luogo di preghiera che pure ricordava quel «Tempio lontano» menzionato nel libro di Dio e visitato dal Profeta nel corso del suo «viaggio notturno». Quanto alla Cupola della roccia, essa è di fatto un maestoso santuario ottagonale costruito su una roccia, una sporgenza rocciosa del monte Moriah che, secondo la tradizione musulmana, segnava una parte delle fondamenta del Tempio. Il legame dei musulmani con Gerusalemme, per loro semplicemente «la Santa» (al-Quds) o «la Casa Santa», si riconduce dunque attraverso la Bibbia al Tempio e attraverso il Corano a Muḥammad, e si basa solo ed esclusivamente sulla montagna del Tempio. Alcuni musulmani, certo non molti, si stabilirono in quella che allora era la loro città santa dopo il 638 d.C., e così fecero alcuni Ebrei, dal momento che i musulmani permisero loro di risiedere in quella città che era stata loro vietata per cinque secoli. Gli Ebrei si adoperarono con grande impegno; spostarono la principale *yeshivah* rabbinica da Tiberiade a Gerusalemme, ed è possibile che avessero dedicato alla preghiera un'area sulla spianata stessa del Tempio.

A Gerusalemme, dove la maggioranza della popolazione era cristiana e la supremazia politica musulmana, i rapporti tra Ebrei, cristiani e musulmani erano più o meno equilibrati. Ma questa città santa era e resta un luogo angusto ove la competizione genera invidia e l'invidia produce arroganza. Nel 1009 il califfo fatimita al-Ḥākim, sicuramente arrogante e forse invidioso, diede alle fiamme la chiesa cristiana del Santo Sepolcro. Essa fu poi ricostruita, seppure nella scala ridotta che distingue la costruzione attuale dalla precedente struttura costantiniana, tuttavia l'offesa era stata grave. Questo affronto fu particolarmente sentito nell'Europa cristiana, che infine promosse una crociata che strappò nuovamente la città ai musulmani nel 1099. [Vedi *CROCIATA*, vol. 7].

La crociata occidentale, con la sua propaganda religiosa e la sanguinaria violenza, e la risposta dei musulmani, che ammantarono la città di leggende e benedizioni (non diversamente da quanto era avvenuto in ambito cristiano per le indulgenze), guastarono i rapporti tra i due gruppi, e in nessun luogo con esiti disastrosi come a Gerusalemme. Dopo la riconquista musulmana della città nel 1187, i cristiani continuarono a giungere in pellegrinaggio, sempre seguendo la *via crucis* di Gesù attraverso la città, ma ora nelle più severe circostanze: e i dominatori musulmani, investiti dell'amministrazione di una città sempre più povera, estorcevano perciò denaro dall'unica fonte di reddito di Gerusalemme, ovvero i pellegrini stessi. Stretti tra questi due fuochi c'erano gli Ebrei, ancora troppo deboli per rappresentare una minaccia politica – i pellegrini provenivano da Stati nazionali cristiani sempre più bellicosi, mentre gli Ebrei non trovarono protettori europei fino al XIX secolo – e di fatto troppo poveri per essere spremuti.

Ma potere e povertà non sono tutto. Gli Ebrei si sono sempre considerati un popolo, un unico popolo storico, e dunque soltanto loro, non i cristiani né i musulmani, potevano detenere, e di fatto detenevano, una capitale nazionale, ovvero Gerusalemme. Nessun papa cristiano o califfo musulmano – figure entrambe abbastanza lontane dal concetto di sovrano nazionale, tanto per cominciare – si insediò mai a Gerusalemme. Gerusalemme ha ospitato governatori musulmani e cristiani e, durante le crociate, persino diversi re cristiani, che furono tuttavia espressione di un'egemonia ristretta e di un'investitura per delega.

L'analisi si ferma tuttavia all'aspetto superficiale. Gerusalemme è più che una città o una capitale nazionale: essa rappresenta un'idea. E si può affermare con certezza che si tratta di un'idea biblica. Seguendo passo a passo il testo biblico, si può facilmente seguire la progressiva identificazione del popolo d'Israele, o della Terra d'Israele, con Gerusalemme e il suo Tempio. Popolo, città e Tempio divengono una sola entità, legate da un destino comune e dal disegno divino e quindi trasfigurati e idealizzati nella Gerusalemme celeste. Quando gli Ebrei fecero ritorno dall'esilio babilonese e fu

concesso loro un limitato controllo sulla Giudea, nonché il permesso di ricostruire il Tempio di Gerusalemme, questa idea era già saldamente radicata, tanto che continuò a sussistere anche quando essi conobbero una nuova disfatta e la città e il Tempio furono distrutti. Tale idea non assunse tuttavia la forma di una nostalgia vaga e intermittente; divenne anzi un simbolo saldo come le mura di Gerusalemme entro il pensiero e la liturgia dell'Ebraismo. I rabbini che insegnavano nelle *yeshivot* di Galilea e Iraq oltre due secoli dopo la distruzione effettiva del Tempio potevano ancora citare le dimensioni dell'intero complesso, e continuavano a discutere questioni relative al rituale sacerdotale in esso celebrato con vigore e convinzione, come se il Tempio ancora esistesse in tutto il suo splendore. E di fatto esso continuò ad esistere in una tradizione più salda della pietra, di un mortaio o di una greca d'oro.

Il tema dell'eternità di Gerusalemme era ripreso e ripetuto nella liturgia sinagogale che tutti gli Ebrei recitano come parte del culto quotidiano, e che emerge in ogni forma d'arte o di letteratura, devozionale o comune, per tutto il Medioevo. «Se ti dimentico, Gerusalemme...» ricorre come un ritornello nel corso della storia ebraica, e nel senso delle parole scritte dal salmista tutti gli Ebrei sono sempre stati sionisti, sia che credessero in una restaurazione di Gerusalemme attraverso strumenti politici – idea che pochi condivisero dalla definitiva disfatta del 135 d.C. fino alla fine del XIX secolo – sia che inquadrassero questa rinascita in un remoto contesto escatologico. I loro discendenti spirituali hanno ereditato da loro questa nozione, pur se mutila dei medesimi sottintesi nazionalistici e razziali: cristiani e musulmani sono entrambi sionisti escatologici. Gesù aveva la visione della distruzione escatologica di Gerusalemme, e l'*Apocalisse* di Giovanni profetizzava il suo ristabilimento come città celeste; nell'Islam la Ka'bah stessa si sposterà dalla Mecca a Gerusalemme nel giorno del Giudizio.

BIBLIOGRAFIA

In merito all'integrazione della città ebraica nell'ideologia e nella coscienza popolare, cfr. W.D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley 1982; J. Gutmann (cur.), *The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art*, Missoula/Mont. 1976; A.S. Halkin (cur.), *Zion in Jewish Literature*, New York 1961; e Z. Vilnay, *Legends of Jerusalem*, I, *The Sacred Land*, Philadelphia 1973. L'opera di Vilnay include molte delle leggende islamiche. Per quanto concerne la conversione di Gerusalemme a città santa cristiana, cfr. W.D. Davies, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley 1974; E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A.D. 312-460*, Oxford 1982; J. Wilkinson (trad.), *Peregrinatio Aetheriae. Egeria's Travels to the Holy Land*, ed. riv. London 1981, 1999; e J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster/England 1977.

La migliore introduzione alla Gerusalemme musulmana si trova in S.D. Goitein, *al-Ḳuds – Part A: History* e O. Grabar, *al-Ḳuds – Part B: Monuments*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1980 (nuova ed.), V, fasc. 83-84. Molti dei resoconti di storici e viaggiatori musulmani sulla città sono raccolti in G. Le Strange (trad.), *Palestine under the Moslems*, New York 1890. Le sezioni di quest'opera specificamente dedicate a Gerusalemme sono state di recente ristampate in G. Le Strange (trad.), *Jerusalem under the Moslems*, Jerusalem s.d.

Per più esaurienti resoconti di viaggio nell'epoca successiva alle crociate, cfr. E.N. Adler (cur.), *Jewish Travellers. A Treasury of Travelogues from Nine Centuries*, London 1930, New York 1966 (2ª ed.); A. Stewart (trad.), *The Wanderings of Felix Fabri*, I-II, 1892-1893, New York 1971; e H.A.R. Gibb (trad. e cur.), *The Travels of Ibn Baṭṭūta, A.D. 1325-1354*, I-II, Cambridge 1958-1962.

In merito alla posizione della città nel XIX e XX secolo, cfr. M. Benvenisti, *Jerusalem. The Torn City*, Jerusalem 1976; N.A. Silberman, *Digging for God and Country. Exploration, Archeology and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799-1917*, New York 1982; e W. Zander, *Israel and the Holy Places of Christendom*, New York 1971. Quanto ai visitatori di ogni fede ed epoca nella città santa, cfr. infine F.E. Peters, *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton 1985.

F.E. PETERS

GIACOBBE, o, in ebraico, *Ya'aqov*, chiamato anche Israele; figlio di Isacco e nipote di Abramo. Il nome *Ya'aqov* è considerato generalmente come una abbreviazione di *ya'aqov el* che significa probabilmente «Dio protegge» ed è testimoniato tra i Babilonesi nella prima parte del II millennio prima di Cristo. La Bibbia mette in relazione questo nome con alcune forme della radice ebraica *'qv*, che significa «tallone» e «soppiantare», riflettendo così il comportamento di Giacobbe nella sua rivalità con il fratello gemello Esaù. La lotta tra i due, che iniziò nel grembo materno, indusse la madre Rebecca a interrogare un oracolo divino dal quale seppe che Giacobbe, il più giovane, avrebbe dominato il fratello. Esaù nacque per primo e Giacobbe uscì attaccato al suo tallone (*'aqev*). La rivalità fraterna continuò: Giacobbe sfruttò la fame di Esaù per comprargli il suo diritto di nascita (*bekhorah*) e rubare la benedizione riservata al fratello (*berakhah*), approfittando della cecità del padre Isacco e dell'assenza di Esaù.

Giacobbe trascorse un secondo periodo della sua vita a Carran, nella Mesopotamia settentrionale, dove si rifugiò per fuggire all'ira del fratello. Lungo il cammino

ebbe la visione di una scala con angeli che salivano e scendevano dal cielo, e nel contempo Dio gli promise che i suoi discendenti sarebbero stati numerosi e avrebbero posseduto la terra tutt'intorno. Giacobbe riconobbe il luogo come casa di Dio (Betel) e porta del cielo. A Carran, Giacobbe lavorò per lo zio Labano, al fine di ottenere in sposa la figlia Rachele. Dopo i sette anni pattuiti, Labano ingannò Giacobbe con il favore delle tenebre, sostituendo a Rachele la figlia maggiore Lia, proprio come Giacobbe aveva sfruttato la cecità del padre per ottenere la benedizione riservata al fratello maggiore Esaù. [Vedi *RACHELE E LIA*].

Durante il ritorno a Canaan, Giacobbe ingaggiò un conflitto fisico con un essere evidentemente sovrannaturale (cfr. Os 12,4) ed il suo nome fu cambiato in Israele (ebr. *Yisra'el*). Anche se rimane incerta l'etimologia storica di questo nome, secondo la Bibbia esso significa: «colui che ha lottato con gli esseri divini».

Il periodo finale della vita di Giacobbe, oltre ai numerosi viaggi, pone al centro dell'attenzione in primo luogo la storia del figlio Giuseppe. Giacobbe morì all'età di 147 anni in Egitto; qui venne imbalsamato per essere riportato a Canaan, dove fu sepolto nella tomba di famiglia a Macpela.

Il ruolo di Giacobbe, terzo patriarca d'Israele, è centrale nel racconto biblico. L'ambientazione propriamente storica riguardante tutti i patriarchi è attualmente materia di dissenso tra gli studiosi. Anche se sono state proposte numerose date possibili, la maggior parte di coloro che accettano la fondamentale storicità di questi personaggi li situano cronologicamente verso la metà o l'ultima parte dell'età del Bronzo, sulla base di similitudini culturali tra le descrizioni bibliche e ciò che si conosce di questi periodi dalle scoperte archeologiche ed epigrafiche. Una caratteristica sorprendente di questi racconti è il modo in cui Dio si identifica con i singoli patriarchi, come nell'appellativo *avir ya'aqov* (il «forte» o forse il «toro» di Giacobbe).

Secondo molti studiosi moderni le numerose tradizioni patriarcali hanno origine da gruppi tribali diversi. Alcuni considerano Giacobbe e Israele come due figure in origine separate, nel cui caso Giacobbe proviene probabilmente dalla Transgiordania (Gilead) e Israele da Canaan centrale (la regione vicino a Betel e a Sichem). Queste tradizioni si fusero con quelle relative ad Abramo ed Isacco, così come si unirono le varie tribù dell'Israele biblico. Come attesta il cambiamento di nome, Giacobbe simboleggia il regno settentrionale e l'intero popolo d'Israele, considerato anche il fatto che i nomi dei suoi figli diventano poi i nomi delle dodici tribù. Molte azioni, come il suo ingresso nel paese e il viaggio a Sichem e a Betel, fanno presagire eventi che comprendono il popolo come un'unità.

Molti interpreti biblici si sono interrogati sui modi non sempre leciti con cui Giacobbe ottenne la sua posizione di preminenza. La tradizione rabbinica, in cui egli rappresenta Israele, mentre il fratello Esaù rappresenta Roma, cercò di minimizzare i tratti negativi, che sembrano così evidenti nella Bibbia. Si deve comprendere che, dal punto di vista biblico, queste azioni, qualunque sia la loro connotazione morale, servono in primo luogo ad assicurare il compimento del disegno di Dio, come indicato persino prima della nascita di Giacobbe. Inoltre, Giacobbe pagò per il suo comportamento, come racconta la Bibbia: egli fu costretto a lasciare la sua casa, fu ingannato dallo zio, la figlia fu violentata, la moglie preferita morì durante il parto e il figlio gli venne rapito.

BIBLIOGRAFIA

Un eccellente studio moderno sui patriarchi è N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972; informazioni storiche più recenti relative alla datazione e alla storicità di queste figure si trovano in R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I-II, Paris 1971-1973. Le tradizioni rabbiniche su Giacobbe sono raccolte in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, Philadelphia 1909-1938, I (1909), pp. 311-424, con note in V (1925), pp. 270-325 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). M.A. Fishbane, *Text and Texture. Close Readings of Selected Biblical Texts*, New York 1979, contiene un'acuta descrizione delle caratteristiche letterarie della storia di Giacobbe.

FREDERICK E. GREENSPAHN

GIOBBE. Il biblico *Libro di Giobbe*, chiamato in ebraico *Iyyov*, è classificato tra gli Scritti canonici (Ketuvim) della Bibbia ebraica e tra i libri poetici dell'Antico Testamento. Il suo protagonista, Giobbe, è presentato di solito come modello di pazienza (cfr. Gc 5,11), anche se nel poema biblico è raffigurato come un ribelle.

L'uomo di Uz. La parola ebraica *iyyov* può aver avuto il significato di «nemico», mentre il suo affine arabo significava «il penitente». Un certo principe del territorio di Bashan (nella Galilea nordorientale) era noto nei testi accadici del XIV secolo a.C. come A-ya-ab. Il paese di Uz è stato identificato con Bashan (dove la presunta tomba di Giobbe veniva mostrata ai pellegrini medievali) o con Edom (Ger 25,19ss.; Lam 4,21), un paese stimato per la sua saggezza. Il sito di Khirbet el 'Iṣ, circa 89 chilometri a sud-sud-est del Mar Morto, potrebbe essere stato quello della città di Uz, in Edom.

Il racconto popolare e la composizione poetica. Gli interpreti hanno a lungo rilevato profonde discrepanze di stile, linguaggio e idee tra il prologo e l'epilogo in pro-

sa da una parte (Gb 1,1-2,13; 42,7-17), e la discussione poetica dall'altra (Gb 3,1-42,6). Il protagonista del racconto popolare è uno sceicco seminomade, pio, virtuoso e prospero, colpito improvvisamente dalla perdita dei figli, della salute e della ricchezza. A Giobbe, a sua moglie e ai suoi tre amici (Elifaz, Bildad e Zofar) questa insolita sfortuna è inspiegabile, ma al pubblico è permesso di sapere, tramite una visione del consiglio celeste, che Giobbe è stato messo alla prova, con il tacito consenso di Dio (che Giobbe chiama Yahweh), dall'accusatore del tribunale celeste, chiamato «il *saṭan*» (non un nome proprio), uno dei «figli di Elohim [uno dei nomi attribuiti a Dio]». Giobbe rifiuta di maledire la divinità per il suo ingiusto trattamento. Dopo la visita dei suoi tre amici, che non dicono «cose rette» su Dio (Gb 42,7), il protagonista ottiene di nuovo salute e ricchezza, assieme a nuovi figli e figlie. Come i patriarchi ebrei, questo straniero modello muore ad un'età avanzata.

La composizione in poesia fornisce una visione interamente differente. Il prologo e l'epilogo in prosa sono separati da una complessa sequenza di scritti in versi, due soliloqui, i discorsi dei tre amici con le confutazioni del protagonista, un inno, un giuramento di innocenza, i discorsi di un amico più giovane (Eliu) e, infine, l'intervento di Dio tramite una lunga serie di domande espresse dal turbine, con le rispettive risposte di Giobbe.

Composizione e datazione. Numerose caratteristiche del racconto popolare suggeriscono che esso circolava in forma orale tra la popolazione seminomade del II millennio a.C. Gran parte dei mezzi retorici utilizzati presentano affinità con quelli dell'antica tradizione raffiguranti l'ascesa della monarchia con Samuele e Saul (1 Sam 9,1-12,25). Solo in tempi arcaici un narratore avrebbe posto sulla bocca di Giobbe – un siriaco o un edomita – il nome di Yahweh. Numerosi secoli dopo, questo racconto divenne patrimonio della tradizione orale ebraica e probabilmente fu utilizzato da un poeta anonimo che desiderava confortare i suoi compagni deportati in Mesopotamia, sollevando a questo proposito la questione della sofferenza immeritata. Il genio sapienziale che compose la discussione poetica era probabilmente un discepolo del profeta Geremia, la cui esistenza sventurata (Ger 20,14-18) fu il modello per il soliloquio d'apertura di Giobbe (Gb 3,1-26). All'inizio dell'esilio babilonese (VI secolo a.C.) il profeta Ezechiele menzionò Giobbe tra gli uomini giusti del lontano passato (Ez 14,14). Il dialogo tra l'uomo sofferente e i suoi amici risale probabilmente al periodo compreso tra l'attività profetica di *Ezechiele* (circa 592-580) e il «Secondo Isaia» (circa 549-545). I critici che propongono una data situata dopo l'esilio ignorano le molte tracce di influenze tematiche come anche stilistiche del poema presenti nella descrizione di Israele quale servo sofferente di Yahweh del Deutero-Isaia (Is 41,8ss. e altro). Molto probabilmente, comunque, i brani in poesia rimasero in forma orale per molte generazioni. Fu un membro della scuola giobbiana che introdusse i discorsi di Eliu (Gb 32,1-37,24), mentre altri sistemarono una parte del terzo ciclo della discussione (Gb 22,1-27,23), per attenuare alcune delle estreme affermazioni del ribelle. L'inno sulla inaccessibilità della saggezza (Gb 28,1-28) era probabilmente eseguito in coro durante le rappresentazioni cantate di questa allegoria della pura religione. Infine, dopo l'esilio, gli scribi trascrissero il poema e vi inclusero la tradizionale chiusura del racconto popolare, che riafferma le credenze nella punizione e nella ricompensa.

Occasione della composizione poetica. Secondo un'affascinante ipotesi, il poeta era un saggio della tradizione profetica che scrisse una *pièce* d'«intrattenimento liturgico» in occasione di una prima celebrazione della festa dell'anno nuovo (Ro'sh ha-Shanah). Sconosciuta nei tempi remoti, questa festa infine precedette il Giorno dell'Espiazione (Yom Kippur) e la Festa delle Capanne (Sukkot) come l'adattamento ebraico di una precedente festa medio orientale d'autunno, in cui il re o gli altri governanti venivano ritualmente assassinati e resuscitati dai morti. Tali cerimonie erano tenute in occasione dell'equinozio primaverile, quando la vegetazione stava per seccarsi per il calore estivo, o dell'equinozio autunnale, quando la vegetazione veniva rinnovata dai temporali e dalle piogge stagionali. Il poema di *Giobbe* contiene allusioni a una figura reale, torturata a morte e anelante alla resurrezione. Il ciclo stagionale compare specialmente nei discorsi di Eliu che anticipano l'avvento del Signore nel turbine (Gb 38,1-38). Il poeta spostò l'ambientazione mitico-rituale dei vecchi culti della fertilità e fece della festa del nuovo anno una celebrazione di fede nel Signore della Creazione, vittorioso non solo sul caos nella natura (Leviatan e Behemot), ma anche sull'oppressione nella storia. Egli non abbandonerà il suo popolo, ora prostrato.

Genere letterario e paralleli orientali. Preso nella sua forma compositiva finale come un'unità, il libro sfida ogni classificazione letteraria. Esso combina narrazione in parabola, lamento, inno, diatriba, proverbio, procedura giudiziaria, discussione sapienziale, teofania, visione profetica e meditazione introspettiva. Il genere del dialogo era assai noto in Grecia, ma la sua forma ellenica differiva marcatamente dagli scambi presenti in *Giobbe*. Nei dialoghi filosofici di Platone, la conversazione si muove indietro e in avanti con interruzioni vivaci e repliche argute, mentre in *Giobbe* ogni personaggio parla a lungo. I discorsi degli amici, del protagonista e di Dio presentano delle strutture strofiche ed ampi sviluppi, adatti ad essere cantati in un'ambientazione

di tipo cultuale. Le brevi risposte del protagonista alle domande di Yahweh costituiscono un'eccezione a causa del loro impatto a gradazione ascendente (Gb 40,1-5; 42,1-6). Nella forma e nei temi generali, il poema di Giobbe è molto simile agli scritti sapienziali della Mesopotamia, all'accadico *Poema del giusto sofferente* (XIV secolo a.C.) e al *Dialogo acrostico sulla teodicea* (IX secolo a.C.). Esso richiama persino il *Dialogo sull'uomo stanco della vita e la sua anima* di origine egizia. Il poeta di *Giobbe* può aver preso in prestito il genere, ma le sue idee sono sorprendentemente originali.

Il trionfo della fede sul moralismo. Il poeta di *Giobbe* non tentò di risolvere il problema dell'esistenza del male. Egli usò lo scandalo della sofferenza immeritata come punto di partenza per un'esplorazione della natura della fede. L'antico racconto popolare gli offrì il pretesto per porre il problema. «Forse che Giobbe teme Dio per nulla?» (Gb 1,9). Il racconto va contro l'idea di una religione in cui il comportamento morale è sempre ricompensato. La virtù e la devozione non trovano sempre la loro ricompensa. Nonostante ciò, la fine della storia appoggia in modo superficiale il dogma della retribuzione, come delineato in *Deuteronomio* 12-26 (promulgato da Giosia nel 621 a.C.), ma può essere stata originariamente una parabola sulla grazia divina. Le realtà della storia avevano frantumato le speranze del pubblico del poeta. Privato della terra, del tempio e del sovrano, il popolo dubitava del potere del suo Dio. Alcuni si chiedevano: «Come vivremo?».

Il poeta di Giobbe presenta un uomo di pietà inattaccabile, che ha perduto tutto. Nella sua agonia, il protagonista si avvicina alla blasfemia. Accusa la divinità di ingiustizia, di capriccio, e persino di sadismo. Paragona Dio ad un qualche bruto che lo spinge a gomitate in un fossato pieno di rifiuti, o ad un soldato che uccide per piacere. Sa che la preghiera del morente e gli strilli degli infanti rimangono inascoltati. Non prega per la guarigione della sua malattia, per riavere la sua ricchezza o per il dono della posterità. La sua sola richiesta è che Dio riconosca la sua innocenza e ripristini il suo onore nella comunità.

Il poeta ritrae Giobbe anche come un esemplare di *hybris*. La fede di Giobbe nell'onnipotenza divina è così incrollabile che egli si sente il bersaglio speciale dell'ostilità divina, proprio come il serpente marino (Gb 7,12). L'intensità del dolore causa in lui un deterioramento spirituale che Elifaz riconosce quando chiede: «Sei forse tu il primo uomo che è nato o prima dei monti sei venuto al mondo?» (Gb 15,7).

Le figure dei tre amici rimangono statiche lungo i tre cicli. Dogmatici e dottrinari, essi sono sicuri che Giobbe è colpevole di un crimine segreto. Al contrario, la figura del sofferente si sviluppa lentamente, con momenti di progresso e di regresso, dalla disperazione ad una qualche forma di oscura speranza. Per prima cosa, dice Giobbe con un tocco di umore nero, il suo assassino celeste sentirà la sua mancanza dopo che lui avrà cessato di esistere (Gb 7,21). In secondo luogo, lo stesso Giobbe desidera, ma solo per un istante, che un intermediario possa riunire lui e Dio per un incontro faccia a faccia (Gb 9,33). In terzo luogo, si aspetta che, dopo la sua morte, un testimone celeste deponga a suo favore (Gb 16,19). In ultimo passa dall'attesa alla certezza, affermando che il suo redentore o vendicatore (*go'ali*) – un intermediario celeste? – si ergerà sulla polvere della sua tomba e che «senza la [sua] carne» egli vedrà alla fine Dio (Gb 19,25-26). Questo passaggio controverso fu compreso nella traduzione latina di Girolamo come una predizione della resurrezione dei morti. Il poeta usò semplicemente la metafora della «carne» per indicare che, dopo la morte, Giobbe era certo di rimanere una persona pienamente responsabile, che reclamava l'accesso diretto alla presenza divina.

Dall'orgoglio al dono di sé. È stato spesso detto che le domande rivolte a Giobbe da Yahweh dal turbine equivalgono a uno sfoggio crudele di onnipotenza. Questa critica sarebbe legittima se Giobbe fosse rimasto nel poema l'uomo umile e paziente del prologo. L'uomo in rivolta, comunque, cerca di condannare Dio per forzare una assoluzione e ottenere così il riconoscimento della sua rettitudine (Gb 40,8). Rinuncia alle sue richieste solo dopo aver potuto sapere che il sovrano della natura aveva i suoi stessi problemi con le forze del male cosmico. Non si «pente» (*shuv*) dei crimini che non ha commesso (come rendono erroneamente i traduttori tradizionali), ma si affligge in sommo grado (*niḥamti*: Gb 42,6). La colpa di Giobbe è quella dell'arroganza titanica. Egli ha eretto se stesso a giudice della divinità. Il poeta ha inteso svincolare la libertà di Dio dalla manipolazione umana tramite il rito cultuale o la rettitudine morale. Per lui, la religione non è una tecnica per ottenere la felicità, ma l'offerta di sé al creatore fedele.

Giobbe nelle tradizioni ebraiche e cristiane. La figura del giusto sofferente si ritrova ovunque nella letteratura biblica, ma con significative differenze. Nei *Salmi* coloro che si lamentano supplicano appassionatamente per ottenere la liberazione, ma non sono interessati in modo specifico al loro onore, come lo è Giobbe. Nel Secondo Isaia, il servo sofferente di Yahweh rappresenta il resto di Israele che espia per i peccati delle nazioni.

La principale versione greca di *Giobbe* (nella traduzione dei Settanta) parafrasa, attenua e accorcia considerevolmente l'originale ebraico. Invece del chiaro insegnamento del poema, i rabbini e i Padri della Chiesa hanno presentato Giobbe come il paradigma dell'umile sopportazione nella sofferenza. Gli affreschi delle cata-

tombe romane lo raffigurano come un prototipo di Gesù. Nei *Moralia* di Gregorio I (VI secolo) Giobbe diventa il paradigma della pietà. Nel Medioevo difficilmente si conosceva direttamente il libro biblico, ma si leggeva ampiamente un *Testamento di Giobbe* apocrifo, che è pieno di fantasiose avventure e ritrae il protagonista come un re d'Egitto. Dopo le crociate, Giobbe divenne il protettore dei lebbrosi, mentre nel XVI secolo, «Monsignor Giobbe» era l'intercessore dei sifilitici. Nelle Fiandre apparve su molti altari come il santo patrono delle corporazioni musicali. Nel secolarismo contemporaneo è considerato il prototipo della sfida in un universo senza significato. I pensatori ebraici e cristiani lo vedono come un lottatore teologico e un ricercatore non conformista della verità.

[Per un ulteriore approfondimento riguardante gli approcci ebraici e cristiani ai temi teologici presenti in Giobbe, vedi *SOFFERENZA*, vol. 3. Vedi anche *LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA*].

BIBLIOGRAFIA

Solamente nel XX secolo sono stati pubblicati centinaia di libri e di articoli su *Giobbe*. La lista che segue suggerisce le tendenze contemporanee.

J.L. Crenshaw (cur.), *Theodicy in the Old Testament*, Philadelphia 1983. Una trattazione incisiva del problema del male nella letteratura sapienziale israelita e antico ebraica.

J.G. Gammie, *Behemoth and Leviathan. On the Didactic and Theological Significance of Job 40:15-41:26*, in J.G. Gammie et al. (curr.), *Israelite Wisdom*, Missoula/Mont. 1978, pp. 217-31. Un contributo notevole ed originale.

R. Gordis, *The Book of God and Man*, Chicago 1965. Uno studio su *Giobbe*.

R. Gordis, *The Book of Job. A Commentary, New Translation and Special Studies*, New York 1981. Una spiegazione di molti passaggi oscuri sulla base di varianti congetturali.

M.H. Pope, *Job. Introduction, Translation, and Notes*, ed. riv. Garden City/N.Y. 1973 (Anchor Bible, 15).

G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (trad. it. *La sapienza in Israele*, Torino 1975, 1982).

N.M. Sarna, *Epic Substratum in the Prose of Job*, in «Journal of Biblical Literature», 76 (1957), pp. 13-25. Un'analisi del racconto popolare.

S. Terrien, *Job. Introduction and Exegesis*, in *The Interpreter's Bible*, New York 1954, III, pp. 877-1198.

S. Terrien, *Job, Poet of Existence*, New York 1958. Una trattazione popolare su Giobbe e la letteratura moderna.

S. Terrien, *Job. Commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1963. La nuova traduzione francese con struttura a strofe.

S. Terrien, *Le poème de Job. Drame para-rituel du Nouvel-An?*, in «Supplement to Vetus Testamentum», 17 (1968), pp. 220-35. Un tentativo di scoprire l'occasione storica del poema.

M. Tsevat, *The Meaning of Job and Other Biblical Studies. Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*, New York 1981.

C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, Stuttgart 1977.

SAMUEL TERRIEN

GIONA o, in ebraico, *Yonah*; profeta israelita della Bibbia. Come narrato nel libro che porta il suo nome, Giona viene incaricato da Dio di annunciare al popolo assiro di Ninive una catastrofe imminente (Gio 1,1-2). Nel tentativo di sottrarsi a questa missione divina, Giona sale a bordo di un vascello commerciale diretto a Tarsis, a occidente (Gio 1,3). Durante la traversata si abbatte una violenta tempesta; tramite la divinazione per sorte l'equipaggio viene a sapere che la tempesta è causata dal peccato di Giona. La tempesta si calma solo quando Giona viene gettato in mare (Gio 1,4-10). Tuttavia, il Signore dispone che un grosso pesce inghiotta il profeta che si pente della follia di aver tentato di sfuggire al proprio destino voluto da Dio (Gio 2,8). In conclusione, è rigettato sulla terraferma e si reca a Ninive, dove annuncia alla città e ai suoi abitanti la distruzione e poi è testimone del pentimento dei pagani e del perdono di Dio (Gio 3). Afflitto da questa espressione della pietà divina, Giona desidera morire, ma, nella parabola del capitolo 4, Dio lo istruisce e lo rimprovera tramite una pianta di ricino, germogliata per fargli ombra nel calore del giorno, ma poi, rapidamente, seccata. Giona rimpiange la perdita della pianta, anche se non ne aveva curato la crescita. Quanto più Dio dovrebbe aver compassione per un popolo come gli abitanti di Ninive e per il loro bestiame – sue creature?

Considerando la lingua, la teologia e la descrizione imprecisa di Ninive, il *Libro di Giona* è probabilmente una composizione relativamente tarda dell'epoca postesilica, databile intorno al IV secolo a.C. (esso viene citato per la prima volta in *Tobia*). Il libro è organizzato e composto in modo artistico: i capitoli 1 e 3 trattano dei pagani pentiti e della loro salvezza dalla collera del Dio di Israele; i capitoli 2 e 4 riguardano il profeta israelita e gli insegnamenti teologici appresi in circostanze miracolose. Ma l'argomento del testo, sin dall'antichità, ha lasciato perplessi i suoi lettori.

Nell'antica letteratura ebraica midrashica e aggadica, i commentatori hanno tratto varie lezioni dalla storia di Giona. Nel peccato di Giona (la sua fuga davanti al compito divino) essi videro la prova secondo cui un profeta non può sfuggire al proprio destino. Nel rifiuto di profetizzare essi compresero il nobile desiderio di non insultare Israele che, contrariamente ai pagani, non si pentiva. Nella risposta finale di Dio agli abitanti di Ninive, i rabbini sottolinearono il potere del pentimen-

to, capace di commuovere la volontà divina. (Sin dall'antichità il *Libro di Giona* è la lettura profetica durante il servizio pomeridiano della festa di Yom Kippur, il Giorno dell'Espiazione; cfr. T.B., *Meg.* 31a). Infine, nel rifiuto da parte di Giona di profetizzare una catastrofe nel nome di un Dio pietoso molti interpreti hanno visto la paura di essere ucciso come falso profeta. I Padri della Chiesa, in contrasto con i rabbini, sostennero che Giona con la sua profezia agli abitanti di Ninive voleva dare una lezione agli Ebrei ostinati, e così trovarono nel *Libro di Giona* un precedente e un sostegno per le missioni presso i gentili.

La pietà divina, la falsa profezia e il pentimento, combinati, sono il nucleo della meditazione profetica presente in questo libro: preoccupato inizialmente del fatto che la misericordia divina potesse limitare la dignità della profezia e rendesse così la parola oracolare divina dipendente dal comportamento umano, Giona rifiuta il suo incarico per rendersi conto, infine, che il pentimento non ha un effetto magico e indipendente, poiché la pietà divina è un attributo di un Dio completamente trascendente e libero. L'asimmetria tra la parabola alla fine della storia, la situazione del profeta e la lezione che ne deriva è stata spesso considerata la base per questo punto di vista teologico. Dio avrà pietà di chiunque egli sceglierà.

Ad un altro livello, l'ingestione di Giona da parte del pesce e il suo esserne rigettato è un motivo che drammatizza la trasformazione interiore e la rinascita spirituale del profeta. Tipologicamente, inoltre, i tre giorni trascorsi da Giona nella pancia del pesce furono visti nella prima tradizione cristiana come prefigurazioni dei tre giorni trascorsi da Gesù «nel cuore della terra» (Mt 12,40). I motivi del pesce e della salvezza si trovano di frequente nelle catacombe romane e sui sarcofagi ed erano assai usati nei manoscritti bizantini e nei drammi medievali. Nei testi neoplatonici ebraici i temi della storia di Giona furono compresi in modo allegorico come raffiguranti il destino dell'anima umana nel mondo.

BIBLIOGRAFIA

E.J. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible. Jonah, Daniel, Koheleth, Esther*, New York 1967 (trad. it. *Quattro libri stravaganti della Bibbia. Giona, Daniele, Kohelet, Ester*, Bologna 1979).

G.H. Cohn, *Das Buch Jona*, Assen 1969.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, (1909-1938), tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1937-1966 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Cfr. l'indice *s.v. Giona*.

S.D. Goitein, *Some Observations on Jonah*, in «Journal of the Palestine Oriental Society», 17 (1937), pp. 63-77.

G. Scholem (cur.), *Zohar, the Book of Splendor*, 1949, rist. New York 1963, VI.

E.E. Urbach, *The Repentance of the People of Nineveh and the Discussions between Jews and Christians*, (in ebraico) in «Tarbiz», 20 (1949), pp. 118-22.

MICHAEL FISHBANE

GIOSIA o, in ebraico, *Ye'oshiyyahu*; re di Giuda (circa 640-609 a.C.). Giosia salì al trono all'età di otto anni dopo l'assassinio del padre, Amon. Il racconto del regno di Giosia in *2 Re* 22-23 si riassume quasi interamente nella presentazione del suo programma di riforma del culto, avvenuto nel diciottesimo anno di regno. In *2 Cronache* 34-35, il racconto parallelo, molto posteriore, divide questa attività riformatrice tra il dodicesimo e il diciottesimo anno, ma probabilmente non possiede una validità indipendente e non dovrebbe essere usato nella ricostruzione degli eventi del regno di Giosia.

Secondo la versione in *2 Re*, durante i lavori di rinnovamento del Tempio venne ritrovato un «libro della legge» (*sefer ha-torah*). Il suo contenuto sollevò grande costernazione nella corte reale e condusse ad un programma di riforma su grande scala per purificare il culto a Gerusalemme. Quest'ultimo atto significò la cancellazione di altri luoghi di culto in tutto il territorio di Giuda, fino a nord, nella regione di Betel, mentre i sacerdoti leviti delle «alture» [delle città di Giuda] non più impiegati diventarono guardiani dello Stato.

A causa della stretta connessione tra la natura del programma di riforma del culto, specialmente la concentrazione dell'adorazione a Gerusalemme, e gli stessi argomenti in *Deuteronomio*, gli studiosi hanno identificato il «libro della legge» con questa parte del Pentateuco. Il periodo di Giosia è perciò considerato un periodo di fervore nazionalistico e religioso risultante dal declino della dominazione assira e della sua influenza a occidente. Fu nel contesto di questi eventi che gli artefici del *Deuteronomio* furono abili nel promulgare il loro programma di riforma.

Deve essere tenuto in considerazione il fatto che la presentazione degli eventi in *2 Re* 22-23 è modellata da uno storico la cui visione è fortemente influenzata dal *Deuteronomio*. È possibile, tuttavia, che sia la purificazione che la concentrazione del culto non siano stati definitivamente stabiliti fino al periodo del Secondo Tempio, e che persino allora vi siano state delle eccezioni. Alcuni studiosi hanno cercato di produrre testimonianze archeologiche per la distruzione dei santuari in Giuda, ad Arad e Bersabea, nel tardo VII secolo a.C., ma le prove risultano ambigue e devono essere trattate con cautela.

A Giosia è anche attribuita una breve rinascita dello stato di Giuda e una certa espansione nell'antico regno settentrionale di Israele. Su questo fatto, tuttavia, la Bibbia dice poco con l'eccezione del riferimento alla distruzione da parte di Giosia dell'altare di Betel. La testimonianza archeologica del controllo territoriale di Giosia consiste per lo più nelle impronte del sigillo reale sui manici delle giare, che limiterebbero la sua sfera di attività all'interno dei confini di Giuda.

A parte la descrizione della riforma cultuale, il *Secondo libro dei Re* contiene solo poche note enigmatiche riguardanti la morte di Giosia per mano del faraone Necao, a Meghiddo, mentre lo stesso Necao stava portando soccorso agli Assiri presso Carchemis (2 Re 23,29-30). L'egemonia babilonese che seguì condusse alla fine *de facto* dell'indipendenza di Giuda per i quattrō secoli successivi.

L'autore di *2 Re* considera Giosia come il più grande di tutti i re di Giuda dopo Davide per le sue riforme religiose; ulteriori riflessioni di questo genere si possono ritrovare anche in *Geremia* 22,15-16.

BIBLIOGRAFIA

L'analisi riguardante la storia del re Giosia si può trovare in J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'antico Israele*, Roma 2002), e nei contributi di H. Reviv, Y. Aharoni e Y. Yadin in A. Malamat (cur.), *The World History of the Jewish People*, Jerusalem 1979, IV, *The Age of the Monarchies*, parte 1, capp. 9 e 14; parte 2, cap. 8. Sul rapporto tra il *Deuteronomio* e le riforme di Giosia, cfr. E.W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition*, Philadelphia 1967; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972; e H.-D. Hoffmann, *Reform und Reformen*, Zürich 1980.

JOHN VAN SETERS

GIOSUÈ o, in ebraico, *Yehoshu'a*; capo israelita che visse, secondo la tradizione, nel XIII secolo a.C. Il *Libro di Giosuè* racconta come Giosuè fu a capo delle dodici tribù di Israele in una invasione militare che conquistò la terra di Canaan, il cui territorio fu diviso tra le tribù. Giosuè attribuisce il successo della campagna militare all'azione diretta di YHWH, Dio d'Israele (cfr. Gs 10,14; 23,3.10), considerata anche la natura miracolosa delle sconfitte delle città di Gerico (le cui mura furono fatte cadere dalle grida degli Israeliti) e Gabaon (dove il sole si fermò fino al momento in cui gli Israeliti non sconfissero i nemici). Dopo la vittoria, Giosuè riunisce gli Israeliti a Sichem per rinnovare il patto con YHWH fatto nella precedente generazione tramite la mediazione di Mosè. Egli esorta il popolo a rimanere devoto a YHWH e a mantenere la sua Legge.

Il ruolo di Giosuè come capo della conquista è anticipato, nella narrazione biblica, dalla sua introduzione come comandante in campo nella battaglia contro Amalek (Es 17,8-13) e come spia mandata da Mosè per fare una ricognizione nella terra di Canaan (Nm 13). Mosè eleva la sua posizione cambiandone il nome da *Hoshe'a* a *Yehoshu'a* («YHWH è la salvezza») e nominandolo suo successore. In verità, il *Libro di Giosuè* si riferisce di frequente alla tutela di Mosè nei confronti di Giosuè e configura molte vicende dell'attività di Giosuè per confrontarle con vicende simili dell'attività di Mosè. Per esempio, la divisione del fiume Giordano da parte di Giosuè richiama la divisione da parte di Mosè del Mar Rosso; la teofania di Giosuè (Gs 5,13-15) evoca specificamente quella di Mosè presso il roveto ardente (Es 3-4); l'immagine di Giosuè che brandisce il suo giavellotto fino al momento in cui la città di Ai viene presa (Gs 8,26) richiama l'immagine di Mosè, che tiene le braccia stese fino a che gli Amaleciti vengono sconfitti (Es 17,12), e Giosuè, come Mosè, manda spie in avanscoperta prima di inviare il suo esercito (Gs 2).

Poiché la maggior parte delle attività militari di Giosuè ebbero luogo in quello che divenne poi il territorio delle tribù di Beniamino ed Efraim, gli studiosi moderni tendono a credere che il Giosuè storico non fu il capo dell'intero gruppo israelita, ma solo degli Israeliti settentrionali e centrali (Efraimiti). Secondo la tradizione, egli ricevette una proprietà efraimita a Timnat-Serach (Gs 19,50) e lì fu sepolto. Quando i redattori del *Libro di Giosuè* combinarono le tradizioni dell'Esodo con le tradizioni della conquista, assegnarono a Giosuè il ruolo di luogotenente e successore di Mosè, fondendo in questo modo tradizioni diverse in un'unica narrazione.

BIBLIOGRAFIA

Riassunti e discussioni del dibattito tra gli studiosi sulla natura dell'occupazione israelita di Canaan e sul ruolo che Giosuè ebbe nella vicenda si possono ritrovare in M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Staemme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion. Ein kritischer Bericht*, Goettingen 1967 (trad. ingl. *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, Naperville/Ill. 1971) e in R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I-II, Paris 1971-1973. Per l'ipotesi secondo cui Giosuè fondò una confederazione israelita settentrionale, cfr. T.J. Meek, *Hebrew Origins*, 1936, rist. New York 1960, pp. 18-48. Una lettura strettamente letteraria del *Libro di Giosuè* è il volume di R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History*, New York 1980, pp. 73-145.

EDWARD L. GREENSTEIN

GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ. Nel periodo della sua formazione (70-640 d.C.) il Giudaismo rabbinico costruì una sintesi tra due elementi antitetici della religione di Israele: il movimento messianico, con la sua attenzione per il significato e l'epilogo della storia, e la componente sacerdotale, con il suo interesse per una duratura e astorica vita naturale, solennizzata nel culto. Incominciando dalla Mishnah, espressione sistematica delle posizioni sacerdotali concepita in risposta alle due grandi guerre messianiche contro Roma (66-73 e 132-135), i rabbini del periodo tardo-antico ricostruirono il sistema legale e teologico della Mishnah per assimilarvi le antiche istanze messianiche e storiche. Il Giudaismo rabbinico offre dunque un modello di vita ordinato e regolare, indifferente alle difficoltà dei labili eventi storici, nel quale gli Ebrei potevano tuttavia spingere lo sguardo alla fine dei tempi e alla venuta del Messia. In breve, la loro semplice adesione a quello stesso modello di vita, eterno e santo, avrebbe determinato l'avvento del Messia. La dottrina del messianismo storico e teleologico generò il suo contrario, il sistema mishnico che contemplava la celebrazione quotidiana delle entità eterne, e queste due componenti si combinarono nella sintesi rabbinica, nota come Giudaismo messianico-legale dalla tarda antichità fino ai giorni nostri.

Definizioni. Con il termine *Giudaismo* si intende una visione del mondo e un modello di vita, condiviso da un gruppo di Ebrei, che definisce la santità del loro popolo. Ogni forma di Ebraismo si richiama alla Bibbia ebraica (l'«Antico Testamento»), solitamente chiamata Tanakh, acronimo per *Torah* (Legge), *Nevi'im* (Profeti) e *Ketuvim* (Scritti). Ogni categoria riprende ed interpreta una specifica sezione della Bibbia ebraica.

Per *tarda antichità* si intendono i primi sei secoli dell'Era volgare, dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. alla conquista musulmana del Vicino e Medio Oriente intorno al 640 d.C. Le regioni in cui il Giudaismo rabbinico vide la luce e si sviluppò erano la Terra di Israele (*'Ereṣ Yisra'el*, cioè «Palestina»), sottoposta al dominio romano e poi bizantino (dagli anni precedenti il I secolo d.C. fino alla conquista musulmana, quasi sette secoli dopo), e Babilonia, satrapia occidentale dell'Impero iranico (fino al 225 circa assoggettata ai Parti, popolazione iranica del nordest; dal 225 circa fino alla conquista musulmana controllata dai Sasanidi, dinastia iranica originaria della provincia di Fārs). [Vedi la mappa a corredo della voce *EBRAISMO*, nell'articolo *Panoramica generale*].

Secondo le fonti, il Giudaismo rabbinico ci è noto dai documenti redatti nel periodo in esame: la Mishnah (circa 200 d.C.) e i due Talmud (il primo composto a Babilonia intorno al 500 d.C., il secondo scritto in Palestina un secolo prima), che formalmente sono commenti della Mishnah. Altri importanti documenti rabbinici del tempo sono i commenti alle diverse sezioni della Bibbia ebraica – in particolare *Mekhilta'* all' *Esodo*, *Sifra'* al *Levitico* e *Sifre* a *Numeri* e *Deuteronomio* – e la *Bere'shit Rabbah* e la *Wayyiqra' Rabbah*, selezioni di esegesi del *Genesi* e del *Levitico*. Il libro di preghiere ebraico (*siddur*) e alcuni testi mistici risalgono a questo stesso periodo. Essi si richiamano apertamente alla più diffusa forma rabbinica di Ebraismo, ma la natura effettiva di questi rapporti non è ancora stata chiarita con sicurezza.

L'aggettivo *rabbinico* dopo il termine *Giudaismo* dimostra che la forma di Ebraismo in esame deve il proprio nome alle sue più importanti autorità, i rabbini, saggi soprannaturali. La definizione di *rabbino* risale ai tempi antichi. Il termine era in origine di per sé neutro, e non era prerogativa dei soli Ebrei. Esso significa semplicemente «Mio signore», e dunque non si discosta dalle espressioni *Monsieur* o *Mein Herr*. Quando Gesù fu chiamato «rabbi», il termine corrispondeva a *maestro* o *signore*. I rabbini della Mishnah, figure del I e II secolo, si pronunciano in genere su comuni questioni legali; essi erano considerati saggi, ma non erano mai dipinti come operatori di miracoli. Le figure di rabbini descritte nei documenti del III secolo e oltre, compresi i personaggi del I e II secolo menzionati in queste testimonianze più tarde, sono al contrario presentate come esseri soprannaturali. Il rabbino si configura dunque come un mago-giurista o un sovrumano giudice-saggio-mistico. Nel corso dei secoli il titolo di *rabbino* è giunto di conseguenza a designare, nel contesto del popolo ebraico, una sintesi unica di erudizione, devozione e santità o potere divino, associata ai saggi del Talmud e degli scritti ad esso attinenti.

Il «Giudaismo rabbinico» è dunque la visione del mondo e il modello di vita introdotto nel mondo ebraico dai rabbini. La forma di Ebraismo qui in esame è definita anche «talmudica» in riferimento ai suoi principali documenti letterari. Potrebbe anche essere definita «classica» o «normativa» in considerazione del suo carattere definitivo da allora fino ai giorni nostri. In epoca talmudica, tuttavia, la concezione di un *-ismo* sistematico, una forma di Ebraismo, non è attestata nella letteratura rabbinica. Il processo di identificazione e definizione di una religione si compie dall'esterno, dopo la sua costituzione. È improbabile che allora gli Ebrei concepissero e menzionassero un sistema astratto. Non possiamo distinguere nei testi una parola, o un concetto riassunto in una parola, che determini il senso di «Ebraismo». Il termine verbale più appropriato per questa forma di Ebraismo è *Torah*. Un saggio è divenuto rabbino grazie alla sua adeguata conoscenza della Torah, che ha appreso sotto i ma-

gliori auspici offrendo una valida dimostrazione della propria approfondita conoscenza e di una corretta interpretazione della Torah.

Ne consegue che il tratto fondamentale del Giudaismo rabbinico è l'insistenza sulla Torah. Possiamo di fatto determinare il carattere di questa forma di Ebraismo sulla base di tre elementi: fede santa, uomo santo e modello di vita santo. Per prima viene dunque l'attenzione per la dottrina della duplice rivelazione a Mosè sul Sinai, una Torah scritta (il Pentateuco) e una Torah orale. Subito dopo incontriamo la fede nell'autorità del saggio, o rabbino (in un contesto «Mio signore»). In ultimo viene l'importanza di realizzare la volontà divina attraverso lo studio della Torah, sotto la guida dei saggi, e di conformarsi al santo modello di vita delineato nella Torah secondo l'interpretazione dei rabbini.

Il mito. Consideriamo ora nei dettagli la struttura simbolica definitiva del Giudaismo rabbinico quale si prospetta nelle testimonianze della tarda antichità. Il mito centrale dell'Ebraismo classico concepiva le Sacre Scritture come una parte soltanto della rivelazione divina. Al Sinai, Dio aveva trasmesso una duplice rivelazione: la parte scritta, nota a chiunque, e la parte orale, conservata dai grandi personaggi delle Scritture, tramandata dai profeti a vari antenati nel remoto passato e infine ufficialmente comunicata ai rabbini, che compilarono i Talmud. La «Torah perfetta» si componeva dunque di entrambe le parti scritta e orale. I rabbini insegnavano che la «Torah perfetta» era stata studiata dai saggi in ogni epoca della storia di Israele fin dai tempi di Mosè. Secondo questa singolare e lineare concezione, la rivelazione è dunque conservata da una *élite* ma interessa la gente comune, e con il tempo porterà a ciascuno la salvezza.

Il mito della Torah considera inoltre Mosè come il «nostro rabbino». Esso assicura che chiunque incarni gli insegnamenti di «Mosè, nostro rabbino» si uniforma di fatto alla volontà di Dio, e non soltanto alla sua volontà ma anche alla sua *via*. In cielo Dio e gli angeli studiano la Torah così come i rabbini in terra. Dio indossa filatteri come ogni ebreo e prega secondo il costume rabbinico. Egli adempie agli atti di misericordia prescritti dall'etica ebraica, e governa le questioni del mondo secondo le norme della Torah proprio come un rabbino nel suo tribunale. Una interpretazione della leggenda della creazione spiegava che Dio aveva contemplato la Torah e aveva poi creato il mondo secondo i suoi dettami.

Il mito della Torah ha più dimensioni. È importante rilevare che qualunque nozione cui il più giovane dei rabbini abbia offerto un'interpretazione attraverso una indovinata esegesi della tradizione è parte della rivelazione di Mosè al pari di una sentenza delle Scritture. È dunque possibile partecipare persino della rivelazione della legge attraverso un'opportuna analisi della legge stessa secondo criteri razionali. Si crede che anche Dio, studiando la Torah ed allineandosi ai suoi insegnamenti, si pieghi alle medesime regole di indagine razionale. Se un tribunale terreno rifiutasse la testimonianza divina, espressa tramite i miracoli, Dio si rallegrerebbe, esclamando: «I miei figli mi hanno conquistato! I miei figli mi hanno conquistato».

Ai nostri occhi si prospetta un sistema mitico-religioso nel quale cielo e terra si corrispondono e la Torah è per entrambi nesso e modello. Il paradigma celeste si incarna sulla terra. Mosè «nostro rabbino» è di esempio per ogni saggio, e Dio stesso è parte di questo sistema, poiché la sua immagine rispecchia in definitiva questo modello cosmico. L'ebreo devoto è proiezione del divino sulla terra. Il rabbino colto merita maggiori onori di un rotolo della Torah, poiché attraverso la sua erudizione e la ragione potrebbe riconsiderare il reale significato della rivelazione mosaica. Egli è la Torah, non soltanto perché vive secondo i suoi precetti, ma perché nelle migliori condizioni è incarnazione del modello celeste quanto un rotolo della Torah.

L'elemento finale e creativo del mito rabbinico della Torah concerne la salvezza, e assume molteplici forme. Un insegnamento salvifico spiega che se Israele non avesse peccato – cioè infranto le norme della Torah – le Scritture si sarebbero concluse con la narrazione della conquista della Palestina. Da quel momento finale, la comunità santa avrebbe goduto i frutti della pace eterna secondo la legge divina. Osservare la Torah era dunque valida garanzia di salvezza. Il concetto opposto è nondimeno espresso in diverse forme. Israele aveva peccato; perciò Dio aveva indotto gli Assiri, i Babilonesi e i Romani a distruggere il Tempio di Gerusalemme; ma egli, nella sua misericordia, avrebbe ristabilito con eguale coscienza le fortune del popolo ebraico, quando quest'ultimo avesse espiato la conseguenza e la causa del suo peccato attraverso la sofferenza e il pentimento.

Il mito della Torah esprime dunque, in forma positiva e negativa, il legame inevitabile tra la salvezza del popolo e del mondo e la posizione della Torah tra di loro. Ad esempio, se tutto il popolo di Israele celebrasse in modo adeguato due festività del Sabato, il Messia giungerebbe sulla terra. Particolare importanza riveste qui la concezione rabbinica secondo la quale la dominazione dei pagani è conseguenza del peccato di Israele. Se Israele divenisse una copia perfetta della «Torah» – cioè del mondo celeste – la dominazione pagana avrebbe fine. Quando Israele troverà merito come incarnazione della Torah – ossia come perfetta copia del modello celeste – allora giungerà la fine.

I presupposti mishnici del Giudaismo rabbinico. La

storia dell'Ebraismo espressa in questo mito della Torah è offuscata dal carattere superficialmente uniforme dei testi rabbinici della tarda antichità. Tutte queste testimonianze, antiche e recenti, sembrano riportare contenuti sostanzialmente identici. È ovvio che ogni documento rabbinico trova nelle Scritture numerosi precedenti per le proprie posizioni, e per questo la somiglianza reciproca è notevole. I documenti sono per giunta opere collettive, e portano il nome di diverse autorità insieme. Di conseguenza, quando ci affidiamo alle fonti per ricostruire le posizioni appena delineate, possiamo trovarne traccia ovunque. È dunque difficile tracciare il percorso storico delle idee condivise da questi personaggi. La situazione non è comunque tale in assoluto, poiché uno dei documenti rabbinici della tarda antichità, la Mishnah, si discosta nettamente dalle altre testimonianze. Essa da un lato ignora le Scritture e le istanze probatorie, e d'altra parte tace ogni riferimento al mito della Torah quale elemento simbolico centrale.

La Mishnah è il primo documento del Giudaismo rabbinico, e costituisce il fondamento dei due Talmud e della legge ebraica da allora in poi. La Mishnah raramente cita una testimonianza scritturale a sostegno delle proprie tesi, persino quando le leggi sono una semplice riformulazione dei contenuti delle Scritture nel linguaggio proprio della Mishnah. Se si esclude il trattato *Avot*, diverso per linguaggio e tematiche, la Mishnah nella sua redazione definitiva – ossia nella costituzione delle sue principali sezioni, tralasciando le suddivisioni interne (trattati) con i loro capitoli – non concede spazio a ulteriori discussioni in merito allo studio della Torah, alla posizione dei saggi nel *continuum* cielo-terra e agli assunti fondamentali dell'Ebraismo fondato sulla Mishnah.

Questo non significa che la Mishnah ignori *a priori* il valore dell'erudizione. Al contrario, vi troviamo qua e là attestazioni esplicite della preminenza dei saggi. Ma questo è un assunto terreno, e non una questione di prospettive ultraterrene, come avviene invece per gli analoghi sottintesi presenti negli scritti talmudici e nei testi più tardi. Un esempio della formulazione mishnica in merito a questa tematiche è contenuto in *Horayot* 3,5 (con il relativo commento della Tosefta):

> Un sacerdote è preminente rispetto a un levita, un levita è superiore a un israelita, un israelita sopravanza un *mamzer*, che a sua volta è superiore a un *natin*, un *natin* è superiore a un proselito, che sopravanza infine uno schiavo affrancato.
> In quali circostanze?
> Quando tutti si equivalgono [sotto ogni aspetto].
> Ma se il *mamzer* è allievo di un saggio, e un sommo sacerdote è ignorante, il *mamzer* discepolo di un saggio sopravanza il sommo sacerdote ignorante.

La Tosefta aggiunge:

> Un saggio è preminente rispetto a un re.
> [Poiché se] un saggio muore, nessuno può sostituirlo.
> [Se] un re muore, ogni israelita è in grado di salire al trono.
> (Tosefta, *Horayot* 2,8)

Ci troviamo qui di fronte al primo stadio del processo che elevò i saggi da una condizione meramente terrena di autorità prioritarie alla posizione sovrumana sopra descritta. Di conseguenza, la priorità dell'erudizione non è un concetto estraneo alla Mishnah, e in realtà pone in essa le prime basi. Ma nella Mishnah non esiste traccia di questa visione dei saggi come creature soprannaturali. La Mishnah distingue per giunta i taumaturghi, come Ḥoni il tracciatore di cerchi (*Ta'an.* 3,8), dai saggi, manifestando disprezzo per i primi.

Un tratto ancor più rilevante del modello mishnico di Ebraismo è l'insistenza, nel sistema della Mishnah, sulle entità durature e la mancanza di allusioni a eventi storici passeggeri. La Mishnah delinea un mondo statico, nel quale regnano sovrani ordine e misura. Poche sono i riferimenti all'avvento del Messia, alla fine dei giorni e al significato della sofferenza di Israele. La Mishnah non offre alcuna spiegazione o interpretazione della storia di Israele. Se dunque dovessimo tratteggiare nelle linee fondamentali la prima testimonianza letteraria del Giudaismo rabbinico nella tarda antichità, risalendo al 200 d.C. circa, scopriremmo che quella forma di Ebraismo si adoperava per lo sviluppo di una vita naturale, per il sacerdozio e il Tempio, mentre i saggi guidavano la condotta dei sacerdoti. Le semplici leggi descrittive della Mishnah indicano come la società israelitica, incentrata sul culto, fosse mantenuta nell'immobilità.

Il ritorno dei rabbini talmudici alle Scritture e alla Storia. All'estremo opposto del periodo in questione, intorno al 600 d.C., non è però questa forma di Ebraismo ad affermarsi. Al contrario, come abbiamo visto, il Giudaismo rabbinico si rivelava attento esclusivamente al significato della storia di Israele, culminante con l'avvento del Messia. Grande importanza era attribuita agli eventi transitori e al loro significato. La Torah era definita dai saggi in quanto figure soprannaturali legittimate dal costante riferimento alle Scritture. Il contrasto tra le posizioni mishniche, che si discostavano dalle Scritture persino quando riprendevano avvenimenti propri delle Scritture stesse, e la successiva rielaborazione della Mishnah emerge in un particolare. Entrambi i Talmud riportano sistematicamente a sostegno delle leggi mishniche proprio quelle testimonianze omesse dai compilatori della Mishnah. Le autorità talmudiche citeranno quindi i passi della Mishnah e subito porran-

no un interrogativo: «Come sappiamo tutto questo?». Quanto segue sarà testimonianza delle Scritture.

Ulteriori indicazioni testimoniano una imponente opposizione, sviluppatasi nei due secoli successivi alla compilazione definitiva della Mishnah, avvenuta intorno al 200 d.C., al modello di Ebraismo astorico teorizzato nella Mishnah stessa. Il carattere di altri scritti rabbinici redatti in quei secoli offre importanti indizi di un rinnovato interesse per la storia e il suo significato. Se si escludono i due Talmud e la Tosefta, incentrati sulla Mishnah, in questo periodo furono compilate raccolte di materiale esegetico sistematicamente dedicate al *Genesi* e al *Levitico*. È opinione comune che queste raccolte risalgano al V secolo, ovvero al periodo in cui il Talmud Palestinese aveva trovato una stesura definitiva e il Talmud Babilonese era prossimo alla conclusione. Ancor più eccezionale è il carattere della *Sifra'*, uno studio sistematico del *Levitico*. Una peculiarità letteraria di questo trattato esegetico è la ripresa alla lettera, o quasi, di passi della Mishnah o della Tosefta. L'anonimo autore si chiede poi: «Non è forse una questione di [pura] logica?». Quindi la discussione si sviluppa fino a provare che la sola ragione non può dimostrare con certezza la tesi mishnica appena citata. Al contrario, l'unica fonte di certezza risiede nella citazione di un passo dalle Scritture, talvolta seguita da un commento esegetico che dimostri la tesi mishnica in capo al passo. L'intento polemico è indiscutibile. Le leggi della Mishnah, isolate da ogni contesto, non possono sopravvivere; esse saranno complete soltanto con l'apporto di una base esegetica.

Il Messianismo. Oltre all'insistenza sul carattere soprannaturale dei saggi e sulle Scritture come unica fonte di verità, il terzo pilastro del Giudaismo rabbinico nella tarda antichità era fondato sul rilievo della Torah come strumento per ottenere il coronamento messianico e la soluzione della storia di Israele. L'espressione principe delle aspettative messianiche è contenuta nel *siddur* (libro di preghiere), sviluppatosi nella tarda antichità e sopravvissuto fino ai giorni nostri:

> Suona il grande *shofar* per annunciare la libertà dell'uomo;
> Solleva alto lo stendardo per richiamare tutti gli esuli;
> Ristabilisci i nostri giudici come nei giorni passati;
> Ristabilisci i nostri consiglieri come nei tempi antichi;
> Allontana da noi dolore e angoscia;
> Regna su noi soli con premura affettuosa;
> Con giustizia e misericordia sostieni la nostra causa;
> Sia gloria a te, o Signore, re che ami la giustizia.

Il ristabilimento degli esuli in Sion e il ricongiungimento dei dispersi è seguito naturalmente dalla preghiera che invoca un buon governo secondo la legge di Dio. Quindi viene il concreto riferimento al Messia:

> Abbi misericordia, o Signore, e ritorna a Gerusalemme,
> la Tua città;
> Possa la Tua presenza dimorare là dove hai promesso;
> Ricostruiscila ora, adesso e per sempre;
> Ristabilisci la sovranità di Davide, Tuo servo;
> Sia gloria a Te, o Signore, che ricostruisci Gerusalemme.
> Tramuta in fiore il germoglio del Tuo servo Davide;
> Affretta l'avvento della redenzione messianica;
> Ogni singolo giorno speriamo nella Tua liberazione;
> Sia gloria a Te, o Signore, che assicuri la nostra liberazione.

Il legame tra la speranza messianica di salvezza e la religione della Torah e dell'autorità rabbinica è più volte ripetuta nei testi rabbinici. Il passo seguente ne è un esempio:

> Rabbah [un rabbino del IV secolo] disse: «Quando un uomo è sottoposto al giudizio nel mondo a venire, gli viene chiesto: "Hai conservato una fede profonda? Hai riservato parte del tuo tempo allo studio della Torah? Ti sei impegnato per procreare? Hai badato alla tua salvezza? Hai conosciuto la dialettica della saggezza? Hai analizzato a fondo le questioni?"».
> (T.B., *Shab.* 31a).

L'interpretazione offerta da Rabbah per il passo delle Scritture: «C'è sicurezza nelle sue leggi, ricchezze salutari sono sapienza e scienza» (Is 33,6), offre uno squarcio del suggestivo modello di vita teorizzato dal Giudaismo rabbinico. La prima considerazione aveva carattere etico: l'uomo ha osservato una condotta devota? Seguiva lo studio della Torah, che doveva essere un sistematico insegnamento di vita, non sporadico ma quotidiano. Il terzo elemento era la formazione di una famiglia. Il celibato e l'astinenza sessuale erano considerati peccaminosi. Era imperativo per l'uomo sfruttare compiutamente il proprio potere creatore per generare dei figli. Ma vivere semplicemente giorno per giorno secondo un giusto codice etico non era sufficiente. È vero che l'uomo deve informarsi ad una santa disciplina, ma la disciplina stessa è soltanto uno strumento. Il fine ultimo è la salvezza, attesa ogni giorno come frutto delle proprie azioni.

Quando prendiamo in esame il già citato insegnamento talmudico secondo il quale se tutto il popolo di Israele osservasse due volte la festività del sabato in modo adeguato (come prescrivono i rabbini), il Messia scenderebbe sulla terra, possiamo distinguere lo stato effettivo della situazione. Gli eredi della Mishnah ripresero la speranza messianica, così radicata nella coscienza del popolo ebraico fin dal periodo biblico, e ne convogliarono il potenziale verso il sistema che oggi conosciamo come Giudaismo rabbinico, un santo modello di vita predicato da maestri della Torah. Di conseguenza, come abbiamo spiegato all'inizio, nella tarda antichità assistiamo alla formazione, sui presupposti più di-

versi, in primo luogo della Mishnah, un codice di leggi privo di qualunque riferimento storico, e, in secondo luogo, di una speranza nella fine della storia e nella venuta del Messia, ovvero di quella forma di Ebraismo che conosciamo come Giudaismo rabbinico.

Le istituzioni. Le forme istituzionali del Giudaismo rabbinico, così come le conosciamo in particolare dai Talmud, sono due. La prima, come è prevedibile, è la figura del rabbino. La seconda è la scuola-tribunale, ovvero un luogo ove i rabbini si pronunciavano su questioni di interesse generale per la comunità ebraica e potevano nel contempo formare dei discepoli. Primo oggetto di studio sarà la figura del rabbino quale è descritta nel Talmud Babilonese tra il III e il VII secolo.

Il rabbino. I rabbini dell'epoca immaginavano che in cielo Dio, gli angeli e «Mosè, nostro rabbino» studiassero la Torah come loro la studiavano sulla terra. Gli scolastici celesti erano al corrente persino delle discussioni tra gli studiosi di Babilonia. Questa concezione deve essere interpretata in riferimento alla credenza che l'unico uomo concepito realmente ad immagine e somiglianza di Dio fosse il rabbino; egli incarnava la rivelazione, scritta e orale insieme, e ogni sua azione era un esempio non soltanto legittimo, ma di fatto divino. I rabbini potevano creare e distruggere uomini perché essi erano giusti, esenti dal peccato o altrimenti santi, e dunque godevano in misura superiore della grazia celeste. Ne consegue che la Torah era considerata una fonte di potere soprannaturale. I rabbini padroneggiavano la potenza della Torah in virtù della conoscenza approfondita dei suoi contenuti. Essi si valevano per giunta della loro conoscenza della Torah in ambiti estranei alla volontà divina. Erano infatti esperti di stregoneria, incantesimi e amuleti. Potevano rivolgere benedizioni e anatemi, plasmare uomini e animali e comunicare con il cielo. La loro Torah era abbastanza efficace da contrastare l'azione dei demoni. Per quanto disprezzassero le stregonerie altrui, si credeva che essi stessi potessero eseguire gli incantesimi dei maghi.

Il rabbino era un'autorità in campo teologico, e le sue competenze si estendevano alla struttura e all'ordine del mondo soprannaturale. Egli conosceva i nomi segreti di Dio e i misteri del «carro» divino – i cieli – e della creazione. Se si dimostrava estremamente pio, poteva persino scorgere il volto della Shekhinah, la presenza di Dio; in ogni circostanza la Shekhinah era presente nelle scuole rabbiniche. Il rabbino sopraffaceva l'impulso al male che animava l'uomo comune, ed era dunque meno esposto alla sofferenza, alla sventura e alle malattie. Era inoltre capace di una preghiera efficace, poiché conosceva le modalità e i tempi appropriati per pregare. L'efficacia della sua preghiera era per giunta accresciuta dalla sua purezza, dalla sua santità e da altri meriti, che aveva acquisito in virtù della conoscenza dei misteri della Torah e di conseguenza per le specifiche pratiche che osservava. Poteva scatenare la pioggia o determinare la siccità; le sue benedizioni portavano la fertilità, mentre i suoi anatemi causavano la morte. Poteva essere visitato dagli angeli e ricevere i loro messaggi; era in grado di vedere i demoni e parlare con loro, e persino di comunicare con i morti. Egli era un'autorità nell'interpretazione dei presagi e dei sogni, padroneggiava gli strumenti per allontanare la stregoneria, conosceva gli incantesimi contro le malattie, sapeva stringere nodi (per i filatteri) e fabbricare amuleti, di cui ben conosceva i possibili impieghi.

Una concezione centrale distingueva il Giudaismo rabbinico dal Manicheismo, dal Madzeismo, dal Cristianesimo e dagli altri culti contemporanei. Non era contemplato che la gente comune assumesse gli oneri o padroneggiasse le capacità soprannaturali degli eletti manichei, dei magi mazdaici, dei monaci cristiani o degli specialisti della religione e del culto in altri gruppi. Tutti gli Ebrei maschi potevano tuttavia diventare rabbini. I rabbini intendevano trasformare l'intera comunità ebraica in un'accademia ove la Torah nel suo complesso fosse studiata e conservata.

Queste credenze aiutano a comprendere la visione dei rabbini, che subordinavano alla Torah la redenzione di Israele e la venuta del Messia. Per i suoi peccati il popolo di Israele era stato punito e consegnato nelle mani degli imperi terreni; attraverso l'espiazione esso sarebbe stato sottratto al loro controllo. Gli strumenti di questa espiazione o riconciliazione erano lo studio della Torah, l'esercizio dei comandamenti e la pratica delle buone azioni. Questi strumenti avrebbero trasformato ogni ebreo maschio in un rabbino, dunque in un santo. Una volta che tutti gli Ebrei fossero diventati rabbini, allora il potere temporale non li avrebbe più soggiogati, e il Messia sarebbe sceso sulla terra. La redenzione implicava dunque la «rabbinizzazione» dell'intero popolo di Israele, ovvero la realizzazione di una piena e completa incarnazione della rivelazione o Torah in ogni ebreo, e dunque di una perfetta replica del mondo celeste. Quando Israele fosse divenuto uno specchio del cielo sulla terra, avrebbe potuto esercitare, in quanto comunità giusta, santa e sacra, i poteri sovrumani della Torah, come già alcuni rabbini. Grazie alla conoscenza delle conseguenti facoltà teurgiche, la redenzione non si sarebbe fatta attendere.

La scuola. Lo studio della Torah era soprattutto una sfida intellettuale i cui effetti soprannaturali erano decisamente secondari. Oggetto di insegnamento nelle scuole era il complesso delle leggi e delle tradizioni che i rabbini consideravano parte della Torah di Mosè. Il metodo di insegnamento impiegato nelle accademie

non aveva nulla da spartire con le pratiche magiche. La «Torah» dei rabbini era nelle sue linee essenziali niente altro che una tradizione legale che doveva essere studiata secondo i metodi giuridici classici. I rabbini dovevano tenere un comportamento degno di un uomo santo, ma essi stessi ammiravano la competenza legale e la capacità di ragionare sulle singole questioni. Non tutti potevano però acquisire simili capacità di ragionamento, ed è indiscutibile che le accademie richiamassero molti individui capaci soltanto di memorizzare e ripetere ciò che sapevano. Il processo di apprendimento nel suo complesso, e dunque non soltanto nei suoi aspetti creativi e innovativi, era comunque considerato sacro, poiché le parole stesse erano sacre.

La seguente interpretazione, elaborata nella scuola del rabbino 'Anan, illustra incisivamente questo processo:

> Qual è il significato del passo delle Scritture: *Voi, che cavalcate asine bianche, seduti su gualdrappe, voi che procedete sulla via, raccontate* (*Giudici* 5,10)?
> Coloro *che cavalcano asine* sono i saggi, che si muovono di città in città e di provincia in provincia per studiare la Torah.
> *Bianche* significa che la rendono chiara come il mezzogiorno.
> *Seduti su gualdrappe* significa che giudicano un caso in buona fede.
> *Voi che procedete* fa riferimento ai maestri delle Scritture.
> *Sulla via*, questi sono i maestri della Mishnah.
> *Raccontate* è rivolto ai maestri del Talmud, le cui conversazioni riguardano sempre questioni della Torah.
> (T.B., *'Eruv.* 54b).

Contenuto nel Cantico di Debora, questo passo, che descrive la vittoria di Israele sui Cananei, esprimeva agli occhi dei rabbini il trionfo del Signore nelle «guerre della Torah», immagine frequente nel Giudaismo rabbinico, e la conseguente celebrazione da parte del popolo del Signore. In esso si distinguevano individui dalle limitate capacità, che tuttavia, uniti insieme, rappresentavano e celebravano il trionfo di Dio. Alcuni si muovevano in cerca di nuovi insegnamenti, come filosofi itineranti. Altri possedevano valide doti interpretative, oppure erano giudici abili e disinteressati. Altri ancora conoscevano soltanto le Scritture, o la Mishnah, o il Talmud, ma non sapevano parlare di null'altro. Questa è la concezione matura ed evoluta delle accademie: un intero popolo votato alla rivelazione, ciascuno secondo le proprie capacità e inclinazioni.

I rabbini e gli Ebrei comuni. Ciò che un ebreo medio ignorava e i rabbini ben conoscevano era l'unico aspetto che faceva di un uomo comune un rabbino: lo studio della «Torah» in veste di discepoli. Si devono forse qualificare gli Ebrei comuni come «ignoranti dell'Ebraismo»? Non si devono sottolineare i progressi culturali della comunità per riconoscere che nella tradizione rabbinica l'erudizione non distingueva in sé i rabbini dalla gente comune. Sarebbe dunque un errore grossolano esagerare le differenze tra il modello di vita degli Ebrei comuni e il sistema della classe rabbinica.

In linea generale, i costumi e le usanze sociali dei rabbini, meramente convenzionali, assumevano il senso di concezioni spirituali ed erano valorizzati dalle espressioni del loro pensiero, profondamente radicato nel mito. Nei villaggi la gente comune considerava il rabbino un uomo santo, ma pur sempre un uomo, in comunione anima e corpo con gli altri Ebrei. L'ideale rabbinico era antidualistico: i rabbini credevano che sul Sinai dimorasse tutto il popolo di Israele, e non solamente i santi, i profeti e i saggi. Le responsabilità erano dunque comuni. Nessuno concepiva due strade per vivere in santità – due virtù o due salvezze; esisteva solo una Torah, che doveva essere studiata e seguita da tutti, e questa prospettiva allentava i confini dell'isolamento rabbinico. L'inevitabile dicotomia tra l'uomo santo e la figura laica si ridusse ulteriormente per le preoccupazioni che il comportamento del popolo destava nei rabbini. Queste ansie li spinsero a dedicarsi alle questioni quotidiane della gente comune, producendo effetti considerevoli nella vita di tutti i giorni.

Un esame delle principali peculiarità della scuola rabbinica dimostrerà che i rabbini non potevano avere scavato un insormontabile divario sociale e religioso. I saggi trascorrevano buona parte dei loro anni in queste scuole; non così, ovviamente, l'ebreo medio. Tuttavia le scuole non erano monasteri. I discepoli che lasciavano le scuole, pur rimanendo fedeli a quel modello di vita, non si votavano a discipline ascetiche di gusto esotico, studiate per distinguere ancor più la filosofia di vita dei saggi rispetto alla norma della gente comune. Si sposavano. Mangiavano regolarmente e sceglievano cibi commestibili, non assenzio, locuste o rifiuti. Vivevano nei villaggi, non nel deserto. Non trascorrevano la propria vita in una santa peregrinazione. Non vestivano di cenci o stracci. Queste differenze tra i rabbini e altri tipi di figure sante, come i monaci cristiani o gli eletti manichei, sono ovvie e perciò tanto più importanti. I saggi si rivolgevano alla società degli Ebrei comuni, e dunque vivevano nei villaggi piuttosto che nelle campagne («deserto»). Estranei all'elemosina («santa peregrinazione»), essi possedevano delle proprietà ed erano felici per questo. Occupavano saldamente posizioni importanti nell'amministrazione della comunità, e quindi avevano un contatto intimo e costante con la gente comune. Le scuole rabbiniche erano aperte a tutti, e i rabbini attendevano a una risoluta opera di proselitismo all'interno della comunità per guadagnare nuovi iscritti alle loro scuole. I vantaggi di nascita erano marginali. I

rabbini non formavano in alcun modo una casta o un clan; il matrimonio conveniente aveva ben poca importanza.

Quali erano dunque le peculiarità del modello di vita rabbinico? Un rabbino poteva mangiare con ogni altro ebreo di Babilonia, poiché le prescrizioni bibliche relative ai cibi erano in genere rispettate. Le differenze tra la lettura rabbinica delle norme alimentari e le altre diverse interpretazioni si attenuarono gradualmente, poiché in virtù della crescente supremazia dei rabbini le loro dotte esegesi si erano con il tempo integrate nella pratica ordinaria. Ad esempio, se anche i rabbini pronunciavano una preghiera di ringraziamento prima dei pasti o formulavano esplicite benedizioni per il cibo, erano disposti a spiegare agli altri il reale significato di quelle benedizioni e preghiere. Nulla del rituale rabbinico inerente ai cibi doveva rimanere segreto. Una persona si dimostrava «ignorante» se non rispettava i rituali. Per rimediare poteva allora accostarsi ad un saggio per studiare ed imparare, prassi che i rabbini raccomandavano espressamente.

Il rabbino e il suo ruolo di giudice. Quali erano le reali funzioni di un rabbino nell'amministrazione della comunità? Il passo seguente offre un utile resoconto delle mansioni deputate al rabbino Huna', rettore dell'accademia di Sura intorno al 300 d. C., nel corso della giornata:

> Nelle giornate nuvolose essi lo dovevano trasportare su una portantina d'oro, perché sorvegliasse l'intera città. Egli doveva ordinare di abbattere ogni muro che sembrasse pericolante. Se il proprietario poteva ricostruirlo, lo faceva; altrimenti provvedeva lui stesso [il rabbino Huna'] a proprie spese.
> Alla vigilia di ogni sabato, egli doveva inviare un messo al mercato, perché acquistasse e gettasse nel fiume tutti gli ortaggi che gli ortolani avevano avanzato.
> Ogni volta che scopriva una medicina, egli ne doveva riempire una brocca, che appendeva poi allo stipite della porta dicendo: «Chi ne vuole, venga e ne prenda». Se per esempio egli aveva trovato nella tradizione una cura [per una certa malattia che colpiva chi mangiava senza essersi lavato le mani], doveva appendere alla porta una brocca d'acqua, dicendo: «Chiunque ne abbia bisogno, venga e ne prenda per salvarsi da questo pericolo».
> Quando mangiava del pane, egli doveva spalancare la porta di casa dicendo: «Chi è bisognoso entri e mangi con me».
> (T.B., *Ta'an.* 20b-21a).

La varietà di responsabilità pubbliche demandate al rabbino è notevole. Egli doveva prevenire il crollo di edifici in argilla durante una tempesta. Doveva assicurare un mercato stabile incoraggiando i venditori di prodotti ortofrutticoli a fornire un regolare approvvigionamento di ortaggi freschi. Doveva fornire indicazioni mediche per preservare la salute comune e assicurarsi che la povera gente potesse avvalersi dei rimedi esistenti. E doveva infine provvedere ai poveri, in modo che nessuno avesse a patire la fame nella sua città.

Queste responsabilità rispecchiavano i diversi ruoli assunti dal rabbino. Soltanto il primo e il secondo dei doveri sopra elencati erano legati alle sue funzioni politiche. Come giudice egli poteva ordinare la demolizione di proprietà pericolanti; come amministratore doveva vigilare sul mercato e garantire a sue spese le scorte e i prezzi.

Ma questi ruoli nulla avevano a che vedere con la pratica della medicina e della carità. La prima era un risvolto naturale della sua reputazione di erudito conoscitore delle scienze occulte, tra cui figurava la medicina; la seconda trovava radici nella sua condizione di grande benessere, che gli derivava dalla sua posizione nella vita politica, amministrativa e accademica.

I dibattimenti esaminati nei tribunali ebraici non avevano grande rilevanza nelle testimonianze del periodo compreso tra il 200 e il 500 d.C. Nel complesso si trattava di questioni che nella società moderna competono ad un giudice conciliatore. I furti interessavano un libro o pochi montoni. I casi di fidanzamento riguardavano lo scambio di beni, qualche *zuz*, un ramo di salice, qualche cipolla o un taglio di seta. La stesura di un contratto di matrimonio richiedeva la divisione di una veste in pura lana o una tazza d'argento. Pochi erano i casi registrati di presunto adulterio, tutti risolti dal tribunale con una dichiarazione d'innocenza per l'inconsistenza delle accuse. La preparazione e la consegna dei documenti per un divorzio legittimo difficilmente comportava gravi questioni di stato. Le cause di divorzio erano in ogni caso frutto di particolari ed eccezionali circostanze; di norma un uomo poteva divorziare dalla propria moglie senza l'intervento del tribunale, semplicemente con l'aiuto di uno scriba che redigeva l'ordinanza di divorzio secondo i canoni della legge.

La spartizione dei beni sottintendeva somme di denaro più ingenti. Il contratto di matrimonio di una donna stabiliva in caso di divorzio il diritto agli alimenti per una somma di quattrocento *zuz*, una cifra tonda che probabilmente rappresentava il capitale necessario al mantenimento per due anni. Le disposizioni del tribunale a favore delle vedove (cibo, vino, indumenti) erano di minore entità e più convenzionali. Molte cause patrimoniali poggiavano per giunta su modeste rivendicazioni: qualche albero, uno schiavo o un appezzamento di terreno. Il pagamento dei debiti, la riscossione di ipoteche, cauzioni e simili richiedevano in qualche modo provvedimenti di più sostanziosa entità, ma le reali questioni erano di nuovo relativamente inconsistenti –

un centinaio di *zuz*, o la restituzione di un coltello o un cucchiaio dato in pegno.

Alcune controversie commerciali erano portate in tribunale. Le questioni contrattuali riguardavano pochi traghettatori e mezzadri, oppure interessavano un asino a nolo, l'acquisto di vino o semi di papavero, un campo distrutto da un'inondazione. Alcune controversie commerciali si appellavano alle decisione del tribunale per pochi *zuz* di semi di seta, del vino acido, la vendita di una pressa per il vino o di un campo. Altre dispute riguardavano il danneggiamento di una giara o di un attrezzo, la morte di una capra, il furto di una borsa, la rottura di un'ascia o di un barile di vino. Allo stesso modo le questioni di proprietà si riducevano a sospetti di frode su appezzamenti relativamente ristretti, alla rivendicazione di una opzione per l'acquisto di un campo, all'impiego di acqua canalizzata e, molto spesso, alle pretese di occupanti abusivi su una casa o un campo e allo sfratto di fittavoli.

Casi come questi rispecchiano la reale sostanza delle questioni sottoposte al giudizio dei rabbini. Se si escludono poche eccezioni, le uniche controversie che le classi più umili della società potevano portare in tribunale consistevano di minime somme di denaro o miseri appezzamenti di terreno. E proprio questi ceti erano più degli altri soggetti alle decisioni dei tribunali rabbinici. Importanti contratti commerciali per migliaia di zuz in seta o perle, vino o birra; imponenti transazioni per la proprietà di un intero villaggio o di una città; le rivendicazioni di un numero consistente di salariati contro un singolo datore di lavoro e viceversa; gli affari di grandi latifondisti, ricchi proprietari terrieri, importanti affaristi e influenti funzionari – nessuna di queste situazioni emerge con una certa frequenza dai resoconti pervenutici, e talvolta non ne resta neppure traccia.

Tuttavia i rabbini giammai pensarono che le modeste e insignificanti dispute sottoposte al loro giudizio fossero comunque prive di implicazioni. Secondo la loro concezione – che aveva radici assai antiche nell'Ebraismo – anche le più banali e modeste controversie, al pari delle questioni più importanti e rilevanti, testimoniavano al cielo la condizione morale della società. Se il profeta Amos aveva un tempo condannato Israele perché un uomo povero era stato defraudato delle proprie scarpe, non deve quindi meravigliare che i rabbini insistessero sulla restituzione di uno strumento da cucina dato in pegno. Il trionfo della giustizia era il valore più importante per i rabbini. Essi ben sapevano che lo spessore morale dei grandi traffici commerciali e dello Stato avrebbe vissuto una grave minaccia ove la giustizia non avesse animato le strade, il mercato e le piccole fattorie e botteghe. Erano inoltre consapevoli che l'etica della vita quotidiana, vita fatta di scambi di cipolle e dispute per l'acqua di un piccolo canale, determinava il destino di Israele.

Conclusioni. La storia dell'Ebraismo nella tarda antichità si può riassumere molto semplicemente. In principio venne la Mishnah, elaborata tra il I e il II secolo d.C. Seguirono quindi quattro secoli nei quali il sistema normativo e teologico della Mishnah fu drasticamente riconsiderato in una nuova forma. Poiché il sistema della Mishnah costituiva una risposta alle guerre messianiche contemporanee al periodo della sua compilazione, possiamo distinguere un processo attraverso il quale la «tesi» messianica generò la propria antitesi antimessianica (la Mishnah), dando infine vita alla sintesi rabbinica nei Talmud. Per ricapitolare, la «tesi» messianica si richiamava ai passi profetici, storici e apocalittici delle Scritture. L'«antitesi» mishnica costruiva un sistema incentrato sui passi sacerdotali e astorici delle Scritture. Il sistema mishnico si distanziava dalle testimonianze bibliche come dalle istanze messianiche in merito al significato e alla conclusione della storia, tanto popolari ai tempi della sua composizione. Nel corso dei quattro secoli successivi, gli eredi rabbinici della Mishnah e delle Scritture ricostruirono la continuità tra queste due posizioni; le modellarono infine in una sintesi messianica e normativa, l'unica «Torah perfetta» di «Mosè, nostro rabbino», come spiegava il mito della Torah.

[Vedi anche *FARISEI*, *TANNAITI*, *AMOREI*, *MIDRASH E AGGADAH*, *MISHNAH E TOSEFTA*, e *TALMUD*].

BIBLIOGRAFIA

Il migliore studio sistematico della teologia del Giudaismo rabbinico è contenuto in G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-III, Cambridge 1954. Le medesime categorie della teologia storica sono applicate in E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I-II, Jerusalem 1979 (trad. ingl. di I. Abrahams); S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, 1909, rist. New York 1936; e E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia 1977 (trad. it. *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986). Queste tre opere presentano un profilo similare della teologia del Giudaismo rabbinico. Una importante selezione di fonti si trova in C.G. Montefiore e H. Loewe (curr.), *A Rabbinic Anthology*, New York 1974. Due raccolte di saggi su specifici argomenti forniscono una guida alle principali posizioni critiche dell'ultima generazione: cfr. J.Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, e L. Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, Philadelphia 1955. Per un diverso approccio alla realtà del Giudaismo rabbinico, cfr. J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981 (trad. it. *Il Giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, Bologna 1995). Quanto al misticismo del Giudaismo rabbinico, l'opera più importante è quella di G. Scholem,

Major Trends in Jewish Mysticism, Jerusalem 1941, New York 1954 (3ª ed.), rist. New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.); per un esame dell'elemento messianico, cfr. G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971. Per la liturgia ebraica di questo periodo, le due opere definitive sono J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, Berlin-New York 1977 (trad. it. *La preghiera ebraica*, Magnano 1992), e L.A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame/Ind. 1979. In merito alle testimonianze archeologiche di questo periodo si può consultare, per cominciare, E.M. Meyers e J.F. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity*, Nashville 1981, e L.I. Levine (cur.), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981. Per una visione storica del Giudaismo rabbinico, cfr. infine J. Neusner, *History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1965-1969.

JACOB NEUSNER

GIUSEPPE o, in ebraico, *Yosef*; il primogenito della moglie preferita di Giacobbe, Rachele. Il racconto della vita di Giuseppe, che il Corano chiama «la più bella tra le storie» (12,3), è presente in una narrazione biblica eccezionalmente dettagliata e intensa.

In quanto figlio di Rachele, Giuseppe venne allevato gelosamente dal padre. Pieni di risentimento per la presunzione di Giuseppe, i suoi fratelli lo vendettero a un gruppo di mercanti nomadi, i quali lo portarono in Egitto, dove fu acquistato da uno dei consiglieri del faraone. Quando Giuseppe, descritto come «bello di forme e avvenente di aspetto» (Gn 39,6), rifiutò gli approcci della moglie del consigliere, fu da quest'ultima accusato di tentata violenza e per questo motivo venne imprigionato. In carcere rivelò una particolare capacità di interpretare i sogni: fu condotto allora davanti al faraone, i cui sogni nessuno riusciva a comprendere. Giuseppe riconobbe in essi un avvertimento: un periodo di abbondanza sarebbe stato seguito dalla carestia. Nominato alla più alta carica politica al fine di preparare l'Egitto all'imminente minaccia, Giuseppe ottenne sia un nome egizio (Zafnat-Paneach) che una moglie egizia (Asenet).

Quando arrivarono gli anni della carestia, l'Egitto fu pronto e servì come risorsa per i popoli vicini. I fratelli di Giuseppe arrivarono da Canaan per acquistare grano; egli li riconobbe e li interrogò prima di rivelarsi; successivamente fece stabilire l'intera famiglia ad est del delta del Nilo. Giuseppe morì a 110 anni; le sue ossa furono portate a Canaan dagli Israeliti durante l'esodo.

La speciale posizione di Giuseppe è confermata dal fatto che due tribù bibliche portano il nome dei suoi figli, Efraim e Manasse. Efraim dominò il regno settentrionale di Israele, chiamato anche Casa di Giuseppe. I sogni di Giuseppe giovinetto, in questo modo, si realizzarono per mano dei suoi discendenti, ma anche durante la sua vita.

La storia di Giuseppe è notevole per i numerosi riferimenti umani, tali da far risaltare l'apparente assenza dell'intervento divino, altrimenti così comune nel *Genesi*. Di fatto, comunque, Dio è assai presente, anche se non sempre in modo visibile, agendo attraverso i comportamenti umani (Gn 45,5; 50,20). La narrazione comprende molti elementi che si ritrovano in altre storie bibliche, in modo sorprendente nelle storie di Daniele e Ester, che descrivono anch'esse l'ascesa di un israelita presso una corte straniera.

A lungo gli studiosi hanno sostenuto la storicità del racconto di Giuseppe, sulla base della presenza nel racconto del vocabolario, di usanze e di motivi narrativi tipicamente egizi. Gli storici, a partire da Giuseppe Flavio nel I secolo (*Contro Apione* 1,103), hanno messo in relazione Giuseppe con gli Hyksos, una popolazione semitica occidentale che dominò l'Egitto verso la fine della metà dell'età del bronzo. La loro espulsione nel XVI secolo potrebbe allora spiegare l'affermazione biblica secondo cui «allora sorse sull'Egitto un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe» (Es 1,8). In realtà, nessuno di questi fattori è una prova storica sufficiente. La terra di Canaan rimase a lungo sotto il dominio egizio e vi sono numerose testimonianze di personaggi di probabile origine semitica che ricoprivano alte cariche nella burocrazia egizia. Infine, la conoscenza accurata da parte dell'autore della cultura egizia difficilmente prova la storicità della vicenda; infatti tale conoscenza potrebbe essere stata acquisita in vari periodi della storia ebraica.

BIBLIOGRAFIA

Una panoramica generale degli studi recenti che si riferiscono all'intero periodo dei patriarchi è presente in N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972. Questo volume, tuttavia, deve essere letto assieme alle informazioni storiche presenti in R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I-II, Paris 1971-1973. Un esame dettagliato della storia di Giuseppe, che include sia le caratteristiche letterarie, sia gli aspetti egizi, si trova in D.B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leiden 1970. Il lavoro di L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1909-1938 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003), contiene una esauriente raccolta di leggende rabbiniche che fanno riferimento alle storie bibliche.

FREDERICK E. GREENSPAHN

GIUSEPPE FLAVIO (37/8-circa 100 d.C.), nato Yosef ben Mattityahu; generale ebreo, storico ed apologi-

Giuseppe Flavio fu forse il più prolifico, significativo e controverso tra gli scrittori ebrei in Giudea durante l'era ellenistica e romana. Nato a Gerusalemme, fece risalire il suo lignaggio paterno al sacerdozio e la sua stirpe materna alla dinastia asmonaica, affermando di essere stato istruito non solo nei circoli sacerdotali, ma anche tra i vari movimenti settari giudaici del suo tempo. Nel 64 giunse a Roma e ottenne il rilascio di alcuni sacerdoti ebrei ivi imprigionati, poi ritornò in Giudea alla vigilia della Grande Rivolta, una sollevazione ebraica contro Roma. Sebbene moderato, fu nominato comandante delle truppe della Galilea e, dopo la loro sconfitta per mano di Vespasiano nel 67, si arrese, mentre i suoi commilitoni si uccisero. Secondo quanto da lui stesso affermato, durante la prigionia profetizzò l'ascesa di Vespasiano al titolo di imperatore, e due anni dopo fu liberato dal nuovo sovrano di Roma. In seguito fu a fianco del figlio di Vespasiano, Tito, durante l'assedio e la distruzione di Gerusalemme e del Tempio. Dopo la guerra, visse a Roma sotto la protezione imperiale e qui scrisse le sue quattro opere maggiori, conservate fino ad oggi grazie alla Chiesa cristiana.

Meno di dieci anni dopo la caduta di Gerusalemme, avvenuta nel 70 d.C., Giuseppe completò *La guerra giudaica*, il racconto in sette volumi della storia della Giudea dall'assunzione al trono del re seleucida Antioco IV (175 a.C.) fino alla caduta di Masada nel 74 d.C. Questo lavoro venne scritto prima in aramaico e più tardi tradotto in greco, perché sia i lettori del regno dei Parti sia quelli dell'impero romano apprendessero perché era avvenuta la rivolta e come fallì. Con l'approvazione dei Flavi, Giuseppe ritrasse una nazione ebraica tragicamente trascinata da una piccola banda di fanatici in una guerra che poteva solo dimostrare l'invincibilità di Roma.

Antichità giudaiche, pubblicata nel 93/4, racconta in venti libri la storia ebraica dai primissimi tempi fino al 66 d.C. Giuseppe attinge a piene mani da fonti bibliche e da fonti ebraiche e non ebraiche successive, che egli rielabora attentamente e compila in un trattato modellato sulle *Antichità romane* di Dionigi di Alicarnasso. Il risultato è un'*apologia* altamente creativa che, nella sua forma storiografica greca, enfatizza le tradizioni antiche e la filantropia degli Ebrei e del Giudaismo, sottolineando i concetti biblici di giustizia divina e di provvidenza. Successivamente Giuseppe rese questi argomenti apologetici più espliciti nei due libri intitolati *Contro Apione*, che riportano e confutano molte opere antisemite dell'età ellenistica.

Infine Giuseppe aggiunge alle *Antichità giudaiche* un libro autobiografico dedicato quasi interamente alla difesa della sua condotta nella campagna di Galilea. Mentre ne *La guerra giudaica* si ritrae come un generale efficiente ed impegnato, nel suo lavoro autobiografico, *La vita*, racconta di essersi recato in Galilea come un moderato, tentando senza successo di frenare i suoi compatrioti.

Giuseppe e le sue opere sono oggi oggetto di discussione tra gli studiosi moderni quanto lo furono tra gli eruditi del suo tempo. La bibliografia è senza eguali in ampiezza e in dettaglio; inoltre, paradossalmente, le questioni riguardanti l'attendibilità di Giuseppe spesso non possono essere risolte. I temi principali dell'analisi contemporanea includono: 1) i modi di ellenizzazione all'interno del Giudaismo palestinese; 2) la natura dei movimenti fariseo, sadduceo ed esseno, tra gli altri; 3) le dinamiche politiche ebraiche e romane prima e durante la rivolta; 4) le motivazioni e la condotta di Giuseppe, in particolare durante la rivolta giudaica e poi alla luce della protezione dei Flavi; 5) il breve, ma straordinario passaggio in *Antichità giudaiche* che si riferisce a Gesù, anche se viene considerato, almeno in parte, una contraffazione.

Globalmente possiamo affermare che Giuseppe emerge come una fonte cruciale per la ricostruzione del Giudaismo e della storia ebraica nella tarda antichità. Molti studiosi contemporanei evitano l'asserzione di Girolamo secondo cui Giuseppe fu il «Livio greco», tuttavia pochi possono diminuire il contributo dato da Giuseppe alla comprensione di quel periodo storico o la sua abilità e passione nello spiegare il proprio popolo agli altri popoli confinanti prendendone le difese.

BIBLIOGRAFIA

Il testo e la traduzione completa in inglese delle opere di Giuseppe si possono trovare in H. St. John Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren e L.H. Feldman (curr.), *Loeb Classical Library*, I-X, Cambridge/Mass. 1926-1965. Un'introduzione classica è quella di H. St. John Thackeray, *Josephus. The Man and the Historian*, 1929, rist. e nuova introd. New York 1967; un valido studio, più recente, è quello di Tessa Rajak, *Josephus. The Historian and His Society*, London 1983. La bibliografia più completa è presente in L.H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship 1937-1980*, Hawthorne/N.Y. 1984.

Per le opere di Giuseppe Flavio in italiano si veda: G. Ricciotti (cur.), *Flavio Giuseppe tradotto e commentato*, I-IV, Torino 1937; M. Simonetti (cur.), *Flavio Giuseppe. Storia dei giudei*, Torino 2002; L. Moraldi (cur.), *Giuseppe Flavio. Antichità giudaiche*, I-II, Torino 1998; G. Vitucci (cur.), *Flavio Giuseppe. La guerra giudaica*, I-II, Milano 2000.

DAVID ALTSHULER

HAI GAON (939-1038), halakista babilonese. Hai successe al padre, Sherira', in qualità di capo dell'accademia di Pumbedita dove rimase per quarant'anni durante i quali scrisse centinaia di *responsa*, compose importanti monografie di carattere halakico e insegnò a studenti ebrei provenienti da tutto il mondo. Il periodo gaonico raggiunse l'apogeo con Hai, che, figura culmine, fu anche testimone del suo irreversibile declino.

La quantità dei *responsa* scritti da Hai – circa un terzo di tutti i *responsa* prodotti in ambiente gaonico che si sono conservati sono attribuiti a lui – indica che egli era considerato la principale autorità legale della sua epoca, uno *status* sottolineato dalla vastissima portata della sua corrispondenza e dal fatto che a lui si rivolgevano studiosi di chiara fama. Negli scritti rabbinici dell'XI e del XII secolo, la definizione «il Gaon» intendeva sempre Hai.

Egli considerava il Talmud come il fattore determinante in ogni decisione legale ebraica (la posizione tipica di tutti i *geonim*), in base al quale classificava ogni legge e decreto dei suoi predecessori alla carica di *gaon*, e come fonte di consuetudine. Oltre ai *responsa*, Hai scrisse anche importanti monografie di genere halakico riguardanti sia l'ambito della legge civile che religiosa; egli ordinò l'insieme disordinato della discussione talmudica in unità organizzate per argomenti e portò questa forma letteraria gaonica a un tale livello che fu superato solo da Maimonide.

L'attitudine di Hai nei confronti della leggenda e dei commenti teologici del Talmud unisce un moderato razionalismo con interessi mistici. Continuando la tradizione filosofica di Sa'adyah, Hai reinterpretò le leggende con caratteri antropomorfi, sostenne un approccio non letterale alle *aggadot*, e, in generale, negò lo statuto di autorità a questo materiale rabbinico. Allo stesso tempo, egli rifiutò il suggerimento di Shemu'el ben Ḥofni (suo suocero) che la Strega di Endor avesse semplicemente tratto in inganno Saul facendogli credere di aver suscitato lo spirito di Samuele (1 Sam 28). Hai scrisse anche un breve trattato sulla natura della redenzione messianica e discusse gli insegnamenti esoterici del misticismo della *merkavah*.

[Vedi anche *HALAKHAH*, e *EBRAISMO*, l'articolo *L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale fino al 1492*].

BIBLIOGRAFIA

I. Hirsch Weiss, *Dor dor we-dorshaw*, Berlin 1924, IV, pp. 174-92, resta il migliore studio su Hai inteso come autorità legale e pensatore religioso. Dal quinto fino all'ottavo volume di S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1952-1980, si trovano molti riferimenti a Hai inseriti in un contesto sociale e storico, e vengono fornite notizie bibliografiche. Il testo di Ts. Groner, *Rav Hai Gaon. His Halakhic Methodology* (in ebraico), Ph.D. Diss. Hebrew University 1974, presenta in modo completo il metodo legale di Hai.

GERALD J. BLIDSTEIN

HALAKHAH. [Questa voce comprende due articoli: una storia della continuità e dei cambiamenti nella legge ebraica dal periodo gaonico a oggi e una trattazione parallela sulla struttura della legge ebraica].

Storia della halakhah

La legge ebraica (*halakhah*) fu il più importante fattore di coesione nella vita ebraica dall'epoca gaonica (VIII secolo) fino all'inizio dell'era moderna. Con la crescente dispersione geografica e politica dell'Ebraismo, l'identità degli Ebrei fu sempre più determinata dalla legge ebraica. Essa definiva l'ampia sfera dell'osservanza religiosa e influenzava in modo significativo le norme e la prassi del governo della comunità; il suo studio, inoltre, era un'esperienza centrale di carattere spirituale e intellettuale insieme. La legge ebraica fu creata nelle accademie e nei tribunali rabbinici dagli studiosi e dagli usi e dai decreti delle comunità. Fino all'epoca moderna, la legge ebraica ha risposto alle più grandi sfide nel campo della vita ebraica e la creatività in campo giuridico si è manifestata nel tempo e nello spazio in parallelo con lo sviluppo dei maggiori centri di presenza ebraica.

Suddivisioni cronologiche, centri geografici e autorità. Il periodo gaonico inizia all'incirca con la conquista islamica di Babilonia, intorno al 650; in effetti pare che l'imporsi dell'amministrazione musulmana, più centralizzata, abbia avuto come contraltare l'emergere della struttura istituzionale ebraica. La carica di *gaon* (traducibile con «eccellenza», ma lett. da *ga'on*, «splendore», derivato dal nome ufficiale dell'accademia della città di Sura, detta «splendore di Giacobbe») si affiancava a quella dell'esilarca nel governo della società ebraica babilonese e rivendicava autorità halakica e spirituale sugli Ebrei di tutto il mondo. Le accademie di Sura e Pumbedita (località entrambe nelle vicinanze di Baghdad, dove infine le scuole si trasferirono) avevano ciascuna a capo un *gaon*; tutti gli altri studiosi sono rimasti anonimi nella letteratura. Il maggior contributo del periodo gaonico allo sviluppo della legge ebraica sta nell'aver stabilito e uniformato la tradizione piuttosto fluida del periodo talmudico.

Il gaonato ebbe successo nell'affermare la supremazia del Talmud Babilonese sul Talmud Palestinese (un riflesso dell'importanza storica preminente dell'Ebraismo babilonese) e nel concludere in modo vincolante gran parte delle discussioni talmudiche che non portavano a una decisione. In particolare si raggiunse una forte regolamentazione in campo liturgico, con la pubblicazione di libri di preghiere e regole, i *siddurim* di 'Amram (attivo intorno al 856) e di Sa'adyah (attivo intorno al 928). La spinta dei *geonim* verso la standardizzazione, in questo e in altri aspetti del rituale, fu dovuta particolarmente alla necessità di combattere il concorrente movimento caraita e altri gruppi settari. Anche la crescente urbanizzazione della società ebraica e il suo impegno nel commercio richiedevano una guida legislativa, e la ricevettero, attraverso l'elaborazione dei materiali talmudici e appositi decreti, come quello che permetteva ai debitori di riscuotere dai beni mobili degli orfani. Tra le più importanti figure di *geonim* vi furono Yehud'ai, Naṭron'ai, 'Amram, Sa'adyah e Shemu'el ben Ḥofni, tutti di Sura; Palṭoi, Sherira' e Hai, di Pumbedita. Un altro centro di studi giuridici in quel periodo si sviluppò nell'Africa settentrionale, ed ebbe come figura centrale Ḥanan'el, che fu molto influenzato da Hai.

L'attività dei *geonim* continuò anche dopo l'XI secolo (nel XII secolo Maimonide era in corrispondenza con il *gaon* di Baghdad), ma la responsabilità principale dello sviluppo del diritto passò nell'Europa occidentale, quando iniziò il periodo dei *ri'shonim* («primi», «più antichi»). La morte del babilonese Hai nel 1038 e la nascita di Rashi (Shelomoh ben Yiṣḥaq) in Francia nel 1040 simboleggiano bene questo cambiamento. In parallelo forse con la decentralizzazione politica dell'Europa cristiana, l'autorità rabbinica nell'Europa ashkenazita non era né centralizzata né istituzionalizzata – in evidente contrasto con la struttura gaonica. Gli studiosi emergevano in funzione del riconoscimento popolare della loro autorità, non per aver ricevuto una carica o essere stati eletti; la legge derivava principalmente dalla cultura, non da una struttura istituzionalizzata. Persone quali Gershom ben Yehudah, Rashi, suo nipote Ya'aqov ben Me'ir Tam, Eli'ezer ben Natan, Yesha'yah di Trani, Me'ir ben Barukh di Rothenburg e il suo allievo Asher ben Yeḥi'el erano i maestri indiscussi della loro epoca, ma non avevano una posizione ufficiale, né loro né le loro scuole; tutt'al più, alcuni potevano aver svolto la funzione di giudice nei tribunali delle comunità.

I *ri'shonim* in generale continuarono a spiegare e a sviluppare la legge talmudica, sebbene certi settori – il diritto commerciale, le relazioni tra Ebrei e gentili e la guida delle comunità – richiedessero un'elaborazione più originale. Il desiderio di fondare il governo della comunità sulla legge ebraica e sui suoi princìpi obbligava i legislatori a chiarire questioni politiche fondamentali, come quella dei diritti della maggioranza e della minoranza, l'equità nella tassazione e le procedure per l'elezione, settori in cui vi era ben poco nella tradizione talmudica che li potesse guidare. Lo sviluppo halakico in Provenza e in Spagna ebbe caratteristiche simili, anche se il rabbinato sefardita della penisola iberica durante la riconquista cristiana, di riflesso rispetto alla situazione politica generale, fu più centralizzato rispetto alla sua controparte ashkenazita e anche più influenzato dalle strutture legali gaoniche. Personaggi come Avraham ben Yiṣḥaq e Avraham ben David di Posquières; Yiṣḥaq ben Ya'aqov Alfasi in Africa settentrionale;

Mosè Maimonide in Egitto; Me'ir Abulafia, Mosè Nahmanide, Shelomoh ibn Adret e Nissim Gerondi in Spagna, furono insegnanti e giudici i cui commentari e *responsa* diffusero le loro decisioni e opinioni nel mondo intero.

L'opera dei *geonim* e dei *ri'shonim* fu compendiata in modo autorevole e influente da Ya'aqov ben Asher (morto nel 1343) nel suo *Arba'ah ṭurim* (*Ṭur*). Il lasso di tempo che va dalla sua pubblicazione fino a quella dello *Shulḥan 'arukh* di Yosef Caro e Mosheh Isserles (nel 1550-1571) è considerata l'epoca di transizione verso il periodo degli *aḥaronim* («altri», «successivi») e segna anche la migrazione degli Ebrei e dei loro centri legali verso Oriente: dell'Ebraismo ashkenazita verso l'Europa orientale e dell'Ebraismo sefardita, dopo l'espulsione dalla Spagna nel 1492, verso la Grecia, la Turchia e la Palestina. I risultati in campo halakico degli *aḥaronim*, particolarmente tra i legislatori ashkenaziti, mancano di una propria originalità. (Questo nonostante l'influenza di Yisra'el Isserlein in Austria e l'originalità di Yosef Qolon in Italia nel XIV secolo; i risultati e l'influenza di Ya'aqov Weill, Ya'aqov Landau e Yisra'el Bruna, tutti del XV secolo, riguardarono il settore del costume religioso piuttosto che il pensiero giuridico creativo.)

È possibile che la continua persecuzione politica, culminata nei pogrom e nelle espulsioni sull'onda della «morte nera», abbia fiaccato le energie intellettuali dell'Ebraismo ashkenazita. Inoltre, maestri influenti come Ya'aqov Pollack e Shalom Shakhna preferirono non pubblicare nulla, convinti com'erano che fosse opportuno tornare all'antico concetto di legge orale; ma la loro influenza si sarebbe poi manifestata nella rinascita del XVI secolo. Gli halakisti sefarditi, tuttavia, si imbatterono in nuovi problemi sollevati dal progresso del commercio nelle regioni del Mediterraneo orientale e dalle difficoltà che emersero dopo l'espulsione dalla Spagna e dal Portogallo, come il riassorbimento di chi si era convertito al Cristianesimo, la fissazione dello *status* personale e la costituzione di strutture comuni di governo e di comportamento dalle disparate tradizioni delle comunità del XVI secolo.

Dopo il 1492 gli insediamenti sefarditi in Grecia, Turchia, Egitto e Palestina costituirono un ambito intellettuale comune in cui l'attività halakica si sviluppò in modo impressionante. Tra gli studiosi dell'epoca risaltano le figure di David ibn Zimra', Levi ben Ḥaviv e Yosef Caro, tutti nati in Spagna prima dell'espulsione; Mosheh di Trani, Yosef ben Lev e Shemu'el de Medina. Alla metà del XVI secolo l'Ebraismo ashkenazita aveva raggiunto un buon livello di stabilità in Polonia e in Lituania e i suoi centri halakici si trovavano in città quali Cracovia e Lublino, dove insegnavano e scrivevano autorità quali Shelomoh Luria (circa 1510-1574), Mosheh Isserles e Mordekhai Jaffe.

La pubblicazione dello *Shulḥan 'arukh* da parte di Caro e le annotazioni apportatevi da Isserles segnano lo spartiacque più significativo nella codificazione della *halakhah* fino ai tempi moderni. Il nucleo dell'opera fu pubblicato da Caro (membro della comunità di mistici e di halakisti di Safed) come un'entità in sé conclusa nel 1565-1566; egli aveva già collazionato le fonti talmudiche e medievali nel suo imponente commento al *Ṭur*, *Bet Yosef* (Casa di Giuseppe), che spesso già rivela la direzione in cui Caro si sarebbe mosso come autorità nel campo della legge rabbinica. Isserles, rabbino a Cracovia, pubblicò le glosse (la *mappah*, «tovaglia», per lo *Shulḥan 'arukh*, «tavola imbandita») nel 1571, registrando varianti ashkenazite alle tradizioni sefardite di Caro e dando maggior peso all'uso comunitario di quanto avesse fatto Caro nella sua opera originale. Le glosse di Isserles rappresentavano anche un'approvazione dell'opera di Caro, che in un periodo piuttosto breve superò i suoi antagonisti – giuristi di vaglia, come Yosef ben Lev e Yehudah Löw ben Beṣal'el, che erano contrari a ridurre una ricca tradizione ai nudi paragrafi di un codice autorevole – e i suoi concorrenti. I tempi erano maturi per una nuova *summa*, come era evidente dall'esistenza di altri tentativi, anche più prolissi: i *Levushim* (Abiti) di Jaffe e il *Yam shel Shelomoh* (Mare di Salomone) di Luria. La scienza rabbinica si diede allora alla produzione di commentari e supercommentari allo *Shulḥan 'arukh*, in un processo che insieme legittimava quel codice e lo rendeva il documento centrale per lo studio e la pratica della legge ebraica.

Nonostante il generale declino delle condizioni materiali della vita ebraica nel tardo XVIII secolo e le sue crepe religiose e ideologiche, il periodo degli *aḥaronim* produsse un'ampia letteratura halakica. Tre caratteristiche meritano di essere menzionate. 1) Con il sorgere dello Stato-nazione e la concomitante eliminazione dei territori autonomi e delle comunità religiose, gli halakisti si indirizzarono sempre meno, eccetto che per discussioni testuali o teoriche, ad argomenti di diritto civile o penale. 2) Con il nascere del movimento della riforma, gli halakisti ashkenaziti dell'epoca moderna si misero più sulla difensiva e perciò assunsero posizioni più conservatrici rispetto a quelle dei loro predecessori. 3) La comunicazione e l'interazione tra gli halakisti ashkenaziti e quelli sefarditi vennero meno. È ancora troppo presto per giudicare se l'esistenza di Israele come Stato ebraico avrà qualche conseguenza su queste tendenze.

Dalla pubblicazione dello *Shulḥan 'arukh* le due correnti principali dello sviluppo halakico pratico in epoca moderna sono state l'attività di commento, centrata

sullo *Shulḥan 'arukh*, e la letteratura dei *responsa*. Importanti commenti su varie sezioni del codice furono scritti tra gli altri da Yehoshu'a Falk, David ha-Levi, Shabbetai Kohen, Yiṣḥaq Lima, Shemu'el Feibish e Ḥizqiyyah di Silow. Queste opere spiegano il codice, ma trattano anche di questioni derivate dalla sua regolamentazione e talvolta preferiscono la propria opinione, fondata su fonti alternative. Questa tendenza si nota anche nell'opera di Eliyyahu ben Shelomoh Zalman di Vilnius, che è dedicata specialmente a rintracciare in modo critico le fonti talmudiche del codice. Di conseguenza, si è sviluppata una letteratura di carattere più popolare, che ha presentato i risultati di queste discussioni in forma riassuntiva, soffermandosi particolarmente sulle leggi rituali: *Ḥayye adam* (La vita dell'uomo), *Ḥokhmat adam* (La sapienza dell'uomo) di Avraham Danzig e *Qiṣṣur Shulḥan 'arukh* (*Shulḥan 'arukh* abbreviato) di Shelomoh Ganzfried in Ungheria, per esempio. Più ampie e particolareggiate sono le opere di Yisra'el Me'ir Kagan (per esempio la *Mishnah berurah*) e di Ya'aqov Sofer (il *Kaf ha-ḥayyim*), sulle quali si è costituito il consenso dell'Ebraismo rispettivamente ashkenazita e sefardita in campo rituale.

Le autorità halakiche, molte delle quali erano rabbini delle comunità oppure giudici del tribunale della comunità, continuarono a influenzare il corso della *halakhah* con i loro *responsa*. Tra le figure più rappresentative del XVII secolo abbiamo Ḥayyim Ya'ir Bachrach in Germania, Yosef ben Mosheh di Trani in Turchia e Shemu'el Aboab in Italia; nel XVIII secolo, Ya'aqov Emden in Germania e Yeḥezq'el Landau in Polonia, Mosheh Hagiz e Yom-Ṭov Algazi in Palestina, Yehudah Ayash in Africa settentrionale; nel XIX secolo, 'Aqiva' Eiger in Germania, Mosheh Sofer in Ungheria, Yiṣḥaq Elḥanan Spektor in Russia e Yosef Ḥayyim al-Ḥakham in Iraq. Sofer (noto come Ḥatam Sofer) ebbe una funzione essenziale come esponente, nel XIX secolo, della risposta dell'ortodossia al movimento della riforma e coniò il motto che in materia di legge «la novità è proibita dalla Torah».

L'attività halakica nel periodo moderno riflette le vicende storiche del popolo ebraico: l'Ebraismo ashkenazita conobbe una fioritura nell'Europa orientale (Polonia, Lituania, Galizia, Ungheria) e un relativo declino in quella occidentale; l'Ebraismo sefardita continuò a svilupparsi nei Balcani, nell'Africa settentrionale e in Iraq. Dopo la distruzione delle comunità ebraiche con la seconda guerra mondiale e l'esodo dai paesi arabi dopo il 1948, Israele e gli Stati Uniti sono diventati i centri della creatività halakica, sostenuti dalla riscoperta dello studio e dell'osservanza nella seconda metà del XX secolo. Molto dell'attuale attività halakica consiste semplicemente nella rielaborazione della dottrina medievale, ma il sorgere delle moderne tecnologie ha stimolato il pensiero halakico in settori come la legge del sabato e l'etica medica. Il cambiamento di gran lunga più importante nella vita ebraica moderna, cioè la secolarizzazione di massa degli Ebrei, non ha ancora intaccato in modo significativo il sistema halakico.

Generi letterari e correnti intellettuali. Con l'inizio del periodo gaonico la letteratura halakica si costituì in generi letterari che sono rimasti abbastanza costanti fino ai tempi moderni: 1) il codice-trattato, 2) il commentario e 3) i *responsa*. Gli antecedenti dei primi due generi sono essenzialmente talmudici: il Talmud di frequente commenta e spiega la Mishnah, mentre la Mishnah, specialmente quando si allontana dalla Scrittura e dal Midrash, aveva la struttura di un codice-trattato. Un quarto genere – i decreti delle comunità – rappresenta poi meglio quale fosse l'interazione tra il governo laico e quello rabbinico. Questi diversi generi rispecchiano posizioni intellettuali e compiti diversi. Differenti centri geografici si dedicarono con varia intensità a un genere o all'altro, ma nessuno fu abbandonato, in nessun luogo e in nessuna epoca storica; di conseguenza i materiali che si trovavano in ciascun genere erano in costante interazione con gli altri, e tutti avevano in comune un organico insieme di contenuto e di metodo.

Il codice-trattato. Il codice-trattato del periodo gaonico aveva una funzione pratica: si poneva lo scopo di fornire una cristallizzazione della normativa, una prassi comune e di rendere questa prassi accessibile a studenti, giudici e capi religiosi. I *geonim* svilupparono regole per vagliare la letteratura talmudica e compilarono i risultati di questo processo. Da un punto di vista sostanziale, il risultato maggiore del codice-trattato gaonico sta nella riduzione della discussione talmudica alle decisioni gaoniche. Da un punto di vista strutturale, la difficoltà più forte consisteva nel riorganizzare il materiale contenuto nel dibattito talmudico in unità tematiche; questo processo richiedeva non solo di rifinire e uniformare le discussioni talmudiche ma anche, almeno nei codici-trattato più avanzati, lo sviluppo di temi nuovi.

Un codice-trattato classico e antico (IX secolo) è quello intitolato *Halakhot gedolot* (Halakhot [plur. di *halakhah*] grandi, *scil.* più importanti), attribuito a Shim'on Qayyara oppure a Yehud'ai Gaon. La vasta discussione talmudica è considerevolmente abbreviata e incanalata verso una decisione finale. Lo schema fondamentale è talmudico, ma talvolta vengono introdotte nuove unità tematiche per riunire materiale originariamente sparso nel Talmud in una nuova cornice. Tutto il diritto divenuto ormai teoria non applicabile viene eliminato, come le leggi sul sacrificio, sulla purità e l'impurità. Nonostante queste caratteristiche nuove, le *Ha-*

lakhot gedolot sono essenzialmente un riassunto del Talmud, una forma che raggiunse l'apogeo con le *halakhot* di Alfasi, nell'XI secolo. Altri trattati gaonici rappresentano un allontanamento radicale dal modello talmudico. Il *Sefer ha-miqqaḥ we-ha-mimkar* (Libro dell'acquisto e della vendita) di Hai, per esempio, un'opera sui giuramenti, e il trattato sulle benedizioni di Shemu'el ben Ḥofni, riorganizzano entrambi la legge talmudica, che viene presentata in forma coerente come un sistema di regole. L'autore deduce la regola che sta sotto la concreta discussione talmudica e si adopera per ottenere una generalizzazione quanto possibile ampia. Nello stesso tempo, di solito conserva la fonte talmudica che legittima la norma.

Il codice-trattato gaonico raggiunse la sua massima espressione con il *Mishneh torah* (Seconda Torah) di Mosè Maimonide (1187), che è probabilmente l'opera in assoluto più significativa di tutta la letteratura halakica post-talmudica. Oltre a portare a perfezione questo genere letterario tradizionale per mezzo di una visione architettonica di tutto il diritto ebraico, il codice di Maimonide fu anche un documento innovativo: la legge codificata si distacca completamente dalle autorità e dalle citazioni del Talmud; l'ebraico mishnico è rivitalizzato per servire da lingua per il nuovo codice; questioni di fede, ideologia e metafisica sono integrate come aspetti normativi del diritto ebraico, e nuovi temi sono delineati (per esempio, si parla di «leggi di pentimento», «leggi dei re e delle loro guerre»).

Lo scopo immediato di Maimonide nel compilare il suo codice era di fornire un sommario giuridico pratico a uso della persona comune e del giudice, in un periodo che egli considerava di declino intellettuale, ma il *Mishneh Torah* è anche un'affermazione del contenuto e della natura dell'Ebraismo come Maimonide lo vedeva. Il suo codice è diventato un documento centrale nella discussione halakica, ma al di fuori di esso il processo di sviluppo è continuato. Eminenti halakisti hanno sempre sostenuto che i codici raggelano il processo talmudico senza fine e sono una stolta concessione alla mediocrità; l'eliminazione dei fondamenti talmudici per le sue decisioni compiuta da Maimonide fece inalberare ancor più i suoi contemporanei, tra i quali Avraham ben David di Posquières. Codici successivi, come lo *Arba'ah ṭurim* di Ya'aqov ben Asher e lo *Shulḥan 'arukh* di Caro e Isserles, abbassarono considerevolmente il tiro: il senso di una riorganizzazione strutturata declina considerevolmente, la pura linearità si perde e i temi relativi al tempio, come pure la metafisica e le questioni di fede, sono eliminati. Dal XVI secolo non sono stati prodotti nuovi codici, anche se lo *Shulḥan 'arukh* è stato riscritto per due volte, nel tentativo di aggiungervi nuovo materiale o di integrarvi le sue fonti più antiche: cfr. lo *Shulḥan 'arukh* di Shne'ur Zalman di Lyady (1745-1813) e lo *'Arukh ha-shulḥan* di Yeḥi'el M. Epstein (1829-1908).

I commenti. Nell'epoca gaonica il commento era, naturalmente, un commento al Talmud. Per facilitare lo studio di un testo così multiforme e involuto, i *geonim* produssero ausili lessicografici che spiegavano i termini difficili e scrissero spiegazioni per chiarire brani e capitoli complicati del Talmud. Abbiamo così il commento lessicografico di Hai alle *Ṭohorot*, come anche parti del suo commento continuato al trattato talmudico *Berakhot*. Il commento continuato all'intero Talmud divenuto classico è quello scritto in Francia da Rashi. Fondata su tradizioni orali, la spiegazione di Rashi rese accessibile il Talmud a tutti gli studiosi.

I nipoti di Rashi, il più importante dei quali fu Ya'aqov ben Me'ir Tam, inaugurarono la scuola dei tosafisti (*ba'ale tosafot*, così detti perché scrissero complementi, o aggiunte, in ebraico *tosafot*). Ora il commento non si limitava più alle parole e alle frasi di uno specifico testo, ma intraprendeva un'analisi sintetica di tutti i passi talmudici affini. Il lavoro pionieristico di Rashi era fondato su una profonda padronanza di tutto il Talmud, su un'acuta sensibilità analitica e sul coraggio intellettuale necessario per produrre nuove concezioni. In un certo senso, i tosafisti continuarono il processo talmudico stesso, producendo nuove dottrine legali mentre cercavano di armonizzare le disparate opinioni talmudiche. Le loro tecniche e i loro risultati si diffusero rapidamente in Spagna e in Italia: personaggi come Nahmanide (e i suoi allievi) nel XIII secolo e Yesha'yah di Trani assorbirono il nuovo metodo. Nel XIV secolo l'analisi di Rashi non era più soltanto un trampolino per le revisioni dei tosafisti, ma era diventata una materia a sé nell'opera di Yom Ṭov Ashbilli. [Vedi *TOSAFOT*].

Il codice di Maimonide ebbe il primo dei suoi molti commenti nel *Maggid mishneh* (Secondo conoscitore) di Vidal di Tortosa, un'opera che affronta il problema delle relazioni del codice con le sue fonti talmudiche. La stesura di commenti a Maimonide si ampliò poi tanto da diventare una sorta di disciplina a sé, dando così uno sbocco inatteso a un'opera che probabilmente era stata intesa come la codificazione finale del diritto ebraico.

Si affermarono anche nuove tendenze: Isaac Campanton di Castiglia (tardo XV secolo) promosse il ritorno alla lettura diretta di specifici testi talmudici adottando le categorie della logica medievale; talmudisti tedeschi e polacchi del XVI secolo svilupparono la dialettica dei tosafisti nel *pilpul* (lett. «pepe», nel senso di una casistica spinta), fondato su sottili e spesso artificiose comparazioni e contrasti. Due atteggiamenti ha-

no assunto importanza negli studi halakici moderni: la scuola analitica, che si identifica in Ḥayyim Soloveitchik di Brest-Litovsk ma ha tratto ispirazione dall'opera *Qeṣot ha-ḥoshen* (Limiti di un pettorale) di Aryeh Leib ha-Kohen e, in ultima analisi, da aspetti del pensiero dei tosafisti, e gli studi di critica testuale e storica che derivano in parte da modelli affini della scienza occidentale. L'ultimo atteggiamento, tuttavia, ha avuto poca influenza sugli adepti degli studi halakici.

I «responsa». A differenza del commento, i *responsa* – insieme con i codici e la letteratura affine – sono tentativi di modellare la prassi halakica rispondendo a problemi specifici così come emergono. Questo genere si sviluppò ampiamente nel periodo gaonico. Mentre il commento e il codice sono fondamentalmente spiegazioni o riaffermazioni della legge talmudica, il *responsum* applica quella legge ad una nuova, concreta situazione e colui che risponde agisce come tramite tra la legge e la realtà concreta. Il sistema dei *responsa* fu un importantissimo strumento attraverso cui i *geonim* esercitarono la loro autorità e si sono conservate migliaia di risposte gaoniche a chi, anche da molto lontano, chiedeva il loro parere. I *responsa* rappresentano nel sistema halakico la legge casistica e l'importanza di un halakista spesso si misura dalla sua posizione nella rete di comunicazione dei *responsa*. La decisione adottata in una circostanza concreta è considerata da molti esperti più autorevole della generalizzazione codificata.

Occorre notare due tendenze generali di questo genere: 1) poiché le domande riguardavano casi di conflitto o situazioni nate da condizioni nuove, la maggior parte dei *responsa* fino all'epoca moderna concerne il diritto civile, questioni di diritto personale e l'applicazione di categorie della *halakhah* a nuove condizioni economiche. La legge rituale divenne un argomento dominante di questa letteratura solo in tempi relativamente moderni, quando gli Ebrei presero a rivolgersi alle autorità civili per la soluzione di molti dei problemi sopra menzionati. 2) Dal XV secolo in poi (probabilmente a partire dal *Terumat ha-deshen* [Ceneri raccolte] di Yisra'el Isserlein) quella dei *responsa* divenne anche una forma letteraria artificiale, in cui lo studioso elaborava la sua discussione di un problema per lui interessante, piuttosto che scrivere una vera risposta a un richiedente. Perciò la letteratura dei *responsa* comprende opere importanti della teoria halakica, come il *Sha'agat Aryeh* (Ruggito di Leone) di Aryeh Leib di Mez. (Un fenomeno simile si trova nei commenti a Maimonide, che sono stati usati come cornice letteraria per la discussione di problemi generali della legge talmudica.) Nonostante questa evoluzione, i *responsa* rimangono l'arena più importante in cui il moderno halakista considera i vari problemi sollevati dalla civiltà moderna, come si può vedere nell'opera di Moshe Feinstein (1895-1986) negli Stati Uniti e di 'Ovadyah Yosef (nato nel 1920) in Israele. I *responsa* si adattano bene alla *halakhah*: permettono che ci si concentri sulla specificità e sul concreto, e poiché ci si rivolge al rispondente in virtù della sua scienza e della sua fama, i *responsa* rimediano all'assenza di una struttura gerarchica formale.

I decreti. Le opere classificate come decreti (*taqqanot*) possono essere prodotte dalla comunità, dai rabbini o, frequentemente, autorizzate dai capi laici e dai rabbini. Si pensa che i decreti compresi nel Talmud abbiano applicazione universale, e anche alcuni decreti medievali hanno raggiunto un'ampia validità (come il bando [*ḥerem*] della poliginia). Ma la grande maggioranza delle *taqqanot* aveva valore locale nell'estensione e nell'origine. Si trattava spesso di risposte della comunità o dei rabbini a gravi problemi, e comportavano sanzioni applicate dalla comunità. Più di qualunque altro aspetto del sistema halakico, le *taqqanot* (chiamate *haskamot*, «accordi», in ambiente sefardita) rappresentano la *vox populi*; spesso venivano sottoscritte dai capi laici (con l'accordo del rabbinato) e di frequente venivano adottate con un giuramento della comunità nella sinagoga. Le *taqqanot* sono spesso conservate in documenti indipendenti, oppure nei registri della comunità, e rappresentano dunque un genere letterario a parte.

Scienza moderna. Lo studio scientifico della storia medievale e moderna della *halakhah* è passato attraverso varie fasi. Gli storici dei XIX secolo, che spesso ponevano la cultura letteraria ebraica al centro dei loro interessi, focalizzarono l'attenzione anche sull'opera dei grandi halakisti. Ma quest'attenzione spesso si limitò a questioni biografiche e letterarie; la storia del diritto e della teoria legale ne rimase appena toccata. Con l'emergere della storiografia del XX secolo l'accento si spostò sugli aspetti sociali, economici e geopolitici della vita ebraica; ora i materiali halakici erano considerati e vagliati come fonte di dati storici. Una considerevole mole di lavoro fu anche dedicata all'influenza delle condizioni storiche generali sull'elaborazione halakica, spesso con l'intenzione di mostrare quanto flessibili fossero stati i primi halakisti. Nei decenni recenti, la scienza si è occupata delle complicate interazioni della teoria legale e della prassi con la realtà storica, come pure della dinamica interna del sistema halakico.

La scienza del XX secolo ha potuto usare materiali manoscritti per ottenere un quadro più completo del passato. Sebbene finora di nessun testo halakico medievale o moderno esistano edizioni scientifiche, molte nuove fonti sono state pubblicate o vengono consultate dagli studiosi. La ricca *genizah* (deposito) della sinagoga del Cairo, in particolare, ha fornito molto materiale derivante dal gaonato babilonese e, ancora più impor-

tante, da quello palestinese, assai meno conosciuto. Per esempio, studiando i documenti legali trovati nella *genizah*, Mordechai A. Friedman è riuscito a ricostruire il diritto matrimoniale palestinese che, per quanto riguarda l'equiparazione dei diritti del marito e della moglie, andava oltre quello babilonese (*Jewish Marriage in Palestine*, I-II, Tel Aviv 1980).

La ricerca sociologica sulla legge ebraica è stata iniziata soprattutto da Jacob Katz. Egli adotta fonti halakiche per chiarire processi sociali, ma nella sua opera sulla legge a proposito delle relazioni tra Ebrei e gentili (*Exclusiveness and Tolerance*, London 1961) e in vari articoli sulla legge rituale ebraica mostra anche come le realtà sociali abbiano influito sul processo halakico. Recentemente, tuttavia, Haym Soloveitchick ha mostrato che la risposta halakica non sempre si mostrava accomodante rispetto alla necessità sociale o economica (cfr., per es., il suo articolo *Can Halakhic Texts Talk History?*, in «AJS Review», 3 [1978], pp. 152-96) ma si sia sviluppata anche attraverso l'interpretazione delle sue tradizioni testuali. Poiché i giuristi ebrei generalmente si trovarono a lavorare in stretta vicinanza dei loro contemporanei cristiani e musulmani, sorge la questione dell'influenza reciproca. Sembra che i giuristi ebrei abbiano assunto la terminologia e talvolta la teoria legale dai loro vicini. Un richiamo ancora più forte a favore dell'influenza del diritto matrimoniale cristiano è venuto da Ze'ev W. Falk (*Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, Oxford 1966); e uno riguardo alla legge sulla preghiera musulmana è venuto da Naftali Wieder (*Islamic Influences on the Jewish Worship*, Oxford 1947, in ebraico). Questo settore della ricerca è ancora agli inizi.

La questione dell'apertura della *halakhah* sorge anche in altri contesti, per esempio riguardo all'impatto dei movimenti pietistici ebraici sul diritto ebraico e riguardo a quanto i giuristi abbiano integrato i loro coinvolgimenti intellettuali nelle loro visioni legali. Le ricerche sulla *halakhah* di Maimonide compiute da Jacob Levinger (*Darkhe ha-maḥshavah ha-hilkhatit shel ha-Rambam*, Jerusalem 1965) e da Isadore Twersky (*Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980) indicano che il *corpus* halakico di Maimonide è condizionato dalle sue scelte filosofiche. L'opera di Katz sulle relazioni tra la *Qabbalah* e la *halakhah* rivela anch'essa l'influenza del misticismo su certi aspetti della legge ebraica (cfr., per es., i suoi articoli in ebraico in «Tarbiz», 50 [1980-1981], pp. 405-422; 51 [1982], pp. 59-106; e in «Da'at», 7 [1981], pp. 37-68). Ciò nonostante la *halakhah* ha mantenuto in grande misura la propria integrità di sistema autosufficiente.

La più completa analisi della storia della *halakhah*, che tiene conto sia dello sviluppo del sistema e dei concetti, sia della posizione della legge nella società e nella storia, è quella legata alla scuola di *mishpaṭ 'ivri* (diritto ebraico) in Israele. Sebbene i suoi assunti scientifici e ideologici abbiano suscitato netto dissenso (cfr. il dibattito tra Izhaq Eneglard e Menachem Elon nel «Jewish Law Annual», Supplement 1, 1980), questa scuola studia argomenti di legge ebraica con maggior apertura rispetto a tutte le altre. Tra le opere significative da essa prodotte ci sono lo studio di Aaron Freimann sul matrimonio condizionato, quello di M. Elon sulla libertà personale del debitore e quello di Shmuel Shiloh sull'accoglimento da parte ebraica del diritto non ebraico. Un buon esempio di questo metodo in lingua inglese si ha in David Feldman (*Birth Control in Jewish Law*, New York 1968), che tratta della legge ebraica sul controllo delle nascite e sull'aborto dai tempi biblici al presente.

[Vedi le biografie dei principali halakisti sopra menzionati].

BIBLIOGRAFIA

La migliore trattazione d'insieme dei procedimenti del diritto ebraico, della sua storia e della sua letteratura (nonostante che si focalizzi sul diritto penale, personale e civile piuttosto che su quello religioso) è M. Elon, *Ha-mishpaṭ ha-'ivri*, I-III, Jerusalem 1973 (2ª ed.); molto di questo materiale si trova anche in M. Elon (cur.), *The Principles of Jewish Law*, Jerusalem 1975. Il più approfondito studio sulle maggiori figure ed epoche è H. Chernowitz, *Toledot ha-posqim*, I-III, New York 1946-1947, che inizia col periodo gaonico e va fino al XVII secolo in Europa. In generale, sono state pubblicate molte più opere sul periodo alto-medievale che sulla *halakhah* degli inizi dell'epoca moderna e attuale. Lo studio di S.W. Baron, *The Reign of Law*, nella sua *A Social and Religious History of the Jewish People*, VI, *Laws, Homilies and the Bible*, New York 1958 (2ª ed. riv.), pp. 3-151; 321-98, è una discussione stimolante e ben annotata sulla *halakhah* gaonica e altomedievale dal punto di vista storico; il quinto e il settimo volume di questa serie sono anche ampiamente disseminati di riferimenti alla storia della *halakhah*. S. Assaf, *Tequfat ha-ge'onim we-sifrutah*, Jerusalem 1955, studia il periodo gaonico con un forte accento sullo sviluppo halakico.

Vi sono vari studi notevoli su personaggi o movimenti specifici: E.E. Urbach, *Ba'ale ha-tosafot*, Jerusalem 1980 (4ª ed.), fornisce dettagli sull'ambiente degli inizi del movimento dei tosafisti; Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980, è un'analisi magistrale dei vari aspetti letterari del codice e delle relazioni tra la *halakhah* di Maimonide e le sue posizioni filosofiche. L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, 1924, rist. Westport/Conn. 1972, fornisce la traduzione e la discussione delle più importanti *taqqanot* europee fino al XV secolo; S.B. Freehof, *The Responsa Literature*, Philadelphia 1955, è un'introduzione informativa a quel genere letterario.

Sebbene gli studi sul diritto ebraico vengano pubblicati in varie riviste, vi sono alcuni periodici dedicati esclusivamente a que-

so argomento: «Shenatton ha-mishpaṭ ha-'ivri» (1974-), «Dine Yisrael» (1970-), «Jewish Law Annual» (1978-).

GERALD J. BLIDSTEIN

Struttura della halakhah

Il termine *halakhah* in senso lato indica l'intero *corpus* della legge ebraica, dalla Bibbia fino alle più recenti regolamentazioni rabbiniche. Si tratta di un sistema giuridico completo che governa ogni aspetto della vita umana. Per tradizione è stato considerato completamente radicato nella volontà rivelata di Dio (T.B., *Ḥag.* 3b), ma soggetto alla continua interpretazione dei giuristi Ebrei (T.B., *B.M.* 59b).

In senso più specifico, *halakhah* (plur. *halakhot*) si riferisce a quelle leggi che erano osservate per tradizione dal popolo ebraico come se fossero stati comandamenti biblici (*miṣwot*), anche se non si trovavano esplicitamente affermati in nessun luogo della Scrittura. Il termine in sé, secondo Saul Lieberman (*Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962), sembra che si riferisca all'affermazione di una norma giuridica in opposizione alla legge casistica. Il compito principale dell'esegesi rabbinica, specialmente durante il periodo tannaitico (circa 70-200 d.C.), fu di mostrare che attraverso l'uso di un'ermeneutica appropriata le *halakhot* potevano essere fatte derivare dal testo biblico, specialmente dal Pentateuco. Quando questo non era possibile, la *halakhah* in questione veniva definita «una legge di Mosè dal Sinai».

Origini. A proposito delle origini della *halakhah* ci sono tre principali teorie.

La prima, quella tradizionale del rabbinismo, si fonda sul senso letterale di «una legge di Mosè dal Sinai», afferma cioè che Mosè ricevette due gruppi di insegnamenti sul monte Sinai, uno scritto (il Pentateuco) e l'altro orale (*torah she-be'al peh*), e che la Torah orale fosse la spiegazione autorevole di quella scritta (T.B., *Ber.* 5a). Dunque tutte le interpretazioni successive sono in effetti riprese di quanto già era stato rivelato al Sinai (T.P., *Meg.* 4,1; 74d). Questa teoria spiega che le costanti dispute rabbiniche che si svilupparono di fatto su ogni punto della *halakhah* non sono dovute tanto a un'ambiguità intrinseca nella tradizione stessa, quanto all'insufficiente padronanza della tradizione da parte dei rabbini (Tosefta, *Soṭ.* 14,10).

La seconda teoria è quella di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204). Sebbene anche Maimonide ripeta il significato letterale dell'origine totalmente mosaica della *halakhah*, nel suo specifico trattamento della costituzione dell'autorità halakica egli afferma che la *halakhah* è fondata sulla Scrittura e anche sui decreti del grande tribunale di Gerusalemme (*Mishneh Torah*, Ribelli 1,1ss.). Si tratta di legge mosaica in quanto i membri del grande tribunale sono gli autorevoli successori di Mosè. Maimonide spiega le continue dispute rabbiniche sulla *halakhah* come dovute alla perdita della sovranità politica, la quale condusse allo scioglimento del grande tribunale e della sua giurisdizione. Con questa teoria Maimonide colloca la legislazione rabbinica e la *halakhah* tradizionale sul medesimo piano.

La terza teoria è quella di Zacharias Frankel (1801-1875). Ampliando certi commenti medievali in una teoria più generale, Frankel (*Darkhe ha-Mishnah*, Leipzig 1859), vide il concetto di «una legge di Mosè dal Sinai» come riferito in primo luogo alle leggi antiche che si erano diffuse nella pratica presso gli Ebrei e le cui origini erano oscure. Esse venivano considerate come se fossero derivate dall'epoca di Mosè. La teoria di Frankel, che fu severamente criticata da studiosi più ortodossi, rifletteva la crescente coscienza storica degli studiosi Ebrei nel XIX secolo e stimolò la ricerca rispetto alle differenti origini storiche delle varie *halakhot*. Frankel, allora, insieme con altri studiosi della sua epoca, pose le fondamenta della comprensione storica della *halakhah* in quanto fenomeno in sviluppo.

Esegesi biblica. A causa della sottolineatura da parte dei farisei e dei rabbini dell'unità intrinseca della Torah scritta e della *halakhah*, in disaccordo con i sadducei che accettavano solo la prima come autorevole (T.B., *Hor.* 4a), fu sviluppato un elaborato sistema ermeneutico per ricondurre quante più *halakhot* possibile alle parole della Scrittura, che era ritenuta impossibile da intendere in senso normativo senza il processo che la metteva specificamente in relazione con la *halakhah* (T.B., *Shab.* 31a). Questo procedimento fu chiamato *midrash*, letteralmente «ricerca» nella Scrittura. L'affermazione più importante di questa ermeneutica rabbinica sono i «tredici metodi di Rabbi Yishma'el» (*Sifra'*, introd.). Il più usato di questi metodi, e il più tipico, era la *gezerah shavah*, cioè il processo per il quale una parola in un determinato contesto biblico veniva interpretata secondo il significato che assumeva in un altro contesto. Poiché questo tipo di interpretazione era ammesso solo per sostenere *halakhot* già normative, ciò che si otteneva era di ampliare di gran lunga la possibilità per la tradizione di determinare il senso della Scrittura (T.P., *Pes.* 6,1; 33a). Ma questi metodi ermeneutici non vennero usati solo per sostenere *halakhot* già applicate; essi condussero anche alla formulazione di nuove norme. Il più eminente fautore di questa esegesi produttiva fu il maestro del II secolo 'Aqiva' ben Yosef, anche se le sue spesso arrischiate interpretazioni sollevarono la cri-

tica dei suoi insegnanti e colleghi più conservatori (T.B., *Men.* 89a).

Nei testi tannaitici si distingue tra l'esegesi diretta della Scrittura (*derashah*) e quella indiretta. In senso puramente normativo, però, è difficile vedere una qualche differenza di autorità tra leggi sostenute da quest'ultima piuttosto che dalla prima. Entrambi i gruppi di leggi erano considerati come *halakhot* tradizionali; l'unica differenza è che il fondamento nelle Scritture delle prime era più soddisfacente.

Legge rabbinica. Nel periodo amoraico (circa 220-circa 500) emerse una più definita distinzione tra leggi considerate bibliche (*de-oraita'*) e leggi considerate rabbiniche (*de-rabbanan*). La differenza tra la legge biblica e quella rabbinica a quel tempo era che la seconda veniva considerata evidente alla ragione. Per quanto riguarda la legge biblica, nonostante i tentativi di scoprire le «ragioni dei comandamenti» (*ṭa'ame ha-miṣwot*), la volontà di Dio era considerata il loro sufficiente fondamento. «Ho costituito uno statuto; ho decretato un decreto; non vi è permesso di violare i miei decreti» (*Numeri Rab.* 19,1). Questa frase era usata per confutare qualsiasi idea che solo quelle leggi le cui ragioni risultavano evidenti godessero di autorità. In effetti, certe leggi bibliche risultavano evidentemente incomprensibili sul piano razionale, ma la loro autorità veniva ciò nonostante affermata, perché «mio padre nei cieli ha decretato questo per me» (*Sifra'*, Shemini, ed. Weiss, 93b).

La legge rabbinica, sebbene talvolta venisse invocata a sua giustificazione l'esegesi indiretta della Scrittura (*asmakhta'*), era allora comunemente giustificata come il compimento di qualche necessità religiosa o sociale (T.B., *Ber.* 23b). Questo concetto si sviluppò talmente che si pretese che ci fossero solo tre leggi rabbiniche per le quali non era possibile individuare subito una ragione (T.B., *Giṭ.* 14a). Inoltre, la linea di demarcazione tra l'esegesi diretta e quella indiretta divenne sempre più vaga (T.B., *Pes.* 39b). Infine Rava', un maestro babilonese del IV secolo che divenne il più importante avvocato del diritto razionale, mise in evidenza che i rabbini in effetti avevano addirittura più potere legislativo della stessa Scrittura (T.B., *Mak.* 22b). Tuttavia, sebbene in teoria la punizione per la violazione della legge rabbinica potesse essere anche più severa di quella per la violazione della legge biblica (*San.* 11,3), nella realtà era quasi sempre più clemente (*Naz.* 4,3). In casi dubbi, se riguardavano questioni di legge biblica, il beneficio del dubbio favoriva la legge, mentre in questioni di legge rabbinica favoriva l'accusato (T.B., *Beṣ.* 3b)

La questione dell'estensione della legge biblica in confronto a quella rabbinica fu profondamente dibattuta tra i giuristi ebrei medievali. Maimonide, seguendo l'opinione talmudica secondo la quale la legge biblica si limitava ai 613 comandamenti del Pentateuco (T.B.. *Mak.* 23b), considerava ogni altra legge, tradizionale oppure formulata per mezzo dell'esegesi o della legislazione rabbiniche, come se fosse una legge rabbinica (*Sefer ha-miṣwot*, introd., sez. 2), Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman, circa 1194-1270), d'altra parte, riteneva che qualunque cosa definita dai rabbini come legge biblica, specialmente quelle leggi derivate con procedimenti ermeneutici nella letteratura rabbinica, meritasse la qualifica di legge biblica. Solo le leggi specificamente definite dai rabbini come rabbiniche dovevano essere considerate tali. Questa differenza di opinione a proposito del carattere proprio della *halakhah* è di tipo filosofico. La preoccupazione principale di Maimonide sembra che sia stata il processo legislativo, cioè la capacità delle autorità debitamente riconosciute di promulgare nuove leggi e di abrogare quelle vecchie. Nel caso di Nahmanide, la questione fondamentale pare che fosse la ripresa del processo esegetico rabbinico in generale. Questa differenza si vede considerando che il contributo halakico principale di Maimonide fu quello di un codificatore fortemente innovativo, mentre Nahmanide contribuì in quanto esegeta. I differenti approcci si possono individuare nel Talmud e attraverso la storia della *halakhah*, precisamente nell'approccio apodittico (T.B., *Nid.* 73a) confrontato con quello espositivo (T.B., *B.M.* 33a)

La legislazione rabbinica era considerata prerogativa limitata al grande tribunale di Gerusalemme (*Sifre*. Shofṭim, ed. Finkelstein, n. 144). Con la diminuzione dei suoi poteri già prima della distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C. e il suo scioglimento definitivo in quel momento, si prese a discutere animatamente su quanto del suo potere potesse essere trasferito ai tribunali che ne presero il posto.

Talvolta il potere giuridico ebraico fu limitato a causa della mancanza di sovranità politica; tuttavia considerazioni politiche interne all'Ebraismo ebbero un'influenza anche più importante nel determinare l'estensione dell'autorità giuridica in determinate epoche e luoghi. Nonostante la distruzione del Secondo Tempio e la chiusura del grande tribunale, si ebbe un forte tentativo di trattenere in Terra di Israele la somma autorità rabbinica; l'ordinazione rabbinica generica (*semikhah*), che era considerata un'istituzione originata con Mosè stesso, era limitata ai rabbini che operavano in Palestina. Quando, nel III secolo, Rav (Abba' bar Ayyu) lasciò la Palestina per Babilonia, dove guidò la riorganizzazione della comunità ebraica, gli fu concessa un'ordinazione specifica, che lo autorizzava a giudicare solo in certe questioni legali (T.B., *San.* 5a). Ciò nonostante, con l'eccezione del giudizio riguardo alle multe stabilite

dalla Scrittura (*qenasot*; T.B., *B.Q.* 84b), col crescere della comunità babilonese e con lo sviluppo delle sue istituzioni i suoi rabbini presero a rivendicare tutte le prerogative halakiche del rabbinato palestinese (T.B., *Giṭ* 88b). In generale questo pose le basi per la struttura della successiva autorità rabbinica, nel senso che i rabbini, in qualunque luogo ed epoca, esercitarono tanta autorità halakica quanto le condizioni politiche e religiose consentivano e richiedevano loro (Tosefta, *R. ha-Sh.* 1,18). Inoltre si riconosceva che in situazioni di emergenza i rabbini avevano temporaneamente il diritto di scavalcare le leggi vigenti (*hora'at sha'ah*), anche quelle bibliche (T.B., *Yev.* 90b). Infine si riconobbe che i rabbini avevano addirittura il potere di abrogare certi aspetti della legge biblica, anche se con limiti ben determinati (*ibid.*, 89b).

Tipi di legislazione rabbinica. La legislazione rabbinica si divide generalmente in due classi: ordinanze (*gezerot*) e decreti (*taqqanot*).

Le ordinanze erano giustificate dal principio, ricondotto al periodo di Esdra (VI secolo a.C.), che si dovesse stabilire «una siepe intorno alla Torah» (*Avot* 1,1). Questa «siepe» consisteva in proibizioni che avevano lo scopo di impedire probabili trasgressioni della legge biblica. Così, per esempio, vennero messe in vigore numerose restrizioni supplementari (*shevut*) per proteggere le trentanove proibizioni bibliche del lavoro di sabato da violazioni per noncuranza, per accrescere la santità di quel giorno e per difendersi da comportamenti che i rabbini consideravano incompatibili con lo spirito della legge (*Beṣ.* 5,2). Tuttavia, per distinguere la legislazione rabbinica dalla legge biblica e per prevenire una moltiplicazione all'infinito delle restrizioni, i rabbini stabilirono che non dovessero essere promulgate leggi per proteggere le loro (T.B., *Beṣ.* 3a).

I decreti rabbinici erano giustificati dalla prescrizione biblica che ordina «non devierai da quello che ti avranno indicato» (Dt 17,11). Sebbene la frase si riferisca probabilmente alla semplice necessità di applicare la legge biblica, i rabbini videro in essa la conferma del potere loro demandato di ampliare la legge, se le circostanze lo richiedevano. Questi decreti erano di tre tipi.

1. Decreti per commemorare eventi della storia ebraica postbiblica. Per esempio, la recitazione della formula liturgica «Benedetto tu, o Signore... che ci hai comandato» per il rito dell'accensione delle luci di Ḥannukkah fu giustificata sostenendo che la legislazione rabbinica che la ordinava era a sua volta prescritta dalla Scrittura (T.B., *Shab.* 23a). Come i rabbini stessi spesso dicevano, «ascoltare le parole dei maestri è un comandamento» (T.B., *Yev.* 20a).

2. Decreti per risolvere le difficoltà che sorgevano dal sempre più ampio divario tra la legge biblica e la realtà sociale ed economica. Per esempio, la legge biblica che prescrive la cancellazione dei debiti ogni sette anni (Dt 15,1ss) si dimostrò un impedimento al prestito di denaro per coloro che ne avevano bisogno particolare in un'economia commerciale, nella quale i prestiti a lungo termine erano sempre più comuni. Per rendere accettabile la situazione, in consonanza con lo scopo generale della Torah, cioè di promuovere la giustizia e il benessere, Hillel il vecchio (I secolo d.C.) decretò l'istituzione del *prozbul*, per mezzo della quale il creditore passava il suo credito a un tribunale. Poiché era il tribunale a esigere il debito, chi aveva prestato evitava la proibizione di incassare personalmente il debito dopo l'anno sabbatico (*Giṭ.* 4,3).

3. Decreti per limitare i diritti individuali, nel caso in cui il loro esercizio fosse considerato dannoso per il bene comune. Per esempio, il maestro babilonese del III secolo 'Ula' decretò che sebbene la Scrittura permettesse il pagamento di un debito con mercanzia di varia qualità (Dt 24,11), il debitore doveva ripagare un debito almeno con merce di media qualità, in modo da non scoraggiare il prestito (T.B., *Giṭ.* 50a). Lo stesso tipo di freno a quel che veniva percepito come un esercizio antisociale di privilegi individuali fu alla base di numerose leggi decretate nelle comunità medievali (*taqqanot ha-qehillot*). La più famosa tra queste fu il bando della poliginia decretato per l'Ebraismo ashkenazita (nordeuropeo) da Gershom ben Yehudah di Mainz (circa 965-1028), sebbene la Bibbia e il Talmud entrambi la permettessero.

Procedure legali rabbiniche. La legislazione rabbinica si esplicava secondo una serie di norme procedurali. Sebbene la ragione per uno specifico decreto rabbinico non dovesse essere immediatamente resa pubblica (T.B., *'A.Z.* 35a), certamente ci doveva essere una chiara e stringente necessità religiosa o sociale affinché la legge venisse promulgata. La legislazione rabbinica era considerata generale nelle sue prospettive e non era formulata come legge casistica (T.B., *'Eruv.* 63b).

La questione di quanto un decreto rabbinico fosse considerato vincolante e di quale potere di abrogazione fossero dotati i rabbini successivi è piuttosto complicata ed è oggetto di dibattito fra gli studiosi. Così un importante passo della Mishnah afferma che «un tribunale non può abrogare [*mevaṭel*] i decreti di un altro, se non è più grande di lui in saggezza e in numero» (*'Eduy.* 1,5). Alcuni studiosi lo hanno interpretato come se fosse applicabile solo a un tribunale della stessa epoca; altri lo hanno interpretato come se riguardasse un tribunale venuto dopo. «Più grande in numero» è stato interpretato come se significasse un maggior numero di discepoli. Risulta però del tutto insolito che un tribunale più recente si considerasse

più saggio di uno più antico. I rabbini generalmente erano troppo rispettosi della tradizione per tentare di abrogarla apertamente. L'affermazione talmudica che «se le generazioni più antiche erano di angeli, noi non siamo che uomini» (T.B., *Shab.* 112b) riflette questo tipico atteggiamento. Perciò l'abrogazione di solito assumeva la forma di una più sottile reinterpretazione di decreti precedenti. Tuttavia, anche quando la ragione di un decreto non sussisteva più ancora lo si considerava vincolante, a meno che vi fosse una forte ragione per reinterpretarlo.

La questione del rifiuto di un decreto rabbinico da parte del popolo fu dibattuta nel Medioevo. Il Talmud afferma che «un decreto non deve essere fatto, a meno che la maggioranza della comunità sia capace di conformarsi ad esso» (T.B., *'A.Z.* 36a), e questo veniva interpretato come se significasse che doveva essere accettato come normativo dalla maggioranza della comunità. (Non pare, però, che sia mai esistita una procedura per un vero plebiscito). Rashi (Rabbi Shelomoh ben Yiṣḥaq, 1040-1105) limitò questo diritto alla generazione contemporanea del decreto: se essa lo avesse accettato, il decreto sarebbe rimasto vincolante e le generazioni successive non avrebbero avuto il diritto di rifiutarlo. Maimonide, da parte sua, estende il diritto di rifiuto anche alle generazioni successive: se un antico decreto rabbinico è caduto in disuso, allora un tribunale successivo può considerarlo non più vincolante (*Mishneh Torah*, Ribelli 2,7). Seguendo la stessa logica, in un altro settore normativo Maimonide opta per l'antica prassi babilonese della lettura pubblica della Torah nella sinagoga secondo un ciclo annuale, rispetto all'antica prassi palestinese di leggerla in un ciclo di tre anni, semplicemente perché l'uso babilonese era stato universalmente accettato dall'Ebraismo.

L'uso. L'uso (*minhag*) è il terzo elemento costitutivo della *halakhah*, dopo l'esegesi della Scrittura e la legge rabbinica. Fondamentalmente si ricorre ad esso in tre casi.

1. L'uso è invocato quando la legge in sé è ambigua. Se vi sono due opinioni accreditate rispetto a che cosa sia una legge, allora ci sono due modi per decidere che cosa si debba fare. Si segue l'opinione della maggioranza dei maestri (T.B., *Ḥul.* 11a), oppure si consulta la prassi del popolo e la si segue (T.P., *Pe'ah* 8,2; 20c). Nella seconda situazione l'uso non detta legge, ma distingue tra quale legge debba essere considerata normativa (*halakhah le-ma'aseh*) e quale debba essere ritenuta solo teorica (*en morin ken*, T.P., *Yev.* 12,1; 12c). L'accettazione popolare di una prassi rispetto ad un'altra è considerata un criterio valido di scelta giuridica, perché «se il popolo di Israele non fosse di profeti, sarebbe di figli di profeti» (T.P., *Pes.* 6,1; 33a). In altri termini, la prassi popolare rimanda a una catena ininterrotta di tradizione.

2. L'uso è considerato una valida forma di legge, che si aggiunge ai comandamenti della Scrittura e alla legislazione rabbinica formale. Certi usi sono considerati universalmente ebraici; per esempio, l'obiezione degli ortodossi alla prassi moderna che permette a uomini e donne di sedere insieme nelle sinagoghe non ortodosse, sebbene qualcuno abbia tentato di trovare obiezioni formali halakiche, si fonda in realtà sul fatto che fino ad allora la separazione dei sessi nella sinagoga era indubbiamente un uso ebraico universale. Già prima nel XIX secolo la stessa invocazione dell'autorità dell'uso fu utilizzata per contrastare l'introduzione dell'organo nelle sinagoghe dell'Europa occidentale, con l'aggiunta dell'argomento che una simile prassi rappresentava un «camminare sulle vie dei gentili».

Altri usi sono considerati locali e vincolanti solo per i membri delle comunità del posto. Generalmente la regola è che se uno si trova in una località diversa dalla sua residenza, non deve fare in quella sede nulla che possa dare scandalo o suscitare controversie (*Pes.* 4.1). La forza dell'autorità dell'uso locale si può vedere particolarmente nella diversità delle liturgie tra gli Ebrei anche al giorno d'oggi. Queste differenze dell'uso in gran misura rispecchiano differenze dell'ambiente locale e le condizioni sociali, politiche ed economiche all'interno delle rispettive comunità ebraiche. In nuove località, dove si trovano Ebrei provenienti da vari ambienti culturali, l'atteggiamento generale è di tentare di costituire un rito unificato, affinché non vi siano numerosi gruppi (T.B., *Yev.* 13b). Più frequentemente, però, in una nuova comunità prevalgono sugli altri i riti del gruppo dominante.

3. L'uso talvolta ha la precedenza sulla prassi ebraica consolidata, anche quando non si fonda sulla *halakhah*. Di solito il ricorso a questo potere dell'uso è stato giustificato per annullare privilegi che la *halakhah* aveva garantito in precedenza (Elon, 1978, pp. 732 ss.). Tuttavia a volte l'uso ebbe persino il potere di abrogare di fatto la legge biblica. Per esempio, la legge che certe parti dell'animale macellato dovessero essere assegnate ai discendenti dei sacerdoti della stirpe di Aronne, senza guardare all'epoca e al luogo, non fu più considerata vincolante a causa dell'uso di non rispettarla.

Fattori esterni alla halakhah. Il ruolo che fattori esterni alla *halakhah* hanno avuto nello sviluppo della *halakhah* stessa è oggetto di molte discussioni tra gli studiosi. Accanto alla questione dell'influenza della storia e della filosofia in generale, che potrebbero essere considerati atteggiamenti di pensiero estranei, vi è la questione dell'influenza del *corpus* rabbinico non legale, ma in gran parte di carattere teologico, noto col no-

me di *aggadah*. Generalmente si riteneva che non si potessero prendere decisioni legali sulla base della sola *aggadah*. Ciò nonostante si può dimostrare che fattori aggadici furono influenti nella formulazione di opinioni in campo halakico. Questo appare evidente quando si esaminano le opinioni dei vari rabbini, che erano halakisti e aggadisti nello stesso tempo.

Per esempio 'Aqiva', in una discussione sulla pena capitale, afferma che se egli fosse stato membro del Sinedrio quando la pena capitale veniva adottata, nessuno sarebbe mai stato soggetto a esecuzione (*Mak*. 1,10). Il Talmud tenta di trovare un fondamento legale per la sua opinione, dato che la pena capitale è prevista dalla Scrittura per vari delitti. La conclusione halakica (scritta molto tempo dopo l'epoca di 'Aqiva') è che egli avrebbe interpretato le leggi riguardo alle prove così rigorosamente da rendere praticamente impossibile la dimostrazione della colpevolezza nel caso di un delitto punibile con la morte (T.B., *Mak*. 7a). Tuttavia si può trovare un'affermazione aggadica, riferita in nome di 'Aqiva' stesso, secondo la quale «chi versa sangue umano diminuisce l'immagine divina» (Tosefta, *Yev*. 8,7). Poiché anche un criminale condannato non perde quell'immagine (Tosefta, *San*. 9,7), si può ben vedere che 'Aqiva' aveva obiezioni teologiche rispetto a ogni tipo di spargimento di sangue umano. Parrebbe che la sua teologia fosse la vera ragione della sua opinione halakica, anche se i successivi giuristi dovettero trovare una ragione halakica per essa, per fare in modo che l'autorità della legge non fosse ridotta a una opinione teologica, cosa che generalmente si evitava (T.P., *Hor*. 3,9; 48c).

Si può vedere una ulteriore testimonianza di questo nella relazione tra la *halakhah* e la *Qabbalah* (letteratura mistica ebraica), specialmente se la *Qabbalah* è intesa come uno sviluppo della *aggadah*. Da una parte, nonostante la crescente popolarità nel Medioevo dello *Zohar* (il più importante testo qabbalistico), vi erano halakisti che lo consideravano privo di qualunque autorità, che approvassero o meno la sua teologia. Dall'altra parte, vi erano giuristi che lo consideravano una rivelazione divina e per ciò stesso autorevole. Fu raggiunto un compromesso tra queste due opinioni con David ibn Avi Zimra' (1479-1573), il quale stabilì che quando il Talmud era diviso e non giungeva a conclusioni rispetto a una certa legge, si poteva ricorrere allo *Zohar* per decidere in favore di una delle opinioni talmudiche. Tuttavia lo *Zohar* non poteva essere invocato quando il Talmud giungeva a conclusioni proprie.

Suddivisioni della halakhah. Per fini descrittivi è d'aiuto considerare la *halakhah* divisa nelle seguenti aree: 1) legge rituale, 2) diritto di famiglia e personale, 3) diritto civile, 4) diritto penale e 5) leggi relative ai non ebrei.

Legge rituale. Sebbene comprenda leggi non più operanti che riguardano il culto del tempio e molto materiale relativo alla purità rituale, la legge rituale può essere considerata oggi come confinata a questioni di culto, sul sabato e le feste, la dieta, l'abbigliamento e il sesso. Nello *Shulḥan 'arukh* di Yosef Caro (1488-1575), che è diventato il più autorevole codice halakico, diviso in quattro parti, la legge rituale è l'argomento di tutta la prima parte, *Oraḥ ḥayyim*, e della maggior parte della seconda, *Yoreh de'ah*.

Uno dei principi più importanti che emergono nello sviluppo della *halakhah* rituale è che in caso in cui l'osservanza della legge ponga un preciso pericolo per la vita umana, la legge non deve essere osservata. Le origini di questo principio fondamentale possono essere individuate già ai tempi della rivolta maccabaica contro i sovrani seleucidi in Palestina (166-164 a.C.). Durante quella rivolta i pii rifiutarono di combattere di sabato. Questo fece sì che spesso fossero massacrati di sabato dai loro nemici, che presto si resero conto dell'esistenza di questa prescrizione. Qualcuno fece osservare (1 Mac 2,39-42) che insistendo sull'osservanza generalizzata del sabato si sarebbe arrivati allo sterminio totale del popolo ebraico. All'inizio del II secolo, in simili circostanze di oppressione, i rabbini radunatisi segretamente a Lod stabilirono che si potesse trasgredire la legge piuttosto che morire da martire. Le uniche eccezioni erano se ci si trovava a essere obbligati, pena la morte, a praticare l'idolatria apertamente, a commettere un omicidio o iniziare un atto di adulterio, di omosessualità o di bestialità (T.B., *San*. 74a). Tutto ciò era fondato sul comandamento biblico «Tu vivrai tra loro» (Lv 18,5), interpretato nel senso «tu vivrai tra loro ma non morirai a causa loro» (Sifra', *Aḥare-mot* 86b). Questo principio, in una forma o nell'altra, fu invocato in varie occasioni e condusse a corollari come «il pericolo di vita ha la precedenza su un'infrazione rituale» (T.B., *Ḥul*. 10a).

Diritto di famiglia e personale. La legge sul diritto di famiglia e personale è l'argomento della terza parte dello *Shulḥan 'arukh*, *Even ha-'ezer*, e di alcune sezioni di *Yoreh de'ah*, la seconda parte. In questo settore della *halakhah* la questione che si è rivelata la più dibattuta e la fonte di più profonde controversie, dal 1948, è quella di chi sia ebreo.

L'identità ebraica. Secondo la legge biblica parrebbe che l'identità ebraica fosse trasmessa per via patrilineare, come fanno pensare affermazioni del tipo «l'intera comunità fu registrata in base ai clan della casa dei loro antenati [*le-vet avotam*, lett. «le case dei loro padri»]» (Nm 1,18; T.P., *Qid*. 64d). Inoltre, quando Rut la moabita sposò il notabile ebreo Boaz senza specifica menzione di una formale conversione, i suoi discendenti furono automaticamente considerati come parte della

stirpe paterna (Rut 4,21-22). Tuttavia, secondo il Talmud, l'identità ebraica è considerata matrilineare (T.B., *Qid.* 68b). Le origini di questa idea risalgono forse all'inizio del periodo postesilico (circa 516 a.C.), quando sulla spinta di Esdra il popolo bandì non solo le mogli non ebree ma anche «quelli nati da loro» (Esd 10,3).

Una volta nati da madre ebrea, o una volta che ci si è convertiti all'Ebraismo, questo *status* è considerato irrevocabile (T.B., *San.* 44a, *Yev.* 47b). Tuttavia la comunità può revocare vari privilegi connessi con lo *status* di ebreo agli apostati e anche ad altre persone che si sono allontanate dall'identificazione con l'Ebraismo e dall'osservanza.

Matrimonio e divorzio. La più ampia costruzione halakica è quella dedicata al matrimonio e al divorzio. Il matrimonio originariamente consisteva in due fasi. La prima, *erusin* (fidanzamento), iniziava quando l'uomo, col consenso della donna, la designava come sua moglie di fronte ad almeno due testimoni, di solito donandole un oggetto di un determinato valore (*Qid.* 1,1). La donna, però, continuava a vivere con i suoi genitori; il padre ne era ora responsabile, insieme con il marito. Dopo un certo periodo di tempo, generalmente un anno, la sposa lasciava la casa paterna e andava a vivere con lo sposo (*nissu'in*), e la coppia consumava il matrimonio. Lo *status* della donna era rafforzato in modo considerevole dal contratto nuziale (*ketubbah*), che impegnava lo sposo a pagare una somma considerevole nel caso che divorziasse o diventasse vedova (Epstein, 1927).

Per divorziare era necessario che il marito desse alla moglie un documento formale di divorzio (*geṭ*), redatto su sua richiesta da un tribunale rabbinico. Sebbene secondo la scuola di Shammai l'adulterio fosse l'unica ragione di divorzio ammessa, la *halakhah* seguì l'opinione più indulgente della scuola di Hillel, che di fatto ammetteva qualunque incompatibilità come ragione sufficiente per divorziare (*Giṭ.* 9,10). Sebbene la donna non potesse iniziare una procedura di divorzio, le era possibile, quando l'incompatibilità era evidente, richiedere che un tribunale rabbinico le concedesse di divorziare (*Ket.* 7,10). In effetti l'inadempienza dei fondamentali doveri del marito, di sostentarla e di avere regolari rapporti sessuali, obbligava la donna ad agire così (*Ket.* 5,6).

Diritto civile. Il diritto civile ebraico regola tutti i settori della vita che coinvolgano la proprietà. È l'argomento più discusso in *Ḥoshen mishpaṭ*, la quarta parte dello *Shulḥan 'arukh*.

Di tutti i settori della *halakhah*, il diritto civile si è dimostrato quello più flessibile. I fondamenti di questa adattabilità emergono probabilmente al meglio nell'espressione rabbinica «la Torah si prende cura della proprietà in Israele» (*Neg.* 12,5). In altri termini, sebbene vi fosse un notevole attaccamento a princìpi generali di giustizia, si pensava che la legge, specialmente nel settore instabile e diversificato dell'economia, dovesse rispondere alle necessità delle differenti epoche. Questa caratteristica, si può aggiungere, è tipica del diritto civile e per questo in gran parte non si possono applicare i princìpi sviluppati in esso al settore più conservatore della legge rituale (T.B., *Ber.* 19b).

Sebbene la *halakhah* abbia sviluppato i propri princìpi generali per le varie attività commerciali, il principio pratico è che «tutto va secondo la prassi [*minhag*] del posto» (*B.M.* 7,1). Perciò anche condizioni contrarie alla legge espressa nella Torah, che in tutte le altre circostanze sarebbero risultate nulle o da abolire, in questioni di denaro erano considerate valide se derivate dal libero accordo di entrambe le parti di un contratto (T.B., *Qid.* 19b), eccetto che nel caso della proibizione per un ebreo di ricevere interesse da un altro ebreo. Ma anche in quest'ultimo caso la *halakhah* sviluppò un procedimento (*hetter 'isqa'*) per mezzo del quale diventava possibile imputare interessi per prestiti commerciali, attraverso la finzione legale di qualificare il creditore come un socio del debitore in un'impresa comune (Elon, 1975, pp. 504-505). Inoltre, la flessibilità in questo settore della *halakhah* è evidente dal fatto che in controversie monetarie si incoraggiava l'arbitrio informale piuttosto del giudizio formale.

Quello della proprietà privata non era considerato un diritto assoluto dalla *halakhah*. Sebbene ci sia un elaborato sistema per comporre questioni di proprietà tra privati in campi come quello dei torti e dei contratti, il tribunale aveva il potere di dichiarare libera (*hefqer*) una proprietà privata se era in gioco il bene comune (T.B., *Yev.* 89b). Si deve però aggiungere che questo principio veniva adottato molto di rado, e pare che dal punto di vista della *halakhah* il sistema di una limitata impresa libera individuale fosse tanto la norma quanto il desiderato.

Diritto penale. Il diritto penale ebraico, esaminato anch'esso in *Ḥoshen mishpaṭ*, si occupa della pena capitale e di quelle fisiche. La pena capitale è comminata per crimini contro la persona come l'omicidio e l'adulterio, ma anche per atti rituali come la violazione pubblica del sabato. Le pene corporali (flagellazioni) sono comminate per varie infrazioni rituali (*Mak.* 3,1ss.). La maggior parte dei crimini contro la persona, però, viene trattata come materia di diritto civile piuttosto che penale. Perciò la legge biblica del taglione («occhio per occhio», Es 21,24) era interpretata dai rabbini come se prescrivesse una compensazione in denaro per la vittima, piuttosto che l'effettiva mutilazione del colpevole.

Anche dopo che il governo romano della Palestina ebbe soppresso il potere di comminare la pena di morte dei tribunali ebraici, poco prima del 70 d.C., i rabbi-

ni si divisero nettamente riguardo alla sua desiderabilità. Sebbene l'istituzione in sé, dato che era prescritta dalla Scrittura, non potesse venire esplicitamente abrogata, vari rabbini si opponevano ad essa nella pratica, se non in linea di principio (T.B., *San.* 71a). Questa tendenza ad opporsi alla pena capitale si riscontra anche nella istituzione rabbinica della *hatra'ah*, secondo la quale non si può condannare una persona alla pena capitale se non era stata prima messa in guardia dalle stesse due persone che sono state testimoni del delitto, e il criminale non ha esplicitamente dichiarato di essere stato consapevole tanto della delittuosità dell'azione che stava per fare, quanto delle modalità esatte della pena capitale per essa definita (T.B., *San.* 40b-41a). Un'istituzione come questa sembra pensata apposta per limitare nettamente la quantità delle esecuzioni. Se la *hatra'ah* fosse effettivamente praticata quando i tribunali ebraici avevano il potere di decretare la pena capitale è questione discussa da alcuni studiosi moderni. Tuttavia essa riflette una precisa tendenza nel pensiero rabbinico teorico, se non la prassi.

D'altra parte, un certo numero di eminenti e influenti halakisti condivise l'idea del maestro del II secolo Shim'on ben Gamali'el II, che la pena capitale fosse necessaria per mantenere l'ordine sociale (*Mak.* 1,10). In effetti, il Talmud è seguito da molte autorità successive quando invoca la pena capitale anche per delitti non punibili con la morte secondo le fonti legali, qualora il tribunale sia convinto che «l'ora lo richiede», in casi di forte coinvolgimento dell'opinione pubblica. Nel XIII secolo l'importante halakista Shelomoh ben Avraham Adret affermò che se si fossero seguite tutte le indicazioni tradizionali relative alla pena di morte nella *halakhah* «la società sarebbe stata distrutta». La sua affermazione, inoltre, probabilmente non fu solo teorica, dato che sappiamo che le comunità ebraiche in Spagna a quel tempo avevano il potere di eseguire condanne a morte (Elon, 1978, p. 9).

Per l'applicazione del diritto penale ebraico, e in buona misura anche di quello civile, spesso sarebbe stata necessaria quella sovranità politica di cui gli Ebrei non godevano. Perciò nel III secolo il maestro babilonese Shemu'el di Nehardea formulò il basilare principio giuridico secondo il quale «la legge del regno è la legge» (T.B., *B.B.* 54b). Le giustificazioni per un simile principio erano numerose, ma la più solida era rappresentata dal potere, riconosciuto al tribunale ebraico, di trasferire la propria competenza in campo civile e penale. Questo fece sì che, nel corso della storia, tutto il diritto penale ebraico e gran parte di quello civile rimanessero confinati nel campo della pura teoria. Perciò pare che alcuni maestri medievali giudicassero troppo radicale quel principio, perché faceva sì che si rinunciasse a una parte troppo ampia del potere giuridico ebraico. È forse ancora troppo presto per dire se e quanto il diritto ebraico penale e civile possa essere rivitalizzato nello Stato di Israele che, per ora, si è costituito come uno Stato laico non soggetto all'autorità della *halakhah*, eccetto che in limitati settori (cfr. sotto).

Leggi riguardanti i non ebrei. Quella parte della legge ebraica che riguarda i non ebrei è stata definita i «sette comandamenti dei figli di Noè» (Tosefta, *'A.Z.* 8,4). Questi comandamenti sono 1) l'obbligo di giudicare secondo statuti definiti, e le proibizioni 2) della bestemmia, 3) dell'idolatria, 4) dell'omicidio, 5) dell'adulterio, dell'omosessualità e della bestialità, 6) del furto e 7) del cibarsi del fegato tratto da un animale ancora vivo. Certi commentatori ritengono che questi sette comandamenti rappresentino sette categorie legali, piuttosto che sette norme specifiche.

Una delle questioni storicamente più importanti a proposito di questa parte della *halakhah* è se fu effettivamente applicata tra i non ebrei oppure no. Alcuni studiosi pensano che questo sia quanto mai improbabile, dato che nelle fonti rabbiniche non si trova neppure un caso concreto in cui venga pronunciata una sentenza in base a queste leggi; inoltre non pare che ci siano stati gentili liberi sottoposti alla giurisdizione ebraica nell'epoca rabbinica. In effetti, i comandamenti noachici sono presentati e discussi solo nel *Mishneh Torah* (Codice della Legge) di Maimonide, che tratta di tutti i settori della *halakhah*, anche di quelli non più operanti – se mai lo furono (Re e guerre 8,10ss.). È importante notare poi che gli schiavi non ebrei, che certamente alcuni Ebrei possedevano a quel tempo, erano soggetti a leggi che comprendevano molte più pratiche e proibizioni ebraiche delle leggi noachiche (T.B., *Ḥag.* 4a).

Tuttavia l'idea di una legge che governasse i non ebrei, che si pensava fosse stata vincolante anche per gli Ebrei prima della rivelazione al Sinai dei 613 comandamenti della Torah di Mosè, ebbe un effetto profondo sullo sviluppo dell'Ebraismo. In termini halakici le leggi noachiche erano considerate le minime norme generali sulle quali la Torah di Mosè si fondava. Perciò il Talmud in più di un passo afferma che «non vi è nulla di proibito ai non ebrei che sia permesso agli Ebrei» (T.B., *San.* 59a). In un altro luogo si dice che la legge ebraica dev'essere più rigorosa, per non apparire «una forma inferiore di santità» (T.B., *Yev.* 22a).

Per quanto riguarda le relazioni tra Ebrei e gentili, la proibizione noachica dell'idolatria divenne il criterio per determinare quale società non ebraica fosse in effetti idolatra e quale semplicemente seguisse «l'uso degli antenati» (T.B., *Ḥul.* 13b). Questa distinzione ebbe grande importanza pratica perché agli Ebrei in molti campi era proibito trattare affari con gentili che fossero

palesemente idolatri, compresa la compravendita (*'A.Z.* 1,1). Nel Medioevo la proibizione noachica dell'idolatria divenne il criterio per determinare la valutazione dell'Ebraismo, in teoria e in pratica, sul Cristianesimo e sull'Islam. Il monoteismo islamico era naturalmente molto più facile da giustificare dal punto di vista ebraico rispetto alle dottrine cristiane dell'incarnazione e della trinità. In effetti certi halakisti medievali, di solito quelli che vivevano in ambiente musulmano, consideravano il Cristianesimo una forma di idolatria, per la quale valevano tutte le proibizioni talmudiche a proposito dell'idolatria e degli idolatri. Però altri giuristi, di solito quelli che vivevano sotto governi cristiani, traendo spunto da antiche distinzioni talmudiche secondo le quali ai gentili era possibile applicare criteri meno rigorosi di quelli adottati per gli Ebrei, specialmente nel campo delle credenze religiose, giunsero a considerare il Cristianesimo una sorta di monoteismo mediato.

Nei paesi democratici alla cui vita gli Ebrei partecipano pienamente vi è stato un rinnovato interesse per questo settore della *halakhah* come strumento per determinare il «punto di vista ebraico» su vari argomenti a proposito dei quali l'opinione pubblica si divide, come l'aborto, la pena di morte e la preghiera nelle scuole pubbliche americane. Ma quanto il ricorso a queste fonti per simili dibattiti sia pertinente, senza che prima siano state riesaminate e reinterpretate sul piano storico e filosofico, è una questione di per sé dibattuta, con ampia divergenza di opinioni, tra i pensatori ebrei contemporanei.

Il ruolo attuale della halakhah. Sebbene la *halakhah* sia un sistema giuridico che regola ogni aspetto del singolo e della comunità, non c'è oggi una comunità ebraica al mondo in cui la *halakhah* sia l'unico fondamento. Questo paradosso – la presenza, cioè, di un sistema legale onnicomprensivo, obbligato nella realtà storica a condividere l'autorità con un altro sistema legislativo, se non ad essere ad esso subordinato – ha portato a varie tensioni nello Stato di Israele e nella Diaspora.

La halakhah nello Stato di Israele. Nello Stato di Israele la *halakhah*, applicata dai tribunali rabbinici, è in vigore come legge che regola tutti gli aspetti del rituale religioso ebraico pubblico e tutti i settori relativi al matrimonio e al divorzio. (Lo stesso privilegio è esteso ai rispettivi sistemi legislativi delle varie comunità religiose non ebraiche che vivono in Israele). Questo compromesso politico ha provocato tensioni in vari ambiti: molti Ebrei israeliani laici non sono d'accordo sul doversi sottomettere, per questioni di diritto personale e famigliare, all'autorità dei tribunali rabbinici, il cui fondamento religioso non accettano. Questo conflitto si è manifestato nella richiesta, da parte di molti Israeliani laici, dell'istituzione nello Stato di Israele del matrimonio civile e del divorzio, cose che la *halakhah* rifiuta come inammissibili per gli Ebrei. Ancora più grave il conflitto tra la *halakhah* e la legge israeliana sulla questione fondamentale dell'identità ebraica, cioè sul definire chi sia ebreo. Secondo la *halakhah* chiunque sia nato da madre ebrea, o si sia convertito all'Ebraismo, è ebreo. Secondo la legge israeliana «del ritorno» (*ḥoq ha-shevut*) qualunque ebreo (a meno che non sia stato condannato per un delitto in un altro Stato) ha diritto alla residenza in Israele e alla cittadinanza israeliana. Tuttavia nel 1962, con una sentenza famosa, la Corte suprema di Israele stabilì che Oswald Rufeisen, un ebreo convertito al Cristianesimo e diventato sacerdote cattolico, non avesse diritto alla cittadinanza israeliana in quanto ebreo perché nel senso comune del termine non lo era, sebbene lo fosse dal punto di vista tecnico. secondo la *halakhah*. D'altra parte nel 1968, con un'altra famosa decisione, la Corte suprema di Israele stabilì che la moglie e i figli di un ebreo israeliano, Binyamin Shalit, non dovessero essere considerati Ebrei al fine di ottenere la cittadinanza israeliana, perché non si erano convertiti all'Ebraismo, anche se essi si ritenevano Ebrei israeliani nel senso laico del termine. In questo caso, diversamente dal precedente, la Corte accettò una definizione halakica di chi sia un ebreo.

Al giorno d'oggi c'è poi un vasto dibattito, nello Stato di Israele e nella Diaspora, su che cosa significhi una conversione all'Ebraismo effettivamente valida: tutti gli halakisti ortodossi e molti di quelli conservatori, infatti non accettano le conversioni compiute sotto gli auspici del movimento della riforma, perché nella grande maggioranza dei casi i riti concreti della conversione secondo la *halakhah* – la circoncisione per i maschi e l'immersione nel bagno rituale (*miqveh*) per maschi e femmine (T.B., *Yev.* 47b) – non sono stati adempiuti. Anche le conversioni avvenute sotto gli auspici dei conservatori, sebbene questi riti siano stati compiuti, sono rifiutate da molti giuristi ortodossi, secondo i quali i rabbini conservatori mancano dell'adesione alla *halakhah* richiesta per adempiere pienamente alla funzione di giudice rabbinico. Tutto ciò testimonia delle ampie divisioni tra i settori dell'Ebraismo contemporaneo.

La halakhah nella Diaspora. Nella Diaspora, dove l'adesione alla *halakhah* è sostanzialmente una questione di scelta personale in tutti i paesi in cui l'Ebraismo può essere praticato liberamente, vi è ben poca possibilità di imporre l'autorità della comunità connaturata col sistema halakico. Questo ha fatto sì che emergessero vari gravi problemi: per esempio, il Talmud investe un tribunale rabbinico del potere di obbligare un uomo a divorziare, qualora ricorrano certi motivi oggettivi che rendono impossibile la normale vita coniugale. Quando le comunità ebraiche godevano di una relativa

autonomia interna questo poteva avvenire regolarmente. Ma oggi, a causa della perdita dell'autonomia della comunità, applicare questa regola è impossibile e molte donne ebree, sebbene siano già divorziate secondo il diritto civile e non vivano più con il precedente marito, sono ancora considerate sposate secondo la *halakhah* e non possono risposarsi a causa del rifiuto del precedente marito di adeguarsi all'ordine del tribunale rabbinico.

Questo problema, che si aggrava in società in cui la mobilità e l'anonimato sono un dato di vita quotidiana, ha portato a tre tipi diversi di approccio. Molte tra le comunità ortodosse hanno tentato di ricorrere a misure legali presso i tribunali civili, per obbligare a conformarsi alla *halakhah*. A parte lo scarso successo che questa opzione ha avuto finora, essa ha sollevato, specialmente negli Stati Uniti, il problema costituzionale dell'interferenza del governo in questioni religiose private. D'altra parte, il movimento conservatore dal 1968 ha ripreso l'antico privilegio rabbinico dell'annullamento retroattivo (T.B., *Giṭ.* 33a), nei casi in cui era impossibile ottenere un divorzio ebraico dal marito. Il movimento della riforma, non essendo vincolato dall'autorità della *halakhah*, considera il divorzio civile sufficiente per sciogliere un matrimonio ebraico. Questi tre approcci, così diversi tra loro, ad un importante problema halakico sono un'ulteriore testimonianza della crescente tendenza alla divisione nella comunità religiosa ebraica, nello Stato di Israele come nella Diaspora.

La ricostituzione del Sinedrio. L'unica possibilità di ottenere l'unanimità halakica tra il popolo ebraico sarebbe la ricostituzione del Sinedrio di Gerusalemme come assemblea legislativa e corte suprema di tutto l'Ebraismo. Questa proposta fu in effetti avanzata dal primo ministro degli affari religiosi di Israele, Yehudah Leib Maimon (1875-1962). Tuttavia, considerando che questa ricostituzione presupporrebbe in effetti proprio l'unanimità che dovrebbe promuovere, la proposta appare piuttosto utopica e prossima a quella che il Talmud eufemisticamente chiamava «*halakhah* messianica» (T.B., *Zev.* 45a).

BIBLIOGRAFIA

Considerando la grande vastità della letteratura halakica, è assai improbabile che anche una parte considerevole di essa sia mai tradotta in italiano o in una qualche altra lingua che non sia l'ebraico. Tuttavia alcune delle fonti classiche e alcune eccellenti fonti secondarie sono reperibili in traduzione italiana o inglese.

La Mishnah è stata tradotta in italiano da V. Castiglioni, *Mishnaiot*, I-III, Roma 1962-1965. La traduzione inglese della Mishnah più spesso usata ed accettata è quella di Herbert Danby (Oxford 1933). Non vi sono traduzioni italiane complete del Talmud; cfr. però M. Beilinson e D. Lattes, *Il Talmud. Scelta di massime, parabole, leggende*, Torino 1932; cfr. anche A. Cohen, *Il Talmud*, Torino 1999. Il Talmud Babilonese è stato tradotto per intero in inglese nell'edizione, in genere buona, di Soncino (London 1935-1948); cfr. E. Zolli (cur.), *Trattato delle benedizioni*, Bari 1958; Sofia Cavalletti (cur.), *Il trattato delle benedizioni*, Milano 2000. Il Talmud palestinese viene ora tradotto da Jacob Neusner col titolo *The Talmud of the Land of Israel*, Chicago 1982-; vari volumi sono già stati pubblicati. Anche la Tosefta è in via di traduzione da parte di Neusner (New York 1977-), e un certo numero di volumi sono stati pubblicati fino ad oggi. Gran parte del *Mishneh Torah* di Maimonide è stata pubblicata col titolo *The Code of Maimonides*, I-XIII, New Haven 1949-, in una traduzione costantemente eccellente.

La trattazione più vasta sulle istituzioni halakiche in inglese è M. Elon (cur.), *The Principles of Jewish Law*, Jerusalem 1975, anche se questioni più particolareggiate sono trattate nell'opera, scritta in ebraico, dello stesso M. Elon, *Ha-mishpaṭ ha-'ivri*, Jerusalem 1978 (2ª ed.). Un'altra utile opera, specialmente per quanto riguarda il diritto civile ebraico, è I.H. Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law*, I-II, New York 1965 (2ª ed.). La miglior trattazione sulla storia della *halakhah* è ancora L. Ginzberg, *Law, Codification of*, in *Jewish Encyclopedia* (New York 1905). L'articolo di L. Ginzberg *The Significance of the Halachah for Jewish History*, tradotto da A. Hertzberg in *On Jewish Law and Lore*, Philadelphia 1955, è un'affascinante ma discutibile trattazione dell'antica *halakhah* dal punto di vista socioeconomico. Un'altra importante trattazione generale è l'articolo di L. Jacobs e B. De Vries, *Halakhah*, in *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem 1971).

Il numero di buone monografie in inglese su argomenti halakici è in rapido aumento. Si possono leggere e consultare con profitto le seguenti opere, frutto di serie ricerche e ben scritte: B. Cohen, *Jewish and Roman Law. A Comparative Study*, I-II, New York 1966; L.M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract*, 1927, rist. New York 1973; D.M. Feldman, *Birth Control in Jewish Law*, New York 1968; S.B. Freehof, *The Responsa Literature*, Philadelphia 1955; A. Kirschenbaum, *Self-Incrimination in Jewish Law*, New York 1970; I. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York 1979; L. Landman, *Jewish Law in the Diaspora*, Philadelphia 1968; S. Mendelsohn, *The Criminal Jurisprudence of the Ancient Hebrews*, Baltimore 1891 (rist. New York 1991, 2002); e il mio *The Image of the Non-Jew in Judaism*, New York 1983.

Gli articoli pubblicati da B.S. Jackson (cur.), in «The Jewish Law Annual», 1-4, (Leiden 1978-1981), generalmente rappresentano un esempio della migliore scienza critica su argomenti halakici in inglese oggi. Un buon saggio del dibattito teologico corrente riguardo all'autorità e all'estensione della *halakhah* si trova negli atti di un simposio pubblicati in «Judaism», 29 (1980).

DAVID NOVAK

ḤANUKKAH («dedicazione») è la festa ebraica invernale, che cade il 25 del mese di Kislew (novembre/dicembre) e dura otto giorni. Celebra la vittoria dei Maccabei

sulle forze di Antioco, dopo una guerra di tre anni, nel II secolo a.C. Le fonti più importanti sull'origine della festa sono i libri deuterocanonici *1-2 Maccabei*. In essi si racconta (2 Mac 10,6-8) che l'altare fu riconsacrato e fu introdotta una festa di otto giorni, perché durante la guerra gli Ebrei non avevano potuto celebrare gli otto giorni della festa di Sukkot. Quindi all'inizio non si parla di Ḥanukkah come della festa delle luci: divenne tale in seguito alla leggenda talmudica (T.B., *Shab.* 21b) secondo la quale i Maccabei trovarono nel tempio solo una piccola giara di olio per accendere la *menorah* («candelabro»). La giara era sigillata con il sigillo del sommo sacerdote, ma conteneva olio sufficiente per una sola notte. Un miracolo fece sì che durasse per otto notti, perciò si stabilì che le luci rimanessero accese per le otto notti di Ḥanukkah. Dice però il Talmud (T.B., *Shab.* 21b) che i discepoli di Shammai e di Hillel, all'inizio della nostra era, dibattevano se le luci dovessero essere accese in ordine discendente (otto la prima notte, sette la seconda, e così via) o ascendente (una la prima notte, due la seconda, ecc.). Se l'affermazione è corretta storicamente, dimostra che la leggenda dell'olio era già conosciuta a quell'epoca, oppure che già allora si associava la festa di Ḥanukkah alla luce. Secondo alcuni storici l'origine della festa va ricercata nelle feste pagane della luce a metà inverno. Le preghiere di Ḥanukkah fanno riferimento solo alla vittoria, ma nella pratica è l'accensione dei lumi la sua caratteristica principale.

Da lungo tempo si usa che ciascun membro della casa accenda le luci di Ḥanukkah su di un candelabro a otto bracci, spesso chiamato *menorah* (anche se la *menorah* del tempio ha solo sette bracci), ma oggi detto anche *ḥanukkiyyah*. Le luci si accendono nella sinagoga e in casa. La prassi più antica era di usare solo olio d'oliva, e ancora oggi così usano fare i più osservanti, ma la maggioranza degli Ebrei per i lumi di Ḥanukkah usa candele. Le autorità rabbiniche hanno discusso la possibilità di usare la luce elettrica, e vi è consenso sul permetterla. Si accende una luce la prima notte, due la seconda, tre la terza e così via fino ad accenderle tutte e otto. Per evitare di accendere le candele una dall'altra se ne adopera una in più, chiamata *shammash* («servitore») per accendere le altre. Si recita una dichiarazione:

> Accendiamo queste luci per i miracoli, le liberazioni e le meraviglie che tu hai compiuto per i nostri antenati, per mezzo dei tuoi santi sacerdoti. Durante tutti gli otto giorni di Ḥanukkah queste luci sono sacre, né è permesso farne uso profano; ma dobbiamo solo guardarle, affinché possiamo rendere grazie al tuo nome per i tuoi miracoli, le tue liberazioni e le tue meraviglie.

Un popolare inno di Ḥanukkah è quello intitolato *Ma'oz ṣur* («Roccia della forza»), accompagnato da una familiare melodia che si dice abbia avuto origine da un canto conviviale tedesco.

Certi pensatori ebrei medievali hanno interpretato le luci di Ḥanukkah come se rappresentassero l'illuminazione spirituale. La festa è considerata un periodo da dedicare allo studio intenso della Torah e alle opere di carità. Quella di Ḥanukkah, perciò, è considerata una festa più «spirituale» di quella chiassosa di Purim cosicché, anche se il digiuno è proibito durante Ḥanukkah, non vi è uno speciale pasto festivo. In ciascun giorno della festa si legge la Torah; i brani scelti derivano dal racconto dei doni portati dai principi alla dedicazione del tabernacolo (Nm 7) e dall'ordine di accendere la luce della *menorah* (Nm 8,1-7). La lettura profetica del sabato di Ḥanukkah è tratta dalla visione della *menorah* di Zaccaria (Zc 2). In un'aggiunta a ciascuna delle consuete preghiere giornaliere si ringrazia Dio per aver consegnato il forte nelle mani del debole, i molti nelle mani dei pochi, l'impuro nelle mani del puro e il malvagio nelle mani dei giusti.

Oggi per Ḥanukkah si usa fare regali ai bambini: questa prassi non ha riscontro nelle fonti antiche e pare proprio che sia stata introdotta in conseguenza dell'uso dei regali natalizi in questa stagione dell'anno.

I bambini e qualche adulto giocano con una trottola (*dreidel*) sulle cui facce sono scritte lettere diverse che rappresentano una mossa: sono le iniziali ebraiche delle parole che costituiscono la frase «Un grande miracolo è avvenuto qui». Nonostante la costernazione dei rabbini più tradizionalisti, spesso a Ḥanukkah si gioca a carte.

I rabbini talmudici sottolineano la necessità di proclamare il miracolo accendendo le luci di Ḥanukkah fuori della porta di casa, ma alla fine questa pratica fu scoraggiata perché poteva essere interpretata male dai non ebrei, come se fosse un desiderio di dimostrare la riluttanza degli Ebrei a vivere tra i loro vicini gentili. La prassi meno importuna di accendere le luci vicino alla porta, ma comunque all'interno della casa, è diventata la norma. Nel moderno Stato di Israele capita di vedere enormi candelabri di Ḥanukkah su edifici pubblici e sinagoghe.

BIBLIOGRAFIA

S.M. Lehrman, *A Guide to Hanukkah and Purim*, London 1958.
O. Shaw, *The Origins of the Festival of Hanukkah*, Edinburgh 1930.

LOUIS JACOBS

HASIDISMO. [Questa voce si compone di tre articoli dedicati agli Ebrei definiti *ḥasidim* (pii o pietisti):

Panoramica generale;

Hasidismo Habad;
Hasidismo Satmar.
L'articolo introduttivo ripercorre le origini, i principali personaggi e le caratteristiche notevoli dello Hasidismo in Europa orientale dal XVIII fino al XX secolo; gli articoli complementari studiano i due principali movimenti dinastici dello Hasidismo. Per quanto concerne il movimento pietistico degli Ebrei tedeschi nel Medioevo (*ḥasidut Ashkenaz*), vedi *HASIDISMO ASHKENAZITA*].

Panoramica generale

È comunemente definito Hasidismo il movimento pietistico che si sviluppò in Europa orientale nella seconda metà del XVIII secolo e divenne una componente centrale dell'Ebraismo moderno entro la fine del secolo, ruolo che ha conservato fino ai giorni nostri. I precedenti movimenti hasidici della storia ebraica – segnatamente lo Hasidismo ashkenazita nella Germania medievale (XII-XIII secolo) e i primi *ḥasidim* del periodo tannaitico (I-II secolo d.C.) – non saranno oggetto della nostra discussione. Analizzeremo piuttosto il movimento chiamato, negli scritti degli oppositori dello Hasidismo e di alcuni storici, «Hasidismo del Besht», appellativo che si richiama al fondatore del movimento, Yisra'el ben Eli'ezer, noto come il Besht (acronimo per Ba'al Shem Ṭov, «Maestro del buon nome»).

Le radici del movimento. Lo Hasidismo non affiorò, al contrario della maggioranza dei movimenti religiosi ebraici, dalle scuole delle classi più agiate e della *élite* intellettuale. I suoi primi maestri appartenevano ad un ceto di predicatori popolari, che per abitudine viaggiavano di comunità in comunità, prediligendo di regola le più piccole e povere comunità ebraiche della Podolia e delle zone circostanti. Molti di questi predicatori si attiravano sospetti di simpatie sabbatiane, e trovavano un seguito tra i piccoli mercanti e la povera gente delle aree periferiche. Questo aspetto influenzò il successivo sviluppo del movimento hasidico. Persino dopo la sua affermazione nelle comunità ebraiche più numerose, lo Hasidismo rimase fedele ai ceti sociali che lo avevano sostenuto fin da principio, e la coscienza delle necessità religiose delle classi povere e prive di istruzione divenne un tratto fondamentale del movimento.

Ogni tentativo di interpretare lo Hasidismo come un movimento di ribellione sociale dei poveri contro i ricchi, delle masse oppresse contro l'autorità costituita, si è rivelato un fallimento. Non esistono prove che i maestri hasidici intendessero mutare la struttura sociale delle comunità ebraiche. Lo Hasidismo poneva tuttavia l'accento sulla possibilità per i ceti più umili di partecipare attivamente alla pratica religiosa ebraica, raggiungendo in questo ambito una posizione importante.

I presupposti religiosi per la nascita del movimento hasidico vanno ricercati nella crisi del Sabbatianesimo. Laddove diversi storici assumono posizioni discordanti in merito alle motivazioni principali per l'affermazione dello Hasidismo e alla valutazione delle radici sociali e culturali alla base del suo successo, pochi dubitano che il movimento sia nato in risposta alla più profonda crisi religiosa che abbia interessato l'Ebraismo dalla fine del XVII fino al XVIII secolo. Gershom Scholem ha qualificato lo Hasidismo come una neutralizzazione dell'elemento messianico nell'Ebraismo dopo la crisi sabbatiana; mentre alcuni studiosi hanno sostenuto la presenza di elementi messianici nello Hasidismo, nessuno ha mai messo in discussione il rapporto diretto tra la teologia hasidica e le sette sabbatiane che prosperarono in Europa orientale nel XVIII secolo.

I teologi ebraici del XVII e XVIII secolo, molti dei quali seguitavano a riconoscersi nel messianismo di Shabbetai Ṣevi, si videro costretti ad elaborare un sistema teologico che risolvesse il paradosso di un Messia che si era macchiato della più grave trasgressione all'Ebraismo ortodosso – la conversione di Shabbetai Ṣevi all'Islamismo nel 1666. Numerose furono le risposte teologiche, alcune delle quali invitavano i fedeli a seguire il Messia e a convertirsi all'Islam, creando così una «coalizione» tra Ebraismo e Islamismo contro il Cristianesimo; altre caldeggiavano la possibilità che la credenza in Shabbetai Ṣevi si conservasse nei confini dell'Ebraismo, a condizione che il credente manifestasse la propria dedizione per la nuova era messianica di redenzione che si era inaugurata con la comparsa di Shabbetai Ṣevi. Queste espressioni abbracciavano una vasta gamma di prospettive, spaziando dalle posizioni più anarchiche e antinomiane del movimento frankista, sviluppatosi in Polonia intorno alla metà del XVIII secolo, alla blanda celebrazione del Tish'ah be-Av (il nono giorno del mese di 'Av, anniversario della distruzione del Tempio e giorno di digiuno, che i sabbatiani avevano trasformato in una rievocazione della nascita di Shabbetai Ṣevi).

Per comprendere le origini dello Hasidismo, dobbiamo esaminare con attenzione due tra le tante espressioni della credenza ininterrotta in Shabbetai Ṣevi come il Messia: la più radicale e la più ortodossa. Il movimento radicale frankista, che propugnava la distruzione della Torah come unico modo per conservarla nel nuovo mondo messianico, era considerato segnale di una profonda crisi nella religione e nella cultura ebraica. I frankisti, prima di convertirsi al Cristianesimo, parteciparono ad una disputa religiosa (a Kamenets nel 1757 e

a Lvov nel 1759) nel corso della quale si dice abbiano rivolto una calunnia sanguinosa (l'accusa di aver ucciso per scopi rituali) ai loro confratelli Ebrei. Questo movimento aberrante, che contemplava alcune dottrine assai suggestive, incarnava l'esigenza di una nuova formulazione del modello di vita religiosa ebraica come pure di nuove risposte a questioni teologiche fondamentali, soprattutto l'interpretazione dei simboli qabbalistici contenuti nello *Zohar* (XIII secolo) e negli insegnamenti di Isaac Luria di Safed (1534-1572), tanto diffusi in ambito sabbatiano.

Il secondo aspetto della risposta sabbatiana alla conversione si concretizzava nel ritorno all'ultraortodossia o alla cripto-ortodossia, spesso accompagnate da elementi pietistici («hasidici»). Imputando la crisi dell'iniziativa sabbatiana allo scarso sostegno spirituale che il Messia aveva raccolto dai suoi seguaci, questi sabbatiani adottarono un modello di vita consacrato alla continua pratica della penitenza, all'abnegazione e alla rigida osservanza di ogni dettaglio della legge religiosa ebraica. Gruppi di questi *ḥasidim* sorsero in diverse comunità ebraiche dell'Europa orientale, veri centri della ricerca spirituale. Non tutti i membri erano sabbatiani, e gli stessi sabbatiani si distinguevano tra loro per molti aspetti. Ma l'affermazione del nuovo movimento hasidico fu possibile nel contesto dei numerosi gruppi o sette di *ḥasidim* che erano diventati un fenomeno comune nei principali centri della cultura ebraica in Europa orientale.

I rapporti dello Hasidismo con il Sabbatianesimo e il movimento frankista sono complessi. Un'antica leggenda hasidica vuole che il Besht abbia difeso l'Ebraismo dalle accuse dei frankisti nella disputa di Lvov (1759). Un'altra tradizione hasidica riporta per contro il rammarico del Besht per la conversione dei frankisti seguita a quella disputa; egli afferma che un organo può essere curato finché è parte integrante del corpo divino della Shekhinah, ma una volta che se ne sia staccato è perso per sempre. Allo stesso modo troviamo motivi di comprensione e partecipazione dell'esperienza sabbatiana uniti a un fiero rifiuto del messaggio sabbatiano. Il Besht è descritto nel tentativo di salvare l'anima di Shabbetai Ṣevi dall'inferno, dove egli lo aveva visto disteso su una tavola insieme con Gesù Cristo; Shabbetai Ṣevi cercò allora di spingere giù il Besht, che soltanto a prezzo di gravi sforzi riuscì a liberarsi. Si può dire che, nonostante gli *ḥasidim* condannassero senza appello il Sabbatianesimo, l'idea che i sabbatiani potessero e dovessero essere salvati si manteneva viva nei circoli hasidici. I membri della setta hasidica di Bratslav erano convinti che il loro leader, Naḥman di Bratslav, fosse destinato a guarire la ferita religiosa inferta dal movimento sabbatiano.

Storia. La storia del movimento hasidico può essere distinta in quattro principali periodi, ciascuno dei quali rappresenta un passo importante nella sua evoluzione:

1. *La cerchia del Besht (1740-1760 circa).* A quanto sembra, il Besht ebbe contatti con un gruppo di predicatori itineranti (quale del resto era il Besht stesso), che nelle loro omelie predicavano una nuova forma di culto e presentavano una nuova concezione quanto al ruolo dell'eletto nella religione ebraica. Essi erano qabbalisti, osservavano i principali simboli mistici della scuola luriana eppure ponevano l'accento sulle conquiste dell'individuo e sulla sua capacità di assistere i confratelli per le questioni religiose. La *devequt* (comunione con Dio), testimonianza della facoltà umana di ottenere un costante contatto con Dio, era uno dei principali soggetti della loro predicazione. È possibile che accanto alla cerchia dei seguaci del Besht esistessero altri gruppi pietistici in alcuni dei più importanti centri della cultura ebraica in Europa orientale. Alcuni di questi circoli erano influenzati da idee sabbatiane: tutti erano consapevoli della crisi sabbatiana.

2. *Il primo centro hasidico a Mezhirich (1760-1772).* Dopo la morte del Besht, la guida del movimento hasidico fu assunta dal suo discepolo Dov Ber di Mezhirich (odierna Międzyrzecz, in Polonia). Egli organizzò una «corte» nella sua casa, ove molti giovani intellettuali ebrei così come la gente comune si riunivano per ascoltare i suoi sermoni. Questi furono trascritti dai suoi discepoli e in seguito pubblicati in diverse versioni. La corte di Dov Ber (chiamato il *maggid*, cioè «predicatore») è stata descritta, fra gli altri, nell'autobiografia di Salomon Maimon, che l'aveva visitata in gioventù. In questo periodo lo Hasidismo assume la forma di un movimento organizzato, guidato da un'autorità riconosciuta.

3. *I discepoli di Dov Ber (1773-1812).* È questo il periodo più importante, durante il quale lo Hasidismo divenne una componente centrale dell'Ebraismo. Alcuni dei discepoli di Dov Ber costituirono «corti» secondo l'esempio del loro maestro, e assunsero la guida di *'edot* («comunità») intorno alle quali si riunirono migliaia e in seguito decine di migliaia di adepti, che accettavano l'autorità di quel discepolo e facevano della loro comunità un sistema sociale e religioso ebraico alternativo all'egemonia del rabbinato tradizionale. Erano parte di questa categoria Elimelekh di Lizhensk (odierna Leżajsk, in Polonia), Shne'ur Zalman di Lyady (Bielorussia), Menaḥem Mendel di Vitebsk e, per certi aspetti, Naḥman di Bratslav. In questo periodo la teoria hasidica del *ṣaddiq* si sviluppò e prese ad influenzare il pensiero e il sistema sociale hasidico. Al tempo stesso gli *ḥasidim* si organizzarono in un gruppo distinto, non soltanto in

virtù dello sviluppo interno allo Hasidismo, ma anche per la crescente opposizione della scuola di Eliyyahu ben Shelomoh Zalman, il «Gaon di Vilna», che pubblicò diversi *pamphlet* contro l'ideologia e la pratica hasidica, denunziando pubblicamente i suoi aderenti come eretici e scomunicandoli, e cercò persino di ottenere l'appoggio del governo russo contro le loro autorità (soprattutto Shne'ur Zalman di Lyady, fondatore della setta Habad). Questa fiera opposizione era giustificata dal timore che gli *ḥasidim* minacciassero la tradizionale struttura sociale ebraica, che si richiamava al prestigio degli eruditi e dei talmudisti, e dalla preoccupazione che nascesse un nuovo movimento sabbatiano. Senza dubbio la crescente opposizione allo Hasidismo contribuì in misura significativa ad aumentare la coesione interna delle comunità hasidiche e a tracciare nette linee di demarcazione tra le zone in cui predominavano gli *ḥasidim* e le zone controllate dai loro oppositori.

In questo periodo gli *ḥasidim* cominciarono a pubblicare i testi della loro letteratura. Tra le prime opere troviamo gli scritti di Ya'aqov Yosef di Polonnoye, il più devoto discepolo del Besht; la sua corposa antologia di sermoni ci ha consegnato buona parte del materiale relativo agli insegnamenti del Besht (la prima edizione di un'opera hasidica, *Toledot Ya'aqov Yosef* di Ya'aqov Yosef, fu pubblicata a Korets nel 1780). A questi seguirono i sermoni di Dov Ber, pubblicati dai suoi discepoli, e quindi molte altre raccolte di sermoni dei suoi seguaci. In questo periodo l'unica opera pubblicata in forma di trattato etico e non come antologia di sermoni fu la *Tanya'* di Shne'ur Zalman (vedi oltre). Agli inizi del XIX secolo il movimento hasidico era guidato da autorità organizzate, produceva una ricca letteratura, animava comunità e aree di influenza ben delineate e occupava una posizione stabile nella cornice generale della vita ebraica.

4. *Lo sviluppo delle «case» o «linee di discendenza» (shoshalot) hasidiche.* In un certo senso questo processo si è protratto fino ai giorni nostri. Molti discepoli di Dov Ber ispirarono la fondazione di diverse comunità hasidiche allorché i loro discepoli si dispersero e costituirono ciascuno la propria «casa» e comunità. L'usanza di trasmettere la guida della comunità hasidica di padre in figlio, e talvolta persino al genero, divenne sempre più frequente, finché si concertò universalmente che il nuovo capo della comunità doveva appartenere alla famiglia del suo predecessore. Queste «case» portavano solitamente il nome delle città ove erano state fondate, persino dopo che il nucleo hasidico si era trasferito in un altro Stato – in Polonia, per esempio, dove Varsavia ospitava diversi centri hasidici prima della seconda guerra mondiale – o in un altro continente, negli Stati Uniti o in Israele, dove oggi troviamo molti centri.

La storia dello Hasidismo si è da allora sviluppata separatamente per ciascuna casa o scuola. Soltanto due comunità hanno conservato per tutto questo periodo il loro specifico profilo ideologico ed organizzativo, distinguendosi da ogni altro gruppo – lo Hasidismo Habad, fondato da Shne'ur Zalman di Lyady, e lo Hasidismo di Bratslav, espressione dei seguaci di Naḥman di Bratslav, pronipote del Besht. La spaccatura tra gli *ḥasidim* e i loro oppositori si è conservata fino ai giorni nostri; gli Ebrei originari dell'Europa orientale appartengono in prevalenza a famiglie di *ḥasidim* o *mitnaggedim* («oppositori»).

Diffusione del movimento. La diffusione dello Hasidismo si scontrò, dopo la morte di Dov Ber (1772), con un movimento di crescente opposizione alle dottrine hasidiche. Per un periodo di quasi cinquant'anni, gli oppositori dello Hasidismo promossero provvedimenti di scomunica all'indirizzo delle autorità hasidiche, e nei loro sforzi ottennero talora l'appoggio del regime russo, poiché asserivano che gli *ḥasidim*, in quanto eretici, minassero le fondamenta dello Stato. Le testimonianze relative a questo movimento organizzato di opposizione sono state raccolte ed analizzate da Mordecai Wilensky nelle pagine di un dettagliato studio in due volumi.

La persecuzione degli oppositori non arrestò tuttavia la diffusione del movimento, che attinse vigore e guadagnò a sé nuove comunità e proseliti tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo. I discepoli di Dov Ber e i loro seguaci fondarono le grandi «case» hasidiche. Levi Yiṣḥaq riunì un'importante comunità hasidica a Berdichev; Menaḥem Naḥum inaugurò invece la «casa» di Chernobyl, che fu mantenuta in vita da suo figlio, Mordecai Twersky, e rimase attiva per numerose generazioni. Yisra'el di Rizhyn (odierna Ruzhin, in Ucraina), un discendente di Dov Ber, fondò la «casa» di Rizhyn-Sadigora; i suoi quattro figli, che ne proseguirono l'opera, fecero di questa «casa» una delle più importanti e influenti comunità hasidiche in Russia. Mosheh Ḥayyim Efrayim di Sedlikov (oggi Sudylkow, in Polonia), un nipote del Besht, non guidò mai una comunità, ma il suo libro *Degel mahaneh Efrayim*, una raccolta di sermoni che spesso si richiamano direttamente alle dottrine del Besht, esercitò grande influenza. In Polonia e Lituania lo Hasidismo divenne una forza importante grazie agli sforzi di Shelomoh ben Me'ir di Karlin e Ḥayyim Ḥaiqel di Amdur (Indura). Comunità hasidiche sorsero a Safed e Tiberiade per opera di Menaḥem Mendel di Vitebsk e Avraham ben Aleksander Kaṣ di Kalisz, che si trasferirono in Palestina nel 1777. All'alba del XIX secolo un gruppo di grandi figure guida conferì nuovo impeto alla diffusione dello Hasidismo: nelle sue file spiccavano Ya'aqov Yiṣḥaq («il profeta di Lublino»), Ya'aqov Yiṣḥaq ben

Asher di Pshischa (odierna Przysucha, in Polonia) e Avraham Yehoshu'a Heschel di Apt, in Moldavia (oggi Opatow, in Polonia). Menaḥem Morgenstern fondò la grande «casa» di Pshischa-Kozk, e Shalom Rokeaḥ diede vita ai Belz Ḥasidim. Mosheh Teitelbaum, un discepolo di Ya'aqov Yiṣḥaq di Lublino, diede vita in Ungheria al potente e influente Hasidismo Satmar. Intorno alla metà del XIX secolo lo Hasidismo era la componente dominante in numerose comunità ebraiche dell'Europa orientale, e in generale le «case» hasidiche sopravvissero e si svilupparono fino all'Olocausto. [Per localizzare le principali corti hasidiche, vedi la cartina che accompagna l'articolo *L'Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale fino al 1500* della voce *EBRAISMO*].

Teologia ed etica. È pressoché impossibile distinguere la teologia e l'etica hasidica dalle precedenti ideologie ebraiche, poiché i maestri hasidici predicavano le loro dottrine sotto forma di sermoni, che racchiudevano tutti gli strati del pensiero ebraico precedente. Quasi tutte le principali concezioni e correnti presenti nella letteratura omiletica ebraica degli inizi del XVIII secolo compaiono anche nel pensiero hasidico, e i tentativi di individuare le idee, o quanto meno le istanze, specificamente hasidiche si rivelano di norma un fallimento, poiché esempi analoghi si possono comodamente attingere dalla letteratura omiletica precedente. Incontriamo per giunta una seconda difficoltà: ogni maestro hasidico elaborava il suo personale sistema teologico e il suo ordine di priorità, che potevano distinguere lui o il suo gruppo ma mai caratterizzare interamente le centinaia di maestri e autori della letteratura hasidica. È improponibile ricondurre le dottrine di un maestro o di un gruppo di maestri hasidici al movimento nel suo complesso. Ogni definizione è perciò necessariamente soggettiva: tracceremo dunque soltanto le linee generali della teologia hasidica, sulla scorta delle precedenti affermazioni.

Il rapporto con la Qabbalah lurianica. Lo Hasidismo attinge alla terminologia qabbalistica e trova radici profonde nella Qabbalah lurianica. In molte espressioni specifiche, lo Hasidismo sembra tuttavia preferire il più semplice simbolismo dello *Zohar* (il principale testo qabbalistico, redatto in Spagna settentrionale alla fine del XIII secolo) a quello di Ḥayyim Vital (1543-1620), il discepolo di Luria che compilò il nucleo principale degli insegnamenti lurianici.

La teologia hasidica, come molte altre scuole qabbalistiche del XVIII secolo, sminuì i più drammatici simboli mitici del misticismo lurianico, specialmente quello della *shevirat ha-kelim* («rottura dei vasi divini»), ovvero la descrizione della catastrofe nel mondo divino che, secondo Luria, è origine del male. La nozione di *ṣimṣum* (contrazione di Dio in se stesso) fu ripresa dagli *ḥasidim* (specialmente da Dov Ber), per la verità in una maniera del tutto diversa dalla concezione originale di Luria. Luria la interpretava come il drastico processo della contrazione di Dio dal mondo, che liberava lo spazio ove l'universo sarebbe stato creato dalla luce divina del Signore, e in definitiva come il primo esilio di Dio. Secondo gli *ḥasidim* questo era tuttavia un processo necessario, poiché il mondo non poteva assimilare tutta la potenza della pura luce divina. Il *ṣimṣum*, la contrazione di quella luce, doveva permettere che i giusti del mondo testé creato accogliessero con agio la luce divina. All'originale concezione lurianica di una catastrofe mitica, gli ḥasidim sostituivano un sistema teologico nel quale questo processo era il risultato della benevolenza divina nei confronti dei fedeli.

Gli *ḥasidim* ponevano inoltre in secondo piano il concetto lurianico di *tiqqun* (restaurazione), il processo per il quale la redenzione messianica è nobilitata dagli sforzi comuni del popolo ebraico nel suo complesso: ad esso preferivano il concetto di *devequt* (comunione con Dio), un processo di redenzione personale grazie al quale un individuo eleva la propria anima alla comunione con le forze divine. La descrizione delle dieci *sefirot* qabbalistiche, le dieci ipostasi divine, è più vicina nelle opere hasidiche al sistema dello *Zohar* (XIII secolo) che al più complesso sistema di Luria.

La rilevanza del Messianismo nel pensiero hasidico. Nella letteratura hasidica la conquista religiosa personale trova più ampio spazio che non le prospettive generali, nazionali e universali della vita religiosa. L'elemento salvifico, pur se ancora forte nello Hasidismo, spesso pertiene alla redenzione dell'anima di un individuo piuttosto che del popolo o dell'universo nel suo complesso. Qui lo Hasidismo si discostava in parte dalla Qabbalah lurianica, ma non tutti i maestri hasidici condividevano queste posizioni, e nondimeno diversi autori non hasidici, che attingevano materiale dallo Hasidismo o arricchivano le file dei suoi oppositori, concentravano spesso la loro attenzione sulla centralità dell'individuo nel simbolismo qabbalistico.

Il ruolo dell'elemento messianico nel pensiero hasidico è stato oggetto di discussione tra gli studiosi contemporanei. In un accurato studio del 1955, Ben Zion Dinur tentò di dimostrare che gli *ḥasidim*, sulla scorta degli insegnamenti del Besht, avevano sviluppato un sistema messianico di stampo esoterico, sotteso a gran parte della letteratura hasidica, che era il motore principale della predicazione e della diffusione dello Hasidismo. Questa lettura fu aspramente criticata da Gershom Scholem, che vedeva nello Hasidismo la neutralizzazione del profondo messianismo lurianico e sabbatiano e una nuova attenzione per la redenzione indivi-

duale attraverso il processo di comunione con Dio. Isaiah Tishby ha recentemente studiato i primi testi hasidici, scoprendo che in molti di essi l'elemento messianico è più forte di quanto Scholem suggerisce. Senza dubbio lo Hasidismo rinnegava, quanto meno in principio, gli orientamenti messianici più estremi; le opere di Dov Ber mirano a frustrare il fervore messianico. Nondimeno i maestri hasidici esprimono nelle loro opere posizioni discordanti, e alcuni di loro manifestavano una propensione messianica forse più profonda che il Maggid o persino il Besht.

Agli inizi del XIX secolo si manifestò nel mondo hasidico un rinnovato fervore messianico. Naḥman di Bratslav sviluppò un sistema messianico (vedi oltre), e numerose autorità hasidiche diedero vita ad iniziative di carattere messianico sulla scia dell'invasione napoleonica in Russia (1812). Nel mondo hasidico contemporaneo la setta Habad mostra più evidenti i segni di una profonda credenza nella imminente redenzione messianica, predicando una rigida osservanza dei comandamenti religiosi per nobilitare questo processo.

Gli ḥasidim e l'approccio con Dio. Nelle prime testimonianze della letteratura hasidica si distingue in ambito cultuale un rapporto diretto ed emozionale con Dio, laddove il contatto con Dio attraverso lo studio sistematico della Torah e del Talmud e la scrupolosa attenzione per i dettagli relativi alla pratica delle *miṣwot* passano in secondo piano. Ciò non significa che gli *ḥasidim* non contemplassero lo studio della Torah o trascurassero le *miṣwot*, come spesso sostenevano i loro avversari; essi privilegiavano piuttosto il contatto mistico con Dio attraverso la *devequt*, in genere frutto della preghiera ma anche delle comuni occupazioni e delle attività fisiche dell'uomo.

Nel pensiero ebraico pre-hasidico troviamo molti precedenti per questo orientamento, così come sono numerose le eccezioni tra i maestri hasidici. Sembra inoltre che gli *ḥasidim* concepissero in generale una più ampia gamma di modelli cultuali, altrettanto plausibili e meritori, che i loro detrattori, e che l'aspetto mistico della vita religiosa quotidiana sia più evidente tra gli *ḥasidim*. In virtù di questa propensione si è diffusa l'opinione che lo Hasidismo presti particolare attenzione alle istanze dei semplici credenti, degli individui privi di cultura e persino degli ignoranti – una concezione che trova le sue radici in raccolte di narrazioni molto tarde (fine del XIX e inizi del XX secolo) ed è in definitiva assai esagerata.

Il bene e il male. I maestri hasidici, più che i loro avversari, contribuirono a sviluppare una dottrina per sconfiggere il male insito nell'anima di ciascuno che si discostava sensibilmente dalla più diffusa concezione lurianica. La teologia lurianica prospettava una fonte comune per il bene e il male, entrambi emanazione della potenza divina; tuttavia Luria afferma che il male non può esistere se non a stretto contatto con il bene, da cui trae il suo sostentamento. Per vincere il male, i giusti devono separare il bene dal male, impedendo così la sopravvivenza di quest'ultimo. I pensatori sabbatiani sostenevano invece che il male poteva essere vinto nel proprio intimo correggendone le manifestazioni. Dov Ber di Mezhirich e altri maestri hasidici erano invece convinti che il male potesse e dovesse essere sconfitto assimilandolo, elevandolo e facendone nuovamente una parte del bene, poiché credevano che la statura spirituale del male «corretto» o «penitente» fosse superiore rispetto agli elementi che avevano da sempre la loro natura nel bene. Nelle prime opere hasidiche questa teoria è presentata come un insegnamento accessibile a tutti e in particolare agli Ebrei virtuosi; in seguito si è mescolata con la dottrina del *ṣaddiq*.

Il ruolo dello Hasidismo nella rinascita della spiritualità tradizionale. La componente spirituale della vita religiosa occupa una posizione centrale negli insegnamenti hasidici, secondo le tradizioni della letteratura ebraica medievale di carattere etico ed omiletico. Grande attenzione è dedicata alle corrette intenzioni qabbalistiche nelle preghiere (*kawwanot*), al pentimento spirituale, all'amore e al timore di Dio, alla giustizia sociale e all'amore per il prossimo. Laddove nella vasta letteratura hasidica emergono a questo proposito pochissimi spunti originali, il movimento rappresenta indubbiamente una ripresa di questi valori spirituali nel contesto della vita religiosa di ogni giorno. A questo proposito non esistono dunque presupposti per avallare le frequenti letture dello Hasidismo come un fenomeno originale che ha cambiato la fisionomia dell'Ebraismo tradizionale; si può tuttavia affermare che gli *ḥasidim* attinsero dalle precedenti fonti ebraiche numerose concezioni e pratiche spiritualiste, portandole alla ribalta dei loro insegnamenti e del culto ebraico in un ruolo più centrale che mai. In questo senso la loro iniziativa si può definire «revivalistica».

La dottrina del *ṣaddiq*. Benché queste concezioni contraddistinguano lo Hasidismo, esse non differenziano in realtà il movimento hasidico dai precedenti movimenti religiosi ebraici o dai movimenti religiosi contemporanei, persino da quelli dei *mitnaggedim*. Molte di queste idee emergono con grande rilievo negli scritti etici e omiletici ebraici non hasidici della fine del XVIII e degli inizi del XIX secolo. Lo Hasidismo si può tuttavia considerare un movimento a parte, distinto da tutti i movimenti precedenti o contemporanei, alla luce della sua dottrina del *ṣaddiq* («uomo giusto»), che traccia un netto confine, in teoria e in pratica, tra *ḥasidim* e non *ḥasidim*.

La dottrina del *ṣaddiq* introduceva nell'Ebraismo un nuovo concetto di autorità religiosa dotata di carisma e tendenze mistiche. Secondo questa teoria, in ogni generazione emergono delle persone giuste che possono e devono, in virtù della loro superiore propensione mistica, rimediare ai peccati e alle trasgressioni del loro prossimo meno dotato. Lo *ḥasid* (seguace) ha limitate possibilità di accostarsi a Dio e di compiere difficili doveri religiosi, in particolare riparare al male commesso non meno con il pensiero che con le azioni. L'autorità, il giusto *ṣaddiq*, la cui anima è una speciale emanazione del regno di Dio, è l'unico uomo capace di compiere questi doveri per la sua generazione e soprattutto per i suoi seguaci, i membri della comunità hasidica che egli guida. Il *ṣaddiq* è dunque un intermediario tra lo *ḥasid* e Dio, che presenta alle potenze celesti (le *sefirot* qabbalistiche) le preghiere e le conquiste religiose della sua comunità. Egli riceve il perdono per i peccati dei suoi seguaci ed è in grado di sublimare il male che è in loro, trasfigurandolo nel bene alla fonte celeste da cui sgorgano entrambi.

Il *ṣaddiq* stesso non conosce alcun male; i peccati che egli redime e sublima sono espressione della sua comunità. Secondo una descrizione di questo processo – contenuta nelle opere di Elimelekh di Lizhensk, discepolo di Dov Ber e grande teorico di questa dottrina – i peccati della comunità si manifestano al *ṣaddiq* in veste di pensieri malvagi, che egli eleva e trasforma in buoni pensieri. Questa teoria vuole che il *ṣaddiq* si dibatta costantemente tra bene e male, cielo e terra (*raṣo' wa-shov*, «andavano e venivano»; cfr. *Ezechiele* 1,14). Egli deve vivere a stretto contatto con il male cui ha il compito di rimediare, piegandosi ad un processo di «caduta» (*yeridah*) o «piccolezza» (*qaṭnut*, termine che nella teologia lurianica è riferito soltanto alle potenze divine allorché discendono dai loro domini celesti). Quando riesce a sublimare il male tramutandolo in bene, egli raggiunge la comunione con le potenze divine in uno stato di «grandezza» (*gadlut*). Questo dinamismo è l'aspetto più caratteristico nella dottrina del *ṣaddiq*, e non è difficile riconoscere le fonti da cui gli *ḥasidim*, forse inconsapevolmente, hanno attinto questa concezione.

Ancor prima della conversione di Shabbetai Ṣevi all'Islam, il suo «profeta», Natan di Gaza, gli attribuiva il ruolo messianico di intermediario tra Dio e il male terreno. Gli umori instabili di Shabbetai Ṣevi, dovuti forse a crisi maniaco-depressive, erano spiegati come una conseguenza del suo costante movimento tra le *sefirot*, sua fonte ed origine, e il regno del demonio sulla terra. Dopo la sua conversione, i teologi sabbatiani precisarono che per sconfiggere il male il Messia doveva mescolarsi ad esso e distruggerlo o sublimarlo dall'interno. Esistono stretti parallelismi tra la concezione sabbatiana di Messia e la dottrina hasidica del *ṣaddiq*, e pochi dubitano che gli *ḥasidim* abbiano creato il loro sistema sulla scorta della teologia sabbatiana.

Ciò nonostante il concetto hasidico di *ṣaddiq* non ha una base messianica solida quanto il suo precedente sabbatiano. Il *ṣaddiq* è indubbiamente una figura con tratti messianici, ma la sua influenza è limitata nel tempo e nello spazio – egli «redime» soltanto la propria comunità, e la sua opera ha fine con la sua morte. La redenzione di cui il *ṣaddiq* è artefice non ha il carattere generale, nazionale e cosmico del corrispondente sabbatiano. Egli attua piuttosto la redenzione individuale delle anime nella sua comunità – le anime dei suoi seguaci – finché rimane in vita; dopo la sua morte, il suo successore (suo figlio o un parente) continuerà la sua opera, e contemporaneamente decine di *ṣaddiqim* adempieranno alla stessa missione altrove nelle altre comunità. Si può affermare che lo Hasidismo smembrò la concezione sabbatiana di messia in minuscoli frammenti, ognuno dei quali è il *ṣaddiq* del suo tempo e del suo ambito. Piuttosto che una figura messianica artefice della redenzione storica, lo Hasidismo prospetta un processo di costante redenzione per le anime dei fedeli, un meccanismo innescato da ogni *ṣaddiq* nei limiti del suo tempo e della sua collocazione. Se valutato secondo i parametri di un movimento messianico, lo Hasidismo sbarrava la strada ad ogni impulso messianico, sostituendovi un processo quotidiano di redenzione individuale. È possibile che la violenta e compatta opposizione, con pochissime eccezioni, dello Hasidismo al moderno nazionalismo ebraico e al Sionismo debba essere letta in questa luce. Se la redenzione individuale è garantita dalla devozione per il *ṣaddiq*, viene meno l'importanza della redenzione nazionale.

La teoria del *ṣaddiq* era la componente fondamentale della teologia hasidica, cui si informavano in misura significativa l'organizzazione sociale e il modello di culto hasidico. Secondo questa dottrina, il *ṣaddiq* non soltanto offre agli *ḥasidim* la redenzione spirituale per le loro anime, ma risponde alle loro basilari necessità terrene – i mezzi di sussistenza, la guarigione dalle malattie e la garanzia di generare figli (*banay, ḥayyi, mezoni*, letteralmente «i miei figli, la mia vita, il mio cibo»). Gli *ḥasidim* devono per parte loro offrire al *ṣaddiq* un sostegno spirituale; la loro fede nel suo ruolo soprannaturale lo rende capace di portare a termine i suoi compiti spirituali. Sono inoltre obbligati a soddisfare le esigenze quotidiane del *ṣaddiq*, cosicché egli possa mantenere se stesso e la propria famiglia.

Il *ṣaddiq* divenne il centro della comunità hasidica. La sua corte era luogo di incontri diverse volte l'anno: nei suoi appartamenti trovavano spazio le lamentele e

le richieste degli *ḥasidim*; si credeva che la sua benedizione assicurasse il successo in cielo come in terra. Gli *ḥasidim* si riunivano per ascoltare le preghiere e i sermoni del *ṣaddiq*, praticavano il culto insieme a lui con valide «intenzioni» qabbalistiche (*kawwanot*) e osservavano i comandamenti religiosi, spesso con grande gioia. Il compito di sublimare il male era così sgravato dalle spalle del singolo ebreo e demandato al *ṣaddiq* quale rappresentante della comunità e intermediario tra il cielo e la terra.

Non tutti i *ṣaddiqim* accettavano questo ruolo. Diverse figure di spicco vivevano con disagio questo modello di culto, e sceglievano di abbandonare la loro comunità per chiudersi in isolamento. A dispetto di queste eccezioni, le linee generali dell'organizzazione sociale e del culto quotidiano hasidico si svilupparono sulle orme della dottrina del *ṣaddiq*.

La più importante variante di questa dottrina scaturì dallo Hasidismo di Bratslav, fondato da Naḥman di Bratslav (1772-1810), nipote della sorella del Besht. Naḥman trascorse la propria vita in contrasto con altri *ṣaddiqim*; egli rifiutava di accettare la loro autorità persino nelle loro stesse comunità. Quando morì, i suoi seguaci decisero di non nominare un successore, convinti ancora oggi che Naḥman fosse il «vero *ṣaddiq*» (*ṣaddiq ha-emet*), e che il Messia che riscatterà Israele sarà una sua reincarnazione. Lo Hasidismo di Bratslav riconduce in un certo senso la dottrina del *ṣaddiq* alle posizioni sabbatiane, prospettando una figura unica di redentore universale; la redenzione assume dunque dimensioni storiche.

Un'altra variante degna di nota è espressione dello Hasidismo Habad, fondato da Shne'ur Zalman di Lyady (1754-1813), discepolo di Dov Ber. Da questa scuola possiamo attingere le informazioni più attendibili sull'organizzazione della corte di un *ṣaddiq*. Le opere dello Hasidismo Habad sembrano al tempo stesso ridimensionare il ruolo salvifico del *ṣaddiq*, come si evince in particolare dalle opere destinate al grande pubblico (per esempio la *Tanya'* di Shne'ur Zalman). Il movimento Habad elaborò un sistema di organizzazione globale assai centralizzato, a capo del quale troviamo il *ṣaddiq*, nel quale particolare attenzione era dedicata all'insegnamento dell'etica ebraica, alla pratica delle *miṣwot* e all'osservanza dei principi fondamentali della teologia qabbalistica, mentre i più elaborati elementi messianici e salvifici della teologia erano relegati ai gruppi esoterici nati tra i seguaci del movimento. La setta Habad persegue a detta degli studiosi una forma più intellettuale di Hasidismo, ma molte altre comunità condividono questo orientamento.

La dottrina del *ṣaddiq* incoraggiò inoltre la nascita di un particolare genere di letteratura agiografica, ove il *ṣaddiq* assumeva facilmente il ruolo di principale personaggio religioso. Un *corpus* di leggende in cui il Besht era protagonista fu raccolto agli inizi del XIX secolo sotto il titolo *Shivḥe ha-Besht* (In onore del Besht), secondo il precedente esempio dello *Shivḥe ha-Ari*, dedicato a Isaac Luria. Le vicende narrate da Naḥman di Bratslav negli ultimi anni della sua vita furono pubblicate con il titolo *Sippure ha-ma'asiot le-rabbi Naḥman*; queste storie illustravano velatamente il conflitto interiore e il trasporto messianico di Naḥman. Nel mondo hasidico circolavano molte leggende relative alle loro figure guida, che furono tuttavia pubblicate soltanto negli ultimi decenni del XIX secolo, soprattutto da autori ed editori non *ḥasidim*, e in seguito da alcuni editori *ḥasidim*. Molte di queste narrazioni riprendono semplicemente antiche tradizioni popolari ebraiche nelle quali particolari *ṣaddiqim* assumono il ruolo di protagonisti. Nel corso della sua storia fino ai giorni nostri, lo Hasidismo ha scelto il sermone come strumento di espressione e genere letterario principe. Questa vasta mole di letteratura omiletica è la principale e spesso l'unica fonte della teologia e della pratica hasidica. Alcuni *ṣaddiqim*, o i loro discepoli, hanno curato raccolte di massime, e pochi altri hanno scritto trattati etici, come la *Tanya'*, ma il predominio dei testi omiletici nella letteratura hasidica originale è incontestabile.

Errate letture dello Hasidismo. In popolari opere sullo Hasidismo che attingono materiale dalla tarda agiografia hasidica e dalle raccolte di massime che i maestri hasidici avevano formulato in testi omiletici e sermoni, lo Hasidismo è spesso descritto come un movimento popolare riunito intorno a figure carismatiche che impressionano i loro fedeli con numerosi miracoli e una condotta morale esemplare, senza alcun presupposto teologico o mistico. In alcune descrizioni non esiste traccia neppure della rigida osservanza hasidica per i comandamenti dell'Ebraismo, e lo Hasidismo appare come una sorta di «Ebraismo etico» attento unicamente alla celebrazione entusiastica delle festività e all'etica sociale.

Questa immagine distorta dello Hasidismo è il prodotto di una letteratura scritta agli inizi del XX secolo in ebraico e jiddish da autori Ebrei, come Shalom Asch, Yiṣḥaq Loeb Perez e Yehudah Steinberg, che tratteggiavano lo Hasidismo in termini nostalgici dopo aver abbandonato l'Ebraismo tradizionale e abbracciato il modello di vita occidentale. Diversi studiosi e scrittori, da Martin Buber a Elie Wiesel, ne seguirono le orme, perpetuando l'immagine dello Hasidismo come una forma di Ebraismo puro e spirituale, espressione dell'amore per Israele, per Dio e per ogni essere umano. Nelle loro opere gli scrittori moderni hanno posto l'accen-

to in particolare sul comportamento sociale nelle corti hasidiche, trascurando la teologia mistica e qabbalistica e i presupposti teoretici che nello Hasidismo sono la base del culto del *ṣaddiq*.

Le ricerche di studiosi come Gershom Scholem, Joseph G. Weiss, Isaiah Tishby, Mendel Pierkaz e altri ancora hanno ricondotto nell'ultima generazione lo studio dello Hasidismo sui binari dell'analisi filologica, storica e ideologica dei testi hasidici stessi. Lo Hasidismo è l'ultimo capitolo nella storia del misticismo ebraico, in cui i simboli qabbalistici divennero l'elemento centrale di un movimento popolare di massa che originò un nuovo modello di autorità religiosa e introdusse valori mistico-religiosi nel moderno Ebraismo ortodosso.

BIBLIOGRAFIA

Diversi importanti e voluminosi studi sullo Hasidismo sono pubblicati in lingua inglese. Il classico saggio di S. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus*, I-II, Berlin 1931, è ancora oggi il migliore resoconto dei primi sviluppi dello Hasidismo. Una breve ma profonda analisi del misticismo hasidico si può trovare in *Hasidism. The Last Phase*, ultimo capitolo di G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1954 (2ª ed.), rist. New York 1961, pp. 325-50 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.); il lettore potrà consultare i capitoli precedenti di quest'opera per approfondire la terminologia e i principali simboli qabbalistici. Gli studi relativi alla concezione hasidica di comunione con Dio e di Messianismo sono contenuti nella raccolta di saggi di G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, pp. 176-250.

La dottrina hasidica che contempla un intermediario tra Dio e l'uomo è analizzata in S.H. Dresner, *The Zaddik*, London 1960, mentre in A. Green, *Tormented Master*, University/Ala. 1980, troviamo la biografia di uno degli ideatori di questa dottrina, Naḥman di Bratslav. Un'antologia dei primi testi hasidici in traduzione inglese è contenuta in J. Dan, *The Teachings of Hasidism*, New York 1983. In A. Green (cur. e trad.), *Upright Practices. The Light of the Eyes, by Menaḥem Naḥum of Chernobyl*, New York 1982, troviamo invece una selezione dalle opere di uno dei primi maestri hasidici. La più importante raccolta di leggende relative al Besht è contenuta in D. Ben-Amos e J.R. Mintz (curr. e tradd.), *In Praise of the Baal Shem Tov*, Bloomington/Ind. 1970; cfr. S.J. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*, Firenze 1994.

Molti articoli relativi a specifiche questioni della storia e del pensiero hasidico sono stati pubblicati in lingua inglese. Tra i più importanti ricordiamo quelli di J.G. Weiss, *Via Passiva in Early Hasidism*, in «Journal of Jewish Studies», 11 (1960), pp. 137-55; e *The Kavvanoth of Prayer in Early Hasidism*, in «Journal of Jewish Studies», 9 (1958), pp. 163-92. Uno studio recente sulla teoria dell'autorità hasidica è opera di A. Green, *The ẓaddiq as Axis Mundi in Later Judaism*, in «Journal of the American Academy of Religion», 45 (1977), pp. 327-47.

Molti dei saggi relativi alla storia e alla teologia dello Hasidismo sono stati scritti in ebraico. Tra le opere più importanti citiamo quelle di Rivka Schatz Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism*, Jerusalem 1968 (in ebraico con estratto in inglese) e *Maggid devaraw le-Ya'aqov*, Jerusalem 1976 (edizione critica del *corpus* di sermoni di Dov Ber). Uno studio generale delle opere dei principali maestri hasidici è presentato in S.A. Horodetzky, *He-ḥasidut weha-ḥasidim*, I-IV, Tel Aviv 1951. La cronistoria delle controversie sorte intorno al movimento hasidico, e una edizione scientifica dei testi significativi, si può trovare in M. Wilensky, *Ḥasidim we-mitnaggedim*, I-II, Jerusalem 1970. Il rapporto tra lo Hasidismo e le sue fonti nella letteratura etica e omiletica della precedente tradizione ebraica è analizzato nei dettagli in M. Piekarz, *Bi-yemei tsemiḥat he-Ḥasidut*, Jerusalem 1978. Uno studio sulla vita, sulle opere e sul pensiero di Naḥman di Bratslav si può trovare invece in J.G. Weiss, *Meḥqarim be-Ḥasidut Breslav*, Jerusalem 1970; e M. Piekarz, *Ḥasidut Breslav*, Jerusalem 1972. Una discussione dei fondamenti teologici sottesi allo Hasidismo Habad nella seconda generazione è presentata in Rachel Elior, *Torat ha-elohut ba-dor ha-sheni shel Ḥasidut Ḥabad*, Jerusalem 1982. Un dettagliato esame della letteratura narrativa hasidica è contenuto in J. Dan, *Ha-sippur he-Ḥasidi*, Jerusalem 1975.

Segue un elenco di articoli in ebraico (alcuni con sintesi in lingua inglese) relativi alla storia e al pensiero hasidico:

Rachel Elior, *The Controversy over the Leadership of the Ḥabad Movement*, in «Tarbiz», 49 (1979-1980), pp. 166-86.

E. Etkes, *Shiṭato u-fa'alo shel R. Ḥayyim mi-Volozhin Ki-teguvat ha-ḥevah ha-mitnaggdit he-Ḥasidut*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», 38/39 (1970-1971), pp. 1-45.

Z. Gries, *The Hassidic Conduct (Hanhagot) Literature from the Mid-Eighteenth Century to the 1830s*, in «Zion», 46 (1981), pp. 199-236, 278-305.

G. Scholem, *New Material on Israel Loebel and His Anti-Hassidic Polemics*, in «Zion», 20 (1955), pp. 153-62.

C. Shmeruk, *Tales about R'Adam Baal Shem in the Versions of «Shivḥei ha-Besht»*, in «Zion», 28 (1963), pp. 86-105.

I. Tishby, *The Messianic Idea and Messianic Trends in the Growth of Hassidism*, in «Zion», 32 (1967), pp. 1-45.

J.G. Weiss, *Beginnings of Hassidism*, in «Zion», 16 (1951), pp. 46-105.

J.G. Weiss, *Some Aspects of Rabbi Nahman of Bratzlav's Allegorical Self-Interpretation*, in «Tarbiz», 27 (1958), pp. 358-71.

JOSEPH DAN

Hasidismo Habad

Habad è una scuola caratteristica dello Hasidismo fondata da Shne'ur Zalman di Lyady e guidata da una dinastia di suoi discendenti, la famiglia Schneersohn. Poiché suo figlio Dov Ber (1773-1827) si stabilì nella città bielorussa di Lubavitch e vi impiantò un centro hasidico, il movimento Habad è anche conosciuto come Hasidismo di Lubavitch. L'attuale capo del movimento è Menaḥem Mendel Schneersohn (1902-1994).

settimo nella linea di successione. Dal suo quartier generale di New York, il movimento ispira una nutrita serie di iniziative religiose, culturali ed editoriali in tutto il mondo.

Come sistema teologico, il movimento Habad rappresenta l'apice del misticismo acosmico in ambito ebraico. Soltanto Dio esiste realmente; ogni altra forma, compresa l'esistenza di ogni individuo come entità separata, è puramente illusoria. La vita spirituale, assiduamente e sistematicamente alimentata in ambito Habad, deve condurre il devoto ad affermare questa verità nel suo cuore e nella sua condotta non meno che nella sua mente. Nel pensiero Habad tuttavia la conversione è innanzitutto intellettuale; laddove altre autorità hasidiche caldeggiavano una vita morale unita alle virtù della semplicità, Shne'ur Zalman e i suoi seguaci predicavano una teologia mistica assai astratta e magnificavano le virtù della contemplazione e del distacco. Il nome *Habad* (ḤaBaD), acronimo per *ḥokhmah*, *binah* e *da'at* (tre aspetti dell'attività intellettiva), è indicativo in questo senso.

Il pensiero Habad insegna che Dio è equamente presente in tutto l'universo, e che l'universo stesso non è altro che il fulgore della luce che promana dall'Eterno e Immutabile. Questo sfolgorio, talvolta identificato con la parola creatrice di Dio, assume la forma della creazione, attraverso la quale l'Ineffabile veste l'abito della molteplicità. Esso fa sì che la presenza di Dio si manifesti anche nei luoghi apparentemente più «umili», secondo una scala di valori che non ha alcun valore se non per l'esistenza del mondo materiale. L'emanazione dell'energia divina negli anditi più remoti dell'essere è un processo costante, senza il quale l'universo perderebbe persino la sua parvenza di realtà.

La vita religiosa è dunque partecipazione a questa costante emanazione divina, tramite l'adempimento materiale dei comandamenti di Dio, e un processo inverso, per il quale ogni cosa è «sublimata» e ricondotta alla sua fonte in Dio attraverso la devozione interiore e la preghiera contemplativa. Il movimento Habad è in parte una risposta alla teologia hasidica, ove si predicavano interiorità e preghiera quali unici valori religiosi, e riafferma le implicazioni cosmiche sottese alla pratica materiale dei comandamenti, pur se disgiunta da una effettiva comprensione. Nuovamente in contrasto con la prassi di altri gruppi hasidici, nei circoli Habad grande importanza è inoltre attribuita allo studio della Torah, senza dimenticare lo studio dei testi teologici Habad. Lo studio e l'attività pratica sono considerati componenti attive della vita religiosa, che devono sempre essere compensate con interiorità e contemplazione.

Agli inizi del XX secolo, il movimento Habad assunse un ruolo centrale nel mantenimento della pietà tradizionale, che stava perdendo peso nel mondo ebraico, e offrì un ritorno alla tradizione per gli Ebrei cresciuti in un ambiente ad essa estraneo. Il precedente *rebbe* di Lubavitch, Joseph Isaac Schneersohn (1880-1950), era la più autorevole figura rabbinica in Russia dopo la sovietizzazione, e lottò strenuamente per la sopravvivenza del mondo religioso ebraico in quelle regioni. Dopo il suo esilio nel 1927 e un periodo di permanenza in Lettonia e Polonia, la comunità di Lubavitch si stabilì a Brooklyn nel 1941. Dalla metà degli anni '60 molti Ebrei americani in precedenza estranei ad ogni affiliazione comunitaria sono inoltre confluiti ad impinguare le file di questo movimento, facendone il più importante gruppo hasidico sulla scena americana. In quello stesso periodo, un'apertura al progresso tecnologico, l'integrazione delle moderne tecniche di istruzione e di relazioni pubbliche, nonché una timida modernizzazione formale, sebbene attentamente circoscritte nei limiti del diritto ebraico, hanno sollevato obiezioni sul movimento Habad in alcuni circoli hasidici più tradizionalisti.

BIBLIOGRAFIA

Il pensiero Habad è chiaramente sintetizzato e presentato in L. Jacobs, *Seeker of Unity*, New York 1966, nonché nell'introduzione e nelle note alla sua traduzione di Dov Ber di Lubavitch, *Tract on Ecstasy*, London 1963. Una presentazione esemplare e assai originale è contenuta in Rachel Elior, *HaBaD as a Contemplative System*, in A. Green (cur.), *Jewish Spirituality* (World Spirituality, 14). Diversi classici del pensiero Habad sono stati tradotti in lingua inglese e pubblicati per i tipi di Kehot, la casa editrice di Lubavitch, non ultimo Shne'ur Zalman, *Tanya'*, Brooklyn 1956.

ARTHUR GREEN

Hasidismo Satmar

La scuola di pratica hasidica nota come Hasidismo Satmar sorse a Satu-Mare (Satmar), in Transilvania, nei decenni immediatamente precedenti l'Olocausto e assunse una posizione di rilievo in particolare negli anni successivi alla seconda guerra mondiale. Essa si identifica principalmente con la figura di Yo'el Teitelbaum (1888-1982), che fu rabbino a Satmar e, dopo la sua fuga dall'Ungheria nel 1944, nella sezione di Williamsburg a Brooklyn, New York.

Si può in un certo senso affermare che la scuola Satmar rappresenti il caratteristico modello hasidico sviluppatosi in Ungheria settentrionale e in Transilvania nel corso del XIX secolo. Isolato dalla terra d'origine dello Hasidismo, il mondo ebraico ungherese era con-

trollato da un colto e devoto rabbinato che si vedeva stretto in una lotta all'ultimo sangue con le forze dell'assimilazione e della riforma religiosa, forze che erano ben più solide nell'Ungheria occidentalizzata che in Polonia o in Ucraina. Lo Hasidismo servì qui da pungolo per una rinascita dell'Ortodossia, assumendo un tono aspro e talvolta fanatico che era sconosciuto al movimento hasidico in altre zone.

Dopo l'Olocausto, la corte rabbinica Satmar di Brooklyn divenne un punto di riferimento per le migliaia di devoti ebrei ungheresi scampati per caso alla guerra, soltanto perché vivevano nello Stato che per ultimo cadde nel baratro della «soluzione finale» e nelle mani dei suoi esecutori. A Brooklyn il modello di vita ebraico invalso in Ungheria prima della guerra si riaffermò virtualmente inalterato, e il rabbino di Satmar fu particolarmente noto per il generoso apporto offerto in questo senso. Egli era conosciuto anche per la sua irremovibile e sempre più aspra opposizione al Sionismo, allo Stato di Israele e a tutte le forme di Ebraismo che si discostavano dalle sue posizioni ultraortodosse. I suoi scritti, che pure rispecchiano una profonda erudizione rabbinica, hanno un carattere polemico, e ripetono spesso che l'Olocausto è stato la punizione divina per le azioni malvagie dei sionisti e degli Ebrei fautori dell'assimilazione. In questo senso il movimento Satmar rappresenta un'«ultima affermazione» di determinati orientamenti tradizionali ebraici, ma è guardato con antipatia da buona parte degli altri gruppi ebraici, compresi gli *ḥasidim*, perché troppo presuntuosamente moralista e irrealisticamente ostile al mondo moderno.

BIBLIOGRAFIA

Due studi sociologici hanno preso in esame la comunità Satmar in ambito americano: cfr. G.G. Kranzler, *Williamsburg, a Jewish Community in Transition*, New York 1961; e il più specifico S. Poll, *The Hasidic Community of Williamsburg*, New York 1969.

ARTHUR GREEN

HASIDISMO ASHKENAZITA. Alla fine del XII secolo, le comunità ebraiche di Magonza, Worms e Spira furono testimoni della nascita di un circolo pietistico ebraico, guidato da proprie autorità e caratterizzato da specifiche prospettive religiose. Per quasi cento anni i pietisti ebrei della Germania medievale (*ḥaside Ashkenaz*) costituirono una ristretta *élite* di pensatori religiosi che, insieme con i loro seguaci, svilupparono e tentarono di diffondere nuove risposte ad una varietà di problemi sociali e religiosi.

Testi pietistici furono scritti da tre membri dello stesso circolo, che pure facevano parte della famiglia Qalonymus. Riconducendo le proprie origini all'Italia settentrionale, i Qalonymus si presentavano come discendenti della famiglia che, in epoca carolingia, aveva fondato la comunità ebraica di Magonza, e dunque portatori di antiche tradizioni mistiche. Le tre principali figure di questo gruppo furono Shemu'el, figlio di Qalonymus il Vecchio di Spira, conosciuto come «il pio, il santo e il profeta» (attivo intorno alla metà del XII secolo); il suo figlio più giovane, Yehudah, noto come «il Pio» (morto nel 1217); e l'allievo e cugino di Yehudah, El'azar, figlio di Yehudah di Worms, che si definiva «l'insignificante» (morto nel 1230?).

Nei loro scritti pietistici, Shemu'el, Yehudah ed El'azar svilupparono nei dettagli i contorni di una peculiare percezione del modello ideale di vita ebraica, cui ai loro occhi ogni singolo ebreo doveva attenersi per guadagnare la salvezza nell'aldilà. Questa personale escatologia comune, o visione del modello ideale di comportamento, era associata con l'antico termine rabbinico di matrice biblica e classica *ḥasid*, che aveva designato, in epoche diverse, coloro che sono devoti o fedeli a Dio (per es. Sal 31,24; 37,28-29) o chi osserva con scrupolo i precetti religiosi dell'Ebraismo e precorre persino le azioni cui è deputato (per es. *Avot* 5,10).

I pietisti ebrei tedeschi costruirono una propria concezione di *ḥasid*, o «pio», sulla scorta del complesso di interpretazioni precedenti, introducendo nondimeno nuovi aspetti. La loro visione del mondo si richiamava al presupposto che la volontà di Dio è solo parzialmente rivelata nelle parole del Pentateuco o della Torah, affidata al profeta Mosè sul monte Sinai. La volontà divina reclama da ogni ebreo davvero credente e osservante, ovvero da ogni *ḥasid*, la ricerca di una nascosta e infinitamente ardua *torah* aggiuntiva, che Dio ha codificato nelle parole della Scrittura. Egli ha peraltro agito così per consentire ai pietisti di guadagnare una ricompensa ulteriore nell'aldilà, ricercando questa legge e ottemperando ad essa nel migliore dei modi.

Il difficile compito di scoprire la segreta volontà divina è nel pietismo parte di una concezione centrale. I pietisti sostenevano che la vita è una prova dettata da Dio, attraverso la quale la devozione a Dio del pietista è continuamente posta sotto esame in ogni azione, pensiero o sentimento. Motori della prova sono le passioni umane, come l'attrazione sessuale per una donna diversa dalla propria moglie o la sete di onore personale e ammirazione in questo mondo. Gli autori pietistici definiscono queste istanze «impulso al male» (*yeṣer ha-ra'*), termine attinto dalla teologia rabbinica classica.

Talvolta associata con il tentatore o l'accusatore (Satana) in *Giobbe* (per es. 1,6-12), la tentazione delle passioni cui i pietisti sono sottoposti rientra nel piano divino teso a ricompensare i pietisti che abbiano saputo resistervi. Come dice Shemu'el: «Non è forse un bene per l'uomo l'impulso al male? Se egli non riuscisse a resistervi, quale ricompensa guadagnerebbe per aver agito secondo virtù?» (*Sefer ha-yir'ah*, o *Libro del timore di Dio*, par. 2). La ricompensa divina si ottiene, secondo i pietisti, non soltanto ricercando con impegno nelle Scritture i comandamenti nascosti di Dio, ma anche reprimendo con fermezza l'impulso al male. Questo sforzo contempla, a sua volta, un costante esame delle motivazioni e dei sentimenti personali. Lo Hasidismo tedesco è dunque uno dei tanti sviluppi contemporanei nella spiritualizzazione dell'Ebraismo antico, & come tale apportò nuove modalità di devozione. Insieme con la filosofia religiosa di Maimonide, il misticismo teosofico (o Qabbalah) e i progressi dei commentatori talmudici in materia di studi legali, il pietismo ebraico tedesco trasfigurò definitivamente l'Ebraismo classico nell'Ebraismo tradizionale, che è sopravvissuto fino al periodo moderno.

Una conseguenza dell'istanza di opposizione a qualsivoglia passione fisica e spirituale caratteristica del modello di vita pietistico fu la propensione all'ascetismo. Immersi nella prospettiva di ottenere la massima ricompensa ultraterrena resistendo alle tentazioni terrene, questi autori raccomandano ad ogni pietista di fuggire qualunque illegittimo piacere fisico o intellettuale nel corso della propria vita. Per questo motivo un pietista non dovrebbe giocare con i propri figli o beneficiare di alcun decoro sociale. Yehudah il Pio (Yehudah ha-Ḥasid) proibisce addirittura a chiunque abbia scritto un'opera di firmare con il proprio nome l'introduzione. I suoi figli potrebbero provare orgoglio per il padre, e questo «piacere» terreno li priverebbe di una parte della loro ricompensa nell'aldilà.

Il ruolo centrale che nella dottrina pietistica assumeva questa visione della vita come eterna prova divina fu, almeno in parte, una conseguenza del tragico ricordo lasciato dai tanti martiri ebrei sacrificatisi in diverse città della Renania durante la primavera del 1096. Sulla scia della prima crociata centinaia di Ebrei, tra cui molti rappresentanti della *élite* culturale di Magonza e di Worms, furono uccisi per avere rifiutato una immediata conversione al Cristianesimo o decisero di sacrificare la propria vita in un gesto rituale di polemica socio-religiosa. Piuttosto che essere contaminati dall'«impurità» dei cristiani, che allora gli Ebrei giudicavano idolatri, molti uomini e donne tracciarono un solco che li discostasse dai loro nemici togliendosi la vita. Così facendo, essi vennero ad incarnare i sacrifici nel Tempio o gli oggetti sacri che soltanto un individuo santo, o un altro ebreo, poteva toccare. Sacrificando la propria vita insieme con i familiari, essi cercarono di scongiurare la contaminazione rituale. Le cronache ebraiche che descrivono questi avvenimenti riferiscono che lo stuolo tumultuante dei crociati non raggiunse mai Gerusalemme. Dipingendo i martiri ebrei come sacrifici nel Tempio, i cronachisti suggeriscono che gli Ebrei di Magonza avessero di fatto costruito la propria versione simbolica del Tempio di Gerusalemme e dunque affermato la loro assoluta devozione e fedeltà a Dio e all'Ebraismo attraverso il sacrificio finale della propria vita.

Negli scritti pietistici dei Qalonymus troviamo una eco della tragedia del 1096. Non soltanto la vita del pietista è una continua prova, come lo furono gli eventi di quell'anno, ma l'urgenza di reprimere l'impulso verso il male è associata alla volontà di morire martiri se necessario. Questi autori ipotizzano di fatto che i loro lettori scelgano di sacrificare la propria vita qualora i cristiani minacciassero di ucciderli per non essersi convertiti: «Se viveste in tempi di persecuzione religiosa, voi dovreste sopportare la tortura e la morte in nome del Santo, che sia benedetto... Voi certo dovreste affrontare questa [prova] che non è così severa, ma [reprime] soltanto il vostro impulso al male, che vi sprona con furia a peccare» (*Sefer ha-yir'ah*, par. 2).

La concezione secondo la quale la vita di un pietista è una prova che egli deve sostenere portò forse a constatare che le tentazioni devono essere trovate e sconfitte. Questa possibilità era presa in considerazione, pur se giudicata molto rischiosa. Il contrasto interno del pietista, che cerca di vivere al limite tra peccato e resistenza alle tentazioni, è illustrato nella principale opera sul pietismo di Yehudah ha-Ḥasid, il *Sefer ḥasidim* (Libro dei pii, o dei pietisti). In esso Yehudah espone l'ideale pietistico attraverso centinaia di *exempla*, o parabole moralistiche, relative ai pietisti ed alle comunità ebraiche nelle quali essi vivevano, circondati da cristiani ed Ebrei non pietisti. In uno dei più celebri racconti, egli narra di un pietista che giunge quasi a peccare rischiando la propria vita per testimoniare la sua devozione a Dio.

Yehudah riferisce la storia di un pietista che aveva l'abitudine di infliggersi torture, e d'estate si sdraiava a terra in mezzo alle pulci, mentre d'inverno immergeva i piedi in un contenitore d'acqua fino a farli congelare. Un amico obbiettò a quegli eccessi di autopunizione citando un classico passo biblico contro il suicidio (Gn 9,5). Il pietista replicò affermando che stava soltanto espiando i propri peccati.

Quando il pietista morì, uno dei suoi discepoli volle scoprire se il suo maestro fosse stato ricompensato o punito per aver sopportato simili travagli. In sogno il

pietista portò il discepolo in Paradiso e gli spiegò che la sua posizione era molto elevata, e che il discepolo avrebbe ottenuto un simile privilegio soltanto seguitando ad osservare un comportamento virtuoso. Questa visione convinse il discepolo che il suo maestro non era stato punito per aver eluso il precetto che vieta il suicidio (Wistinetzki [ed.], *Sefer ḥasidim*, par. 1556).

Il programma socio-religioso. Sebbene i tre Qalonymus condividessero una visione comune per ciò che riguarda una escatologia personale, erano tuttavia rilevanti le differenze tra Yehudah e Shemu'el, come pure diversi erano i punti di contrasto tra El'azar e Yehudah. Dal momento che di Shemu'el si è conservato un solo trattato, intitolato *Sefer ha-yir'ah*, risulta impossibile distinguere molte delle sue concezioni religiose; nondimeno, da un confronto tra quest'opera e il *Sefer ḥasidim* di Yehudah, quest'ultimo si rivela per molti aspetti un sostanzioso innovatore. In primo luogo egli sviluppò per il pietista un programma sociale oltre che personale. Nel processo di definizione della sua interpretazione socioreligiosa in merito alle istanze del pietismo, Yehudah poneva l'accento sugli Ebrei che non erano pietisti, e criticava le autorità comunitarie o i rabbini che tolleravano o perdonavano soprusi sociali. Egli li accusava di ignorare la giustizia e di sfruttare i poveri.

Oltre che presentare il pietismo in una dimensione sociale e personale insieme, Yehudah delinea un nuovo contesto sociale per i pietisti stessi. Mentre l'opera di Shemu'el è indirizzata ai singoli pietisti, Yehudah dà per scontato che i pietisti siano organizzati in una fratellanza distinta rispetto agli Ebrei non pietisti. Egli interpreta inoltre questa fratellanza settaria come una comunità ebraica minore i cui membri sono guidati non dagli anziani (non pietisti) della comunità, ma da loro specifiche autorità religiose, personaggi carismatici chiamati saggi (*ḥakhamim*). Il contesto sociale delineato nel *Sefer ḥasidim* di Yehudah si compone così di tre gruppi: Ebrei pietisti, Ebrei non pietisti e cristiani. Al contrario di Shemu'el, Yehudah ritiene che un ebreo possa essere ricco o povero, dotto o ignorante, influente o mediocre, ma l'unica discriminazione significativa è operata tra chi è pietista e chi invece non lo è.

Il carattere esclusivo del pietismo di Yehudah non era assoluto: un non pietista poteva diventare pietista sottoponendosi a una cerimonia iniziatica di espiazione. A questo scopo il *Sefer ḥasidim* di Yehudah comprende un manuale penitenziale studiato per i saggi, che assumono ora la funzione di confessori e dispensatori di punizioni. Questo elaborato rituale di penitenza è impiegato nella fratellanza per ammaestrare i pietisti che abbiano temporaneamente assunto cattive abitudini e per permettere ai non pietisti di «entrare», o essere iniziati al pietismo attraverso un rito di passaggio penitenziale. Un pietista (o un novizio) si accosta a un saggio, confessa i suoi peccati e riceve da lui una penitenza adeguata.

Benché le porte del pietismo fossero aperte a tutti, i pietisti apparivano in genere agli occhi degli altri Ebrei come una *élite* di presuntuosi moralisti. Non sorprende dunque che essi incontrassero nel mondo ebraico un forte antagonismo. Arrogandosi in esclusiva gli uffici di cantori nelle sinagoghe o di scribi e reclamando il diritto di ricevere l'elemosina nonché la considerazione di coniugi perfetti per sé e i propri figli, i pietisti si resero assai impopolari. Essere pietista significava dunque essere lo zimbello della comunità, oggetto di scherno e vittima di una smaccata ostilità.

In virtù della profonda considerazione che i pietisti nutrivano per se stessi, era plausibile che essi tentassero di assumere il controllo delle comunità ebraiche in cui vivevano. Negli scritti di Yehudah emergono in realtà le linee di tre strategie politiche tese a sviluppare la loro visione programmatica della perfetta società ebraica. Due di queste strategie fallirono: i pietisti non riuscirono ad assumere il controllo delle comunità per lungo tempo, né portarono a compimento il tentativo di creare una loro comune utopica, chiusa in uno splendido isolamento. Un terzo approccio è invece caratteristico dei pietisti descritti nel *Sefer ḥasidim*. Gruppi di pietisti tentarono di vivere all'interno della comunità ebraica senza però identificarvisi, sforzandosi nel contempo di conservare la propria unione senza farsi inghiottire o influenzare dalla maggioranza non pietista. Non sorprende che anche questo compromesso abbia avuto vita breve, tanto che non lasciò quasi traccia al di fuori degli scritti di Yehudah.

Anche se gli Ebrei osteggiarono il programma radicale di Yehudah, teso a creare una fratellanza settaria, essi furono comunque in grado di informarsi a un pietismo personale grazie a El'azar di Worms, che ricondusse nuovamente il pietismo sui binari dell'individualità. In netto contrasto con gli orientamenti settari e politici del *Sefer ḥasidim*, gli scritti di El'azar, come pure quelli di Shemu'el, sono indirizzati al singolo pietista o ebreo, non ai sottogruppi organizzati di pietisti e ai loro saggi. Nelle opere di El'azar non emerge neppure un indizio del fatto che egli considerasse i saggi altro che un errore. Al contrario della sezione penitenziale del *Sefer ḥasidim*, studiata per deputare ai saggi il ruolo di confessori, la parte di penitenza personale ideata da El'azar permette ai peccatori di conoscere in prima persona le penitenze adeguate semplicemente leggendo il manuale. Egli spiega persino ai suoi lettori che i suoi manuali erano necessari perché gli Ebrei avrebbero provato un imbarazzo eccessivo rivolgendosi a un altro ebreo per confessare i propri peccati.

Elaborando una formulazione personalista, non settaria del pietismo sulla scia del fallito progetto di Yehudah, teso a promuovere una rinascita religiosa sia sul piano sociale che individuale, El'azar divenne il portavoce conservatore di una forma di pietismo ebraico tedesco precedente il *Sefer ḥasidim*. Nondimeno El'azar si ingegnò per adeguare e recuperare le concezioni e i valori comuni dell'ideale pietistico. Egli conferì a questo ideale una dimensione istituzionale includendolo nel suo trattato di diritto ordinario per gli Ebrei tedeschi, intitolato *Sefer ha-roqeaḥ*. Così facendo, El'azar «normalizzò» un'espressione innovativa dell'Ebraismo assimilandola nel nucleo dei precedenti legali rabbinici. Per ironia della sorte, le penitenze che Yehudah, strenuo oppositore della *élite* rabbinica e comunitaria non pietista, aveva concepito per i nuovi membri della fratellanza pietista furono in seguito elaborate dai rabbini stessi grazie a El'azar, che le aveva incluse nel suo testo di diritto religioso. El'azar dunque trasformò e preservò i valori e molte delle consuetudini introdotte dai pietisti amalgamandoli nella sua sintesi della precedente tradizione ebraica tedesca. Questa iniziativa consentì al pietismo di assumere un ruolo critico nell'ambito della «consueta» religiosità ebraica europea nel corso dei secoli successivi.

Opere teologiche e mistiche. Poiché secondo i dettami di Yehudah gli autori non dovevano citare i propri nomi nelle opere che scrivevano, non esistono riscontri interni neppure per le sue stesse opere. Nondimeno dalle prime attribuzioni e citazioni si evince con sufficiente chiarezza che egli scrisse non soltanto la principale antologia del pensiero pietistico, il *Sefer ḥasidim*, ma anche diversi testi di tradizione esoterica. Joseph Dan ha dunque ipotizzato, con ragionevoli motivazioni, che Yehudah sia l'autore di alcune opere esoteriche non ancora pubblicate e conservate, per esempio, nella Bodleian Library di Oxford, in catalogo come Hebrew Manuscript Oppenheim 540 (Neubauer nr. 1567). In questi scritti, molti dei quali sono stati pubblicati da El'azar con il titolo *Sode razayya'* (Segreti esoterici), Yehudah affronta la questione dell'antropomorfismo secondo uno schema originale. Benché all'oscuro di buona parte della tradizione filosofica ebraica medievale, di cui allora iniziavano a circolare le prime traduzioni in ebraico dagli originali arabi, Yehudah possedeva una versione «parafrasata» del *Sefer emunot we-de'ot* (Libro delle credenze e delle opinioni), opera filosofica ebraica scritta nel X secolo da Sa'adyah Gaon. In esso Sa'adyah presuppone che Dio sia uno e che tutte le immagini concrete presenti nelle pagine della Bibbia e nella tradizione rabbinica, che sembrano in qualche modo riconducibili a Dio stesso, si riferiscano in realtà ad un aspetto creato di Dio, la gloria divina (*kavod*).

Yehudah il Pio mantiene la distinzione tra l'unicità di Dio e un *kavod*, ma afferma che il *kavod* è esso stesso una duplice emanazione di Dio e non un essere creato. In altri trattati Yehudah esamina le implicazioni di questa distinzione teologica nella prassi della vita religiosa. La questione su quale aspetto di Dio il pietista si debba concentrare quando prega assume qui particolare rilievo. Yehudah ripete che il pietista deve limitare la sua attenzione all'«aspetto» superiore e recondito della gloria divina, e non all'«aspetto» inferiore, che si è rivelato ai profeti sotto forma di immagini. Interessarsi a quest'ultimo aspetto significherebbe macchiarsi di idolatria. Yehudah scrive inoltre che i pietisti dovrebbero pregare lentamente, secondo uno stile controllato o intenzionale (*be-meshekh*), per avere il tempo di riflettere sugli articolati riferimenti a numeri e parole connaturati nelle formule della liturgia. Esistono diverse versioni di questi trattati di preghiera mistica, ma nessuna è ancora stata pubblicata. Altre sezioni del *Sode razayya'* di El'azar riguardano le manipolazioni dell'alfabeto ebraico e dei nomi divini con intendimenti mistici, quali per esempio la creazione di un essere con fattezze umane o *golem*.

Un genere che esprimeva le posizioni teologiche dei Qalonymus rigurado all'antropomorfismo si esplicò, oltre che nei testi stampati, anche nel tradizionale libro delle preghiere. I Canti dell'unicità divina (*shire yiḥud*) esaltano in Dio stesso l'assenza di attributi. Complementare a queste preghiere è il Canto della gloria divina (*shir ha-kavod*), anch'esso di carattere mistico, un'espressione profondamente evocativa degli aneliti pietistici alla visione della gloria di Dio, che affondava le proprie radici in *Esodo* 33,18ss., *Cantico dei cantici* 5, 11ss. e T.B., *Berakhot* 7a.

Tralasciando la collezione di testi esoterici, teologici e mistici riconducibili con maggiore o minore certezza a Shemu'el, Yehudah e El'azar, esistono altre opere che abbracciano tematiche e idee discordanti e sono state attribuite a sottogruppi in prevalenza anonimi. Di questi scritti ricordiamo il *Sefer ha-ḥayyim* (Libro della vita) e il *Sefer ha-navon* (Libro della distinzione). Al di fuori della cerchia dei Qalonymus e dei loro discendenti, il più interessante tra i pochi autori noti è Elḥanan (fine del XIII secolo), figlio di Yaqar, che padroneggiava la lingua latina (particolare insolito) e si richiamava a testi cristiani nei suoi trattati e commenti esoterici.

Benché alcuni degli scritti esoterici associati ai pensatori ebrei tedeschi contengano di fatto speculazioni esegetiche sulla figura di Dio, molti altri trattano l'esperienza e la pratica mistica, e trovano origine in antiche tradizioni mistiche ebraiche. È significativo che i Qalonymus abbiano conservato, studiato ed elaborato gran parte dei testi mistici palestinesi e babilonesi della

tarda antichità e dell'alto Medioevo in cui si faceva riferimento al carro del Signore (*merkavah*; cfr. Ez 1; 10) e all'ascesa verso i palazzi celesti (*hekhalot*). I loro trattati sulla manipolazione del nome di Dio con intendimenti mistici e magici, che contemplava trasformazioni dell'alfabeto ebraico, ebbero in Spagna notevole influenza sul misticismo ebraico delle epoche successive. Le loro opere mistiche ed esoteriche e il loro modello di pietismo ascetico nobilitarono dunque la tradizione mistica ebraica e, più in generale, la prassi caratteristica della religiosità tradizionale ebraica.

BIBLIOGRAFIA

La più esauriente analisi del movimento pietistico e della sua visione del mondo si trova in I.G. Marcus, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981. Precedenti studi importanti, interessanti e accurati sono Y.F. Baer, *Ha-megamah ha-datit ha-ḥevratit shel "Sefer ḥasidim"*, in «Zion», 3 (1937), pp. 1-50; e H. Soloveitchik, *Three Themes in the "Sefer ḥasidim"*, in «AJS Review», 1 (1976), pp. 311-57.

Per quanto concerne le dottrine esoteriche dei pietisti, lo studio più completo è J. Dan, *Torat ha-sod shel ḥasidut Ashkenaz*, Jerusalem 1968. In G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1954 (3ª ed.), rist. New York 1961, pp. 79-118 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.), il capitolo intitolato *Hasidism in Medieval Germany* è dedicato alle considerazioni dell'autore su questa stessa tematica. Un importante saggio sugli innovativi approcci della preghiera pietistica è J. Dan, *The Emergence of Mystical Prayer*, in J. Dan e F. Talmage (curr.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge/Mass. 1982, pp. 85-120.

IVAN G. MARCUS

HASKALAH. Vedi *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*.

HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA. Vedi vol. 5.

HILDESHEIMER, ESRIEL (1820-1899), rabbino tedesco e fondatore del Seminario rabbinico ortodosso a Berlino. Hildesheimer nacque ad Halberstadt, in Germania, e fu istruito nella prima scuola ortodossa tedesca che includesse materie laiche nel suo programma. Proseguì i suoi studi con Jacob Ettlinger e Isaac Bernays, rabbini che combinavano l'osservanza della tradizione con l'apertura al pensiero contemporaneo. Entrambi incoraggiarono l'interesse di Hildesheimer per il sapere laico e, sotto la loro influenza, egli si perfezionò presso le università di Berlino e di Halle; da quest'ultima, nel 1846, ricevette un Dottorato per uno studio sui Settanta. Hildesheimer si distinse immediatamente come strenuo oppositore dell'Ebraismo riformato e come grande sostenitore della moderna filosofia ortodossa della *torah 'im derekh ereṣ*, motto di Samson Rafael Hirsch che affermava il valore della moderna cultura occidentale e dello studio e del credo tradizionali ebraici.

La prima opportunità per Hildesheimer di realizzare le sue ambizioni di dar vita a una «ortodossia colta» giunse nel 1851, quando divenne rabbino della comunità ebraica di Eisenstadt, in Ungheria (attualmente in Austria). Qui egli istituì la prima *yeshivah* che, nel mondo moderno, aveva inserito materie profane nel suo regolare programma di studio. Questa innovazione attirò su Hildesheimer la collera di molti ortodossi tradizionalisti in Ungheria, e di conseguenza nel 1869 fu costretto a far ritorno in Germania. A Berlino divenne rabbino della comunità ortodossa separatista Adass Jisroel. Nel 1873, con l'apertura del Seminario rabbinico ortodosso, Hildesheimer realizzò il suo sogno di una scuola che avrebbe formato rabbini impegnati sia nell'ortodossia ebraica che nella *Wissenschaft des Judentums* (il moderno studio colto dell'Ebraismo). La fondazione del seminario procurò a Hildesheimer una posizione guida tra gli Ebrei ortodossi e le sue realizzazioni istituzionali lo fecero riconoscere come il principale ideatore della moderna ortodossia ebraica.

Hildesheimer stesso pubblicò numerosi lavori dotti; il più rilevante è un'edizione critica (1890) delle *Halakhot gedolot*, importante opera gaonica. Nel 1870 egli fondò inoltre un giornale in lingua tedesca, *Die jüdische Presse*, per divulgare le sue opinioni. Il giudizio sulle problematiche contemporanee emerge anche nei suoi *Gesammelte Aufsätze* (1923), una raccolta dei suoi principali saggi a carattere polemico o apologetico. Le sue norme legali ebraiche, *Teshuvot Rabbi 'Esri'el* (1969-1976), sono state pubblicate in due volumi.

BIBLIOGRAFIA

M. Eliav, *Rabbi Esriel Hildesheimer and His Influence on Hungarian Jewry* (in ebraico), in «Zion», 27 (1962), pp. 59-86. Questo studio è focalizzato sugli anni trascorsi da Hildesheimer in Ungheria e sulle tensioni che dovette sopportare come esponente di spicco della moderna ortodossia in una comunità ebraica divisa tra estremisti ortodossi ed Ebrei liberali.

M. Eliav, *Torah 'im derekh ereṣ be-Hungariyah*, in «Sinai», 51 (1962), pp. 127-42. Un superbo studio sulla *yeshivah* di Hildesheimer ad Eisenstadt e sulle politiche e prassi educative che si svilupparono in quella città

M. Eliav (cur.), *Rabbiner Esriel Hildesheimer. Briefe*, Jerusalem 1965. Si tratta di una raccolta comprendente 139 lettere scrit-

te da Hildesheimer (96 in tedesco e 43 in ebraico), curata e introdotta da Eliav. Le note di Eliav alle lettere sono chiare, concise e accurate. È un lavoro indispensabile per comprendere Hildesheimer.

D. Ellenson, *Continuity and Innovation. Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, Ph.D. diss. Columbia University 1982. Questo lavoro esamina come Hildesheimer, in qualità di guida religiosa, rispose alle sfide che l'ortodossia ebraica si trovava ad affrontare in seguito ai mutamenti sociali, culturali e politici che avevano modificato la natura della vita religiosa ebraico-tedesca nel XIX secolo.

DAVID ELLENSON

HILLEL (circa 50 a.C.-inizi del I secolo d.C.), sapiente e maestro ebreo. Per quanto diversi studiosi moderni sostengano che Hillel, noto come «il Vecchio», fosse originario di Alessandria, non vi è ragione di mettere in dubbio la tradizione talmudica secondo cui nacque a Babilonia. Fu discepolo di Shema'yah e di Avṭalyon, che precedettero Hillel e il suo collega Shammai nel ruolo di maestri principali, o «coppie» (*zugot*), a Gerusalemme. Il Talmud di Gerusalemme (Palestinese) riferisce (*Pes.* 6,1; 33a, dove Hillel è ricordato come «il Babilonese») che Hillel venne chiamato *nasi'* (patriarca, cioè capo del tribunale) come riconoscimento per aver saputo risolvere una difficile questione della legge ebraica basandosi su una tradizione che aveva udito da Shema'yah e Avṭalyon. I successivi patriarchi furono considerati discendenti di Hillel, a sua volta ritenuto discendente della casa di Davide (T.P. *Ta'an.* 4,2; 68a). La maggior parte degli studiosi non ritiene fondata l'ultima affermazione, poiché l'appartenenza alla stirpe davidica viene assegnata anche agli Asmonei, agli Erodiani, a Gesù, a Yehudah ha-Nasi' e agli esilarchi babilonesi. È probabile che Hillel vada identificato con Pollio (Pollione), il fariseo menzionato nelle *Antichità giudaiche* (15,3; 15, 370) di Giuseppe Flavio (37/8-circa 100), ma potrebbe trattarsi di un riferimento ad Avṭalyon.

La tradizione talmudica descrive Hillel come un grande capo spirituale che incarnava le qualità di umiltà, pazienza, pace, amore della Torah e sollecitudine nei confronti della società. Molti dei detti famosi attribuiti a Hillel in Mishnah *Avot* (capp. 1-2) enfatizzano questi ideali. Alcuni esempi: «Essere dei discepoli di Aronne, amando e ricercando la pace, amando la gente e avvicinandola alla Torah». «Un nome reso grande è un nome distrutto». «Se io non sono per me, chi è per me? E quando sono per me, cosa sono? E se non ora, quando?». «Non separare te stesso dalla comunità». «Non giudicare un tuo compagno fino a che non ti trovi nella sua situazione». Una tradizione popolare (T.B., *Shab.* 31a) descrive la pazienza di Hillel e la contrapposizione all'impazienza di Shammai, contrasto che spesso serve a valorizzare Hillel stesso. Si racconta che Shammai abbia respinto un pagano che pretendeva da lui: «Fa' di me un proselito a condizione che tu mi insegni tutta la Torah mentre sono su un piede solo». Quando venne avvicinato dallo stesso pagano Hillel rispose: «Non fare al tuo prossimo ciò che reputi odioso per te. Questa è l'intera Torah, il resto è commento. Va' e imparala». Questa formulazione negativa di ciò che era in definitiva riconosciuto come Regola aurea trova analogie, al pari di numerosi detti di Hillel, nella letteratura antica (per es. Tb 4,15), sicché lo scopo non è semplicemente quello di raccontare l'unicità o l'essenza dell'Ebraismo. Qui Hillel si presenta come maestro per eccellenza; in una sola espressione egli comunica che le idee cardine dell'Ebraismo sono facilmente descrivibili, ma il sentiero che conduce alla loro realizzazione può essere compreso solo attraverso studio e impegno ulteriori.

Numerose *taqqanot* (decreti) a carattere sociale vengono associate a Hillel. La più importante di queste è il *prozbul*, uno strumento legale che dava ai creditori la possibilità di reclamare i loro debiti dopo l'anno sabbatico benché la legge biblica (Dt 15,2) lo proibisse (*Shevi'it* 10,3). La legge biblica era volta a proteggere il povero in una società agricola. In tempi successivi, quando l'economia dipendeva dal libero flusso dei crediti, la gente si sarebbe astenuta dal prestito all'avvicinarsi dell'anno sabbatico per timore che il denaro dovuto non fosse recuperabile. Grazie al *prozbul*, i creditori trasferirono i loro impegni al tribunale, conservando perciò il diritto di recuperarli dopo l'anno sabbatico.

L'interesse di Hillel per la finalità del testo biblico e la sua applicazione pratica alla vita quotidiana può essere la ragione per cui gli viene attribuita (Tosefta, *San.* 7,11) la promulgazione di sette principi esegetici (*middot*), molti dei quali esistevano sicuramente in epoca precedente. Questi principi vennero portati a tredici da Yishma'e'l ben Elisha', tannaita del II secolo (*Sifra'*, introd.). In pochissimi casi Hillel (o per questo argomento, Bet Hillel, la scuola di pensiero a lui intitolata) sembra aver utilizzato questi principi (cfr. T.B., *Pes.* 66a; T.P., *Pes.* 6,1; 33a), ma la loro importanza aumentò nella tarda età tannaitica e nel periodo amoraico.

L'importanza di Hillel è stata valutata in modi diversi, ma tutti riconoscono che egli fu una figura fondamentale nel Giudaismo tra la fine del I secolo a.C. e l'inizio del I secolo d.C. Joseph Klausner, Alexander Guttmann e Judah Goldin hanno considerato questo sapiente responsabile dell'affermazione dell'importanza dell'intelletto e dell'interpretazione accanto a quella della tradizione. David Daube ha ipotizzato che Hillel abbia creato le basi per lo sviluppo della legge ebraica, riducendo le differenze tra i farisei e i sadducei mostrando come la

legge orale sia intrinseca a quella scritta. Jacob Neusner ha attribuito a Hillel la trasformazione dei farisei da movimento politico a una società di «pii settari» impegnata nella «comunione conviviale», cioè nella meticolosa osservanza delle leggi sulle decime e dei pasti quotidiani in condizione di purità rituale.

[Vedi anche *BET HILLEL E BET SHAMMAI*].

BIBLIOGRAFIA

Vita e opere. N.N. Glatzer, *Hillel, the Elder. The Emergence of Classical Judaism*, New York 1956 è un famoso resoconto che suggerisce che Hillel sia stato influenzato dai primi *ḥasidim* (pii o pietisti). Tutte le tradizioni che si riferiscono a Hillel e, per questo argomento, a Shammai, vengono valutate criticamente in J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, I-III, Leiden 1971. Le *Bibliographical Reflections* in idem, III, pp. 320-68, riportano molti dei più antichi lavori su Hillel e la descrizione del saggio che essi offrono. S. Zeitman ha scritto numerose monografie su Hillel, i cui risultati sono compendiati nel suo *The Rise and Fall of the Judean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth*, Philadelphia 1967, II, pp. 100-18.

Metodo esegetico. I principi esegetici di Hillel e i loro rapporti con la retorica ellenistica vengono discussi in D. Daube, *Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*, rist. in A. Corré, *Understanding the Talmud*, New York 1975, pp. 275-89. Si dovrebbe notare che attualmente gli studiosi tendono a considerare le somiglianze notate da Daube e da altri non necessariamente implicanti che Hillel abbia derivato i suoi principi dalle scuole ellenistiche. Degno di nota è anche J. Goldin, *Hillel the Elder*, in «Journal of Religion», 27 (1946), pp. 263-77.

STUART S. MILLER

HIRSCH, SAMSON RAPHAEL (1808-1888), rabbino tedesco e principale ideologo della neo-ortodossia ebraica in Occidente. Hirsch nacque ad Amburgo e ricevette la sua istruzione in una famiglia «dalla religiosità illuminata» di Ebrei ortodossi che non accettava l'affermazione che la cultura laica fosse incompatibile con la fede tradizionale ebraica. Proseguì gli studi con Jacob Ettlinger e Isaac Bernays, rabbini aperti alla cultura moderna. Nel 1829 studiò all'Università di Bonn e, nel 1830, divenne *landesrabbiner* di Oldenburg. Nel 1836 Hirsch scrisse *Neunzehn Briefe über Judentum* (Diciannove lettere sull'Ebraismo), che divenne un'espressione classica della filosofia della neo-ortodossia ebraica. L'anno successivo, nel 1837, scrisse *Choreb, oder Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung* (Horeb. Saggi sui doveri di Israele nella Diaspora), la sua opera principale sulla natura della rivelazione e delle leggi ebraiche. Queste opere meritarono a Hirsch la fama di campione dell'ortodossia e di risoluto oppositore della riforma.

Nel 1841 Hirsch divenne rabbino di Aurich e Osnabrück nell'Hannover (oggi Bassa Sassonia) e nel 1846 fu nominato *landesrabbiner* della Moravia. L'affermazione dell'emancipazione politica degli Ebrei, il fatto che indossasse l'abito clericale durante le celebrazioni e l'importanza che attribuiva allo studio della Bibbia (invece di concentrarsi esclusivamente sul Talmud) sembra che gli abbiano alienato il consenso degli adepti dell'ortodossia più tradizionale nella comunità morava. Comunque egli si trasferì a Francoforte, dove prestò servizio come rabbino della Orthodox Israelitische Religionsgesellschaft dal 1851 fino alla morte. Qui elaborò le idee della politica del separatismo ortodosso dalla comunità ebraica e definì il concetto della neo-ortodossia ebraica attraverso le istituzioni educative e comunitarie da lui stesso fondate.

Hirsch divenne ben presto il principale esponente ortodosso della nozione che la tradizionale fede ebraica nella divinità e nella immutabilità delle leggi scritte e tramandate oralmente avrebbe potuto essere combinata con una omologazione della cultura occidentale. Contrastò però la *Wissenschaft des Judentums*, poiché temeva che indebolisse la tradizionale nozione ebraica di rivelazione. Hirsch detestava la riforma perché questa rinnegava la legge orale e ad essa addebitò di aver riformulato l'Ebraismo per poterlo adeguare alle esigenze del tempo; in opposizione alla riforma, argomentò che la contemporaneità doveva essere considerata alla luce dell'Ebraismo.

Analogamente ai riformatori, Hirsch non condannò la cultura né l'istruzione laiche. Egli considerò la Torah come strumento di una crescente conoscenza da parte dell'umanità della vera natura dell'uomo, mentre intese l'istruzione laica come una progressiva comprensione da parte dell'uomo del volere di Dio poiché questo si rivelava sia nella natura sia nella storia. Discutendo sul rapporto tra conoscenza religiosa e laica, Hirsch scrisse che: «entrambe potevano essere messe sullo stesso piano» (*Gesammelte Schriften*, II, p. 450). Egli divulgò la sua pedagogia fissandone i principi nella massima che si trova in *Pirqe avot* (Capitoli dei Padri) 2,2: «Yafeh talmud torah 'im derekh ereṣ» («È una cosa eccellente lo studio della Torah combinato con le occupazioni terrene»). *Derekh ereṣ* letteralmente significa «occupazioni terrene», ma Hirsch interpretava queste parole attribuendo ad esse il significato di cultura moderna; questa massima divenne il motto della neo-ortodossia ebraica in Occidente.

Inoltre Hirsch aderì con entusiasmo alla causa dell'emancipazione ebraica. La giudicò come uno sviluppo positivo, perché offriva agli Ebrei più opportunità per

compiere la missione a cui Dio li aveva predestinati. Considerò il dovere del patriottismo come obbligo d'amore e ritenne che la Terra di Israele «aveva corrotto la fedeltà a Dio del popolo di Israele» (B. Drachman [trad.], *The Nineteen Letters on Judaism*, New York 1960, lettera IX, p. 62). L'unità di Israele, tanto per Hirsch quanto per i riformatori, era di natura religiosa. «La terra e il suolo», scrisse, «non sono mai state un legame di unità per Israele. Questa funzione è sempre stata svolta unicamente dal comune impegno stabilito dalla Torah» (*ibid.*, lettera XVI, p. 107). Il separatismo ebraico era giustificato facendo riferimento alla missione spirituale universale il cui compimento Dio affidò a Israele «finché... l'intera umanità non si volga a Dio e lo glorifichi come unico creatore e signore» (*ibid.*, lettera VII, p. 55).

Autore prolifico, Hirsch espose chiaramente le sue idee in molti altri saggi, articoli e libri. Tra i più famosi vi sono i suoi commenti al *siddur* e al Pentateuco. In questi lavori sostenne, con termini che richiamavano Kant, che la finalità della preghiera e della devozione è di carattere educativo, cioè consiste nel predisporre la persona, sia da un punto di vista filosofico sia psicologico, ai compiti universali etico-religiosi di questo mondo. Inoltre, in queste opere Hirsch fece ricorso alle categorie hegeliane di liceità, e spiegò le particolari leggi e statuti della religione ebraica in un modo che gli consentiva di identificarli con i concetti e i princìpi universali del pensiero razionale.

Queste caratteristiche intellettuali, il puro stile letterario tedesco che improntava i suoi scritti, il suo sostegno all'emancipazione, l'adesione agli standard estetici diffusi nella Germania del suo tempo, e la positiva inclinazione verso l'istruzione e la cultura laiche, contribuirono a conferirgli una posizione di notevole rilievo e a segnare la nascita di un nuovo tipo di capo religioso ebreo ortodosso. Fu il più importante esponente della neo-ortodossia ebraica.

BIBLIOGRAFIA

M. Breuer, *The "Torah 'Im Derekh-Eretz" of Samson Raphael Hirsch*, Jerusalem and New York 1970. Un'esauriente disamina della pedagogia di Hirsch.

S.R. Hirsch, *Judaism Eternal. Selected Essays from the Writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, I-II, Londra 1956 (trad. dal tedesco e note a cura di I. Grunfeld). Il vol. I di questo lavoro contiene un elenco completo delle pubblicazioni di Hirsch. È probabilmente la miglior introduzione a Hirsch in inglese.

R. Liberles, *Between Community and Separation. The Resurgence of Orthodoxy in Frankfort, 1838-1877*, Westport/Conn. 1985. Un'importante analisi dell'ambiente nel quale si affermò Hirsch.

N. H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform. The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Philadelphia 1976. L'analisi più completa della vita e del pensiero di Hirsch in inglese. Ha generato grandi controversie, sia a causa delle posizioni critiche di Rosenbloom nei riguardi di Hirsch, sia a causa delle accuse rivolte a Rosenbloom di aver trascurato importanti fonti nella definizione del ritratto di Hirsch.

DAVID ELLENSON

HOFFMANN, DAVID (1843-1921), rabbino tedesco, autorità legale ebraica, capo di una comunità ortodossa, studioso della Bibbia e della letteratura rabbinica. David Ṣevi Hoffmann nacque in Ungheria e studiò nelle *yeshivot* di Moses Schick e Esriel Hildesheimer. Quest'ultimo, che affermava il valore della cultura laica accanto a quello del sapere rabbinico tradizionale, esercitò una profonda influenza su Hoffmann, influenza che lo condusse a Pressburg (oggi Bratislava, nell'attuale Slovacchia), dove studiò in due rinomati istituti, la Sofer Yeshivah e l'Evangelisches Gymnasium. Nel 1865 Hoffmann intraprese gli studi universitari a Vienna e nel 1866 si trasferì in Germania, dove completò la sua istruzione universitaria a Berlino e a Tubinga; nel 1870 conseguì il dottorato per il suo *Mar Samuel, Rektor der Jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien* (Mar Samuel, Rettore dell'Accademia Giudaica a Nehardea in Babilonia). Questo lavoro fu violentemente criticato da Samson Raphael Hirsch per l'applicazione del metodo critico allo studio del Talmud, per quanto Hoffmann stesso pensasse che il ricorso a questo metodo non mettesse in discussione l'autorità divina della legge orale. Nel 1873 Hoffmann entrò a far parte della facoltà del Seminario rabbinico ortodosso a Berlino; nel 1899 ne divenne il direttore. Allo stesso tempo prestò servizio come rabbino della comunità ortodossa separatista Adass Jisroel.

Hoffmann insisteva sul fatto che una difesa del credo religioso ebraico tradizionale poteva essere combinata con l'affermazione del valore della cultura e del sapere laici contemporanei e manifestò l'impegno in questo senso attraverso centinaia di saggi e numerosi libri sia di natura dotta che apologetica. La difesa della paternità unitaria della Bibbia è contenuta nei suoi commenti al *Levitico* e al *Deuteronomio* e nel suo famoso *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese* (Le principali argomentazioni contro l'ipotesi di Graf-Wellhausen, 1904). Hoffmann difese anche gli Ebrei tedeschi contro gli attacchi degli antisemiti tedeschi in *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhaltnis der Juden zu Anderglaubigen* (Lo *Shulḥan 'arukh* e i rabbi sul rapporto tra Ebrei e gentili, 1885). Gli studi di Hoffmann sul Midrash e sul Talmud con-

tribuirono allo sviluppo della moderna dottrina ebraica in questi ambiti e la sua raccolta delle deliberazioni legali ebraiche, *Melammed le-ho'il* (1926-1932), mette in luce una notevole sensibilità nei confronti dell'ambiente tedesco e un'assoluta determinazione a preservare l'ortodossia contro il dilagare dell'Ebraismo riformato. Il suo moderno approccio all'ortodossia ebraica fornì un basilare modello per gli Ebrei in Germania e nel mondo occidentale e, grazie a ciò, Hoffmann resta una figura fondamentale per comprendere l'evoluzione dell'ortodossia ebraica nel mondo moderno.

BIBLIOGRAFIA

J.M. Brown, *Modern Challenges to Halakhah*, Chicago 1969. Uno studio sul libro di Hoffmann, *Melammed le-ho'il* considerato come risposta alle sfide che si presentavano all'ortodossia ebraica in età moderna. Inizialmente redatto come tesi rabbinica all'Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion.

L. Ginzberg, *David Hoffmann*, in *Students, Scholars, and Saints*, Philadelphia 1928, pp. 252-62. Un saggio di uno dei principali talmudisti del mondo moderno sull'importanza della vita di Hoffmann e sul significato della sua dottrina.

A. Marx, *David Hoffmann*, in *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947, pp. 185-222. Uno studio sulla vita di Hoffmann condotto dal genero, anch'egli eminente studioso di storia ebraica. Si tratta del più importante ed esauriente lavoro sulla vita di Hoffmann mai scritto in inglese; è una ricca fonte per comprendere a fondo la vita privata di Hoffmann.

DAVID ELLENSON

ḤOKHMAH. Il sostantivo femminile ebraico *ḥokhmah* (var. *ḥokhmot*, Prv 1,20; 9,1; 14,1) riflette una radice semitica comune attestata in accadico, ugaritico, fenicio, aramaico e arabo. Il termine *ḥokhmah* si traduce convenzionalmente con «sapienza», ma l'uso biblico rimanda a un campo semantico parecchio più vasto di quanto non indichi il termine italiano. Insieme a finezza intellettuale e sagacità, la *ḥokhmah* denota la padronanza di un gran numero di attività che vanno dal campo concreto del cucire abiti (Es 35,25), lavorare metalli, legno e pietra (Es 31,3-6) e la navigazione (Sal 107,27) alle arti più raffinate dell'interpretazione dei sogni (Gen 41,8), del canto rituale (Ger 9,16), della magia (Is 3,3), del discorso epigrammatico (1 Re 5,9-14), della diplomazia (2 Sam 20,16-22; cfr. Qo 9,13-18), della politica di corte (1 Re 2,6.9) e dell'esercizio della regalità (1 Re 5,26; cfr. l'uso ironico in Is 10,13 e Ez 28,4-5.12).

In sé e per sé, *ḥokhmah* è quindi un termine neutro da un punto di vista etico e religioso e solo il contesto può indicare se sia necessario tradurre «sapienza», «perizia», «sagacia» o «talento». Al livello più alto, tuttavia, la *ḥokhmah* viene a essere interpretata come pietà e identificata con essa (lett. «timore del Signore») nella cosiddetta letteratura sapienziale della Bibbia ebraica (per es. Prv 15,33; Gb 28,28) e altrove (per es. Is 33,6). Non è semplice definire la *ḥokhmah* sulla base delle specifiche prescrizioni di un libro sapienziale, quale quello dei *Proverbi*; qui infatti la sapienza si ottiene in una varietà di modi che passa dalla cura coscienziosa degli animali (Prv 27,23-27) al comportamento educato alla tavola del re (Prv 23,1-3). Si può comunque dire che in generale la *ḥokhmah* nei *Proverbi* traspare da un comportamento industrioso, discreto e circospetto e da tutte quelle misure pratiche che portano al successo nella vita. Tra queste ultime un posto di rilievo è occupato dall'evitare l'ira divina causata da atti di empietà e trasgressione. L'affermazione quindi che «il principio della *ḥokhmah* è il timore del Signore» (Sal 111,10; Prv 9,10) riflette sia un interesse utilitaristico sia una sublime speculazione teologica (cfr. per es. Prv 14,26-27; 16,6; 19,23) ed è in ogni caso identificabile con la pietà.

Le qualità della *ḥokhmah* sono attribuite alla divinità, specialmente in riferimento all'abilità tecnica e alla bravura con cui fu creato il mondo (Ger 10,12; 51,15; Prv 3,19-20; Sal 104,24). In effetti, ogni straordinaria manifestazione di sapienza da parte di un essere umano è definita iperbolicamente come *ḥokhmah* simile a quella divina (1 Re 3,28; Esd 7,25; cfr. 2 Sam 14,20. «come la sapienza di un angelo divino»). Non è quindi sorprendente che una eccezionale *ḥokhmah* umana possa essere ritenuta donata a un individuo in virtù di un determinato atto di Dio (Es 28,3; 1 Re 5,9.26; 2 Cr 1,10-12). Parte dell'origine divina della *ḥokhmah* traspare forse anche quando il testo parla di un individuo cui viene impartito lo «spirito» della *ḥokhmah* come nel caso del re unto del Signore (Is 11,1-3) o di Giosuè in quanto successore carismatico di Mosè (Dt 34,9; cfr. *contra*, Nm 27,20). Tipico tuttavia della concezione biblica di sapienza è la nozione che essa costituisca il risultato e il premio degli sforzi umani volti al suo conseguimento (per es. Prv 3,13; 4,5.7; 23,23; 29,15; ma cfr. anche 2,6).

L'uso dei gran lunga più sorprendente e affascinante del termine *ḥokhmah* nella Bibbia ebraica si trova nei capp. 1, 8 e 9 dei *Proverbi*: questi testi parlano, spesso in maniera molto elaborata, della sapienza come di un'entità personificata. In questi capitoli Ḥokmah (da tradurre in questi casi come «Donna Sapienza») compare come persona e mantiene la sua inequivocabile promessa di vita per coloro che seguono le sue vie (Prv 1,32-33; 8,35-36; 9,6.11). Anche se questo messaggio.

come pure l'effettiva presenza di Donna Sapienza, accomunano senza dubbio i tre capitoli, è necessario notare singole differenze nella descrizione e nella caratterizzazione di Ḥokhmah. Nel primo capitolo del libro dei *Proverbi*, Ḥokhmah pronuncia il suo messaggio dai più importanti luoghi pubblici della città e la sua retorica è molto simile alla rampogna di un profeta. Donna Sapienza minaccia di essere sorda verso tutti coloro che la rifiutano nella prosperità ma che cercheranno inevitabilmente il suo consiglio nei tempi di calamità che stanno giungendo; non solo ignorerà le loro preghiere ma riderà sprezzante alla loro caduta (Prv 1,20-33).

In *Proverbi* 8 l'arringa di Donna Sapienza contro gli errori altrui, apre la via a una calma e ragionata esposizione dei suoi propri meriti. L'ambientazione è, ancora una volta, pubblica, ma questa volta comprende le strade del circondario non meno che quelle cittadine (Prv 8,1-3). Bisogna cercare la sapienza non per timore della punizione ma per un illuminato interesse: essa comprende le virtù eterne di verità e giustizia; il suo valore è superiore a quello di metalli preziosi e costosi gioielli; essa è l'infallibile guida di re e uomini di stato (8,4-21). Il punto più alto della sua argomentazione (8,22-31), tuttavia, fa appello a niente di meno che una genealogia semidivina che risale oltre la memoria cosmica, dal momento che è lei ad essere stata creata per prima. Ḥokhmah non solo è l'unica testimone della creazione del mondo da parte di Dio, ma afferma anche di aver preso parte a essa, poiché Dio ha creato il mondo «con sapienza» (cioè saggiamente, con bravura).

In *Proverbi* 9, infine, emerge un terzo aspetto di Ḥokhmah e, con esso, un ulteriore atteggiamento retorico. In questo capitolo Donna Sapienza è l'architetto del suo edificio di sette pilastri che probabilmente rappresentano le sette arti o discipline che costituiscono la sapienza, anche se per questa struttura sono state proposte le più diverse interpretazioni (architettoniche, cosmiche, astrologiche, mitologiche, ecc.). Come se si trovasse in una celebrazione pubblica della sua opera architettonica, Ḥokhmah offre un sontuoso banchetto; ciò che Ḥokhmah in effetti offre ai suoi ospiti è se stessa e la sua sostanza, il cibo e la bevanda della sapienza. Questi vanno ingeriti e bevuti e quindi, in senso lato, interiorizzati. Non è necessario mitologizzare eccessivamente il linguaggio di questa scena, perché nella Bibbia «mangiare» e «bere» qualcosa indica metaforicamente prendervi parte (cfr. per es. Prv 4,17; 31,27; Gb 34,7).

Accanto alla personificazione riccamente variegata della *ḥokhmah* nei capp. 1, 8 e 9 dei *Proverbi*, vi è il trattamento più limitato che riceve in Gb 28. Questo elegante poema ha come tema la rarità e la sfuggevolezza della vera sapienza, la cui sede e i cui rifugi sono noti solo a Dio. L'unica consolazione che il poema riserva all'essere umano è l'assicurazione divina (quasi un ripensamento) che la pietà (cioè tener conto di Dio e rifiutare ogni male) rappresenta ciò che si può ottenere di questa sapienza stranamente lontana. Se la facile accessibilità della *ḥokhmah* in *Proverbi* 1, 8 e 9 rappresenta l'immanenza della sapienza nella vita di ogni giorno, in *Giobbe* 28 si esprime la trascendenza divina della sapienza.

Questi quattro esempi biblici di personificazione della sapienza sono stati a lungo oggetto di indagine scientifica, in ispecie per quanto riguarda le loro origini da un punto di vista sia concettuale sia letterario. Al livello più semplice la personificazione della *ḥokhmah* può essere paragonata a passi quali *Salmi* 85,11-14 in cui le personificazioni di fedeltà (*ḥesed*), verità (*'emet*), benessere (*shalom*) e giustizia (*ṣedeq*) si incontrano, si abbracciano, appaiono dal cielo e procedono davanti a Dio come uno scrupoloso corteo reale (cfr. 89,15). La personificazione della saggezza nei passi in esame, cioè, può essere considerata un'estensione e un'elaborazione di un espediente letterario attestato nella Bibbia. Un ulteriore parallelo biblico della *ḥokhmah* personificata è l'espressione ricorrente «spirito di sapienza» (per es. Es 28,3; Dt 34,9; Is 11,2). In *1 Re* 22 si legge di una visione in cui Dio è nella sua corte circondato dagli ospiti celesti e lo «spirito» di falsità, un'ulteriore astrazione personificata, si fa avanti per mettere in pratica l'invito divino. Un buon numero di studiosi, tuttavia, sostiene che la personificazione della *ḥokhmah* non è puramente metaforica ma riflette una dottrina teologica più compiutamente sviluppata della sapienza come «ipostasi», una manifestazione di sapienza divina che esiste indipendentemente ovvero dell'ordine inerente alla creazione divina.

Al di fuori dell'uso biblico, si sono cercati paralleli alla personificazione della *ḥokhmah* nella letteratura del Vicino Oriente antico; così, per esempio, la dea egizia Maat («verità, ordine») e le divinità babilonesi e cananee Kittu («verità») e Mīsharu («giustizia»). L'analogia più stretta è però quella offerta dalla divinizzazione operata dai Babilonesi e (in seguito) dagli Hurriti di Ḥasīsu («comprensione, intelligenza») e dalla figura della divina Siduri, il cui epiteto è «Dea della sapienza»; nell'*Epopea di Gilgamesh* (tavoletta 10), Siduri, nel suo ruolo di «ostessa», offre saggi consigli all'eroe. Il parallelo più stretto della *ḥokhmah* biblica si trova chiaramente nel *Libro di Aḥiqar* aramaico (V sec. a.C.) dove si dice che la *ḥokhmata* è «degli dei», «preziosa agli dei» e che «il Signore degli esseri divini l'ha innalzata».

Negli apocrifi e negli pseudoepigrafi ricompaiono molte concezioni bibliche della *ḥokhmah* personificata, talvolta con sorprendenti rielaborazioni e innovazioni. In *Siracide* 24,1-21, la Sapienza parla di nuovo per sé

ma si riferisce ora specificamente alla terra e al popolo di Israele come i suoi principali interessi terreni e alle sue parole segue (v. 22) l'esplicita identificazione da parte del narratore di Ḥokhmah (gr. Sophia) con la legge del patto (cioè il Pentateuco o Torah); più anticamente già Geremia aveva affiancato la *torah* («insegnamento») di Dio alla *ḥokhmah* (Ger 8,8-9; cfr. Dt 4,6). Allo stesso modo, anche un inno in *Baruch* 3,9-4,4 afferma che la Sapienza è una particolare rivelazione di Dio a Israele, dal momento che è «il libro delle leggi di Dio».

In *Siracide* 51,13-30, una celebrazione molto personale dell'acquisizione della Sapienza introduce un elemento nuovo parlando della «bellezza» della Sapienza e dei desideri suscitati da tale bellezza. Una versione ebraica proprio di questo passo è stata scoperta tra i rotoli del Mar Morto («Rotolo dei Salmi», 11QPs[a], coll. XXI-XXII) e questo testo fa uso di doppi sensi più marcati e più suggestivamente erotici. Nel *Libro della Sapienza* 8,2 il saggio re ricorda come cercò di prendere la Sapienza (gr. Sophia) in «sposa».

La nozione di Ḥokhmah come essere indipendente, apparentemente irradiata dalla divinità, si sviluppa nel *Libro della Sapienza* dove la Sapienza è descritta come un'emanazione quasi aurale della gloria e della luce di Dio (Sap 7,25-26) e alla presenza del trono divino. Frammenti di un mito di Ḥokhmah sono inoltre conservati in *1 Enoc* 42 che racconta come la Sapienza, avendo cercato senza esito una residenza adatta nel genere umano, sia ritornata al suo luogo originario tra gli angeli.

Nel Talmud e negli antichi *midrashim* si presta scarsa attenzione alle questioni riguardanti la personificazione della *ḥokhmah*, dal momento che essa è identificata con la Torah personificata e, di fatto, rimpiazzata da essa (cfr. per es. le elaborate «prove» scritturali in *Genesi Rabbah*, sezione 1). Le più tarde personificazioni della Shekhinah (presenza di Dio) e del sabato nella letteratura giudaica riprendono motivi simili a quelli della personificazione della *ḥokhmah* nella letteratura biblica e apocrifa. Potrebbe darsi che la reticenza rabbinica nei confronti della personificazione della *ḥokhmah* fosse in parte dovuta alla polemica con i settari gnostici. Questi ultimi non solo attribuivano una grande importanza alla Sapienza (Sophia) nella loro cosmologia ma addirittura incorporarono il termine ebraico nel loro sistema nella forma *Achamoth* che era una figlia o una forma minore di Sophia. Nella Qabbalah, la letteratura mistica giudaica, alla *ḥokhmah* è attribuita una particolare preminenza tra le *sefirot* o emanazioni divine, ciò che richiama l'importanza della sapienza nel pensiero del Giudaismo antico e dello Gnosticismo. [Vedi *LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA*; *SAPIENZA*, vol. 4; e *SOFIA*, vol. 11].

BIBLIOGRAFIA

Un recente saggio bibliografico esaustivo sulla letteratura sapienziale nella Bibbia ebraica e negli apocrifi (compresa una sezione sulla personificazione della sapienza) è il contributo di R.E. Murphy alla raccolta di saggi sulla sapienza orientale apparso in «Journal of the American Oriental Society», 101 (1981), pp. 21-34. Il contributo cita anche precedenti raccolte bibliografiche sul medesimo soggetto, ciò che lo rende una risorsa ancora più importante. Ancora utile per le analogie alla *ḥokhmah* biblica nel Vicino Oriente antico è O.S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, Edimburgh 1954, in particolare la raccolta di teorie sulla figura della sapienza (cap. 9). Di recente i paralleli del Vicino Oriente antico alla *ḥokhmah* sono stati criticati da G. Von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970 (trad. it. *La sapienza in Israele*, Torino 1975, 1992) che ha proposto una teoria della natura della *ḥokhmah* personificata come «autorivelazione della creazione». Un'analisi più divulgativa della letteratura sapienziale biblica e dello sfuggente concetto ebraico di *ḥokhmah* è quella di R.B.Y. Scott, *The Way of Wisdom in the Old Testament*, New York 1971.

MURRAY H. LICHTENSTEIN

HOLDHEIM, SAMUEL (1806-1860), rabbino e portavoce degli Ebrei riformati tedeschi più radicali. Nato a Kempen, Posen, Holdheim approfondì in gioventù lo studio tradizionale dei testi rabbinici. Nutrì anche interesse per la cultura laica, e, dopo aver imparato a parlare fluentemente tedesco, frequentò le università di Praga e Berlino. Nel 1836 divenne rabbino di Francoforte sull'Oder e nel 1840 prese il posto di rabbino capo di Mecklenburg-Schwerin. In questi incarichi acquistò fama come campione dell'Ebraismo riformato e nel corso dei congressi dei rabbini riformati (1844-1846) risultò figura guida degli elementi estremisti. Nel 1846 fu eletto capo della comunità riformata di Berlino, carica rifiutata da Abraham Geiger per la separazione della comunità dal complesso della comunità ebraica. Holdheim la mantenne fino alla morte.

Holdheim espose dettagliatamente la sua concezione del credo e della pratica dell'Ebraismo riformato in numerosi articoli, sermoni, libelli e libri, tra i quali *Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Prinzip der jüdischen Ehe* (L'autonomia dei rabbini e le leggi matrimoniali ebraiche, 1843), in cui sostenne che le leggi dello Stato e non la legislazione rabbinica avrebbero dovuto regolare problemi di matrimonio ed eredità per gli Ebrei. Nella sua concezione dell'Ebraismo riformato egli distinse tra la componente etico-religiosa e quella nazionale. L'ultima, egli affermò, costituiva «l'involucro deperibile» degli insegnamenti ebraici e non risultava più vincolante in età moderna. Gli elementi etico-religiosi, per contrasto, includevano il «nucleo perenne»

della fede ebraica e restavano validi anche nel periodo contemporaneo. Per questo, egli arrivò a scrivere che «il Talmud parla secondo l'ideologia del suo tempo, e per quel tempo è giusto. Io sono il portavoce della più elevata ideologia del mio tempo, e per questa età io sono giusto» (citato in W.G. Plaut, *The rise of Reform Judaism*, New York 1963, p. 23). Benché Holdheim non fosse il solo tra i riformatori ad esprimere simili opinioni, la sua importanza nella direzione del movimento lo rese precipuo rappresentante di queste posizioni.

Il pensiero di Holdheim trovò espressione pratica nell'entusiastico sostegno all'emancipazione politica ebraica, considerata giustificazione della radicale trasformazione dell'Ebraismo, nell'approvazione dei matrimoni misti, e nella richiesta che il sabato ebraico venisse spostato dal sabato alla domenica, «un giorno civile di riposo». Holdheim sostenne anche il totale abbandono dell'ebraico e l'adozione della lingua locale nei servizi di preghiera ebraica (sebbene difendesse la lettura della Torah in ebraico) e, nella sua comunità berlinese, introdusse riforme radicali nel libro di preghiera e nel rituale. Il suo approccio all'Ebraismo riformato trovò espressione in America grazie agli sforzi di David Einhorn di Baltimora e più tardi Filadelfia; Holdheim può perciò essere identificato come l'artefice del «riformismo classico» negli Stati Uniti.

BIBLIOGRAFIA

Il miglior compendio del pensiero di Holdheim si trova probabilmente in M. Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, pp. 87-101. Una grande quantità di informazioni sulla carriera e sul pensiero di Holdheim si trova in D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, New York 1967, mentre J.J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe*, New York 1968, delinea l'approccio di Holdheim alla liturgia. L'importanza e l'influenza di Holdheim in Germania e in America sono analizzate in un magnifico articolo di J.J. Petuchowski, *Abraham Geiger and Samuel Holdheim. Their Differences in Germany and Repercussions in America*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», 22 (1977), pp. 139-59.

DAVID ELLENSON

HUNA' (circa 216-circa 297), personaggio di spicco nella seconda generazione di amorei babilonesi nella città di Sura. Insieme al suo collega Yehudah bar Yeḥezqe'l, Huna' ampliò il lavoro dei primi amorei che si servirono della Mishnah per diffondere il Giudaismo rabbinico. [Vedi *AMOREI*]. Si concentrò direttamente sulla Mishnah, chiarendola e adducendo come alternative o contestando le fonti tannaitiche. Ebbe un ruolo chiave nel presentare le tradizioni di Rav, suo principale maestro (T.B., *Shab.* 128a), e, nello spiegare detti di Rav e talora di Shemu'el, affrontò punti legali oscuri e nuovi casi e sviluppò insegnamenti indipendenti (Epstein, 1964). Istruì studenti e altri rabbi in materie assai diverse come le leggi rituali, la morale e il comportamento pratico (per es. T.B., *Ber.* 6b; *Shab.* 23b; *Pes.* 105a). Alcuni racconti, che riflettono probabilmente sviluppi in ambito educativo, attribuiscono carattere rilevante alle sue sessioni di studio (T.B., *Ket.* 106a) e mettono Huna' in relazione soprattutto con la *kallah*, assemblea accademica periodica della durata di parecchi giorni aperta a maestri e discepoli (Goodblatt, 1975, pp. 156s., 168).

Ricevendo l'autorizzazione dell'esilarca a dirimere controversie civili e di proprietà, Huna' applicò i principi rabbinici nel mercato e in ambiti come l'eredità e il divorzio (per es. T.B., *San.* 7b; Neusner, 1968). Vari racconti descrivono le sue azioni pie verso il povero e il malato (T.B., *Ta'an.* 20b-21a), e una sentenza che afferma «chiunque si limiti a studiare la Torah assomiglia a una persona senza Dio» (T.B., *'A.Z.* 17b) sottolinea l'importanza delle buone azioni. La tradizione talmudica, d'altro canto, esalta il suo studio della Torah, il cui merito consistette nel proteggere Huna' dalle calamità naturali e nel conferirgli il potere di lanciare maledizioni efficaci (T.B., *Mo'ed Q.* 27b; *Ta'an.* 20b).

Egli mise anche in evidenza l'incapacità, da parte dell'uomo, di conoscere appieno la natura e i modi di agire di Dio (*Gn. Rab.* 12,1) e, al pari dei suoi contemporanei, considerò la giustizia e la misericordia divina come ricompensa e punizione che si attuano (per es. T.B., *Ber.* 7b; *R. ha-Sh.* 17b; Neusner, 1968, pp. 149-58). I resoconti di eventi miracolosi che si verificavano nei pressi della sua tomba sottolineano la considerazione che gli Ebrei babilonesi e palestinesi mantennero per Huna' anche dopo la sua morte (T.B., *Mo'ed Q.* 25a; cfr. Neusner, 1968, pp. 51ss.). Il suo sostegno all'esilarca, tuttavia, pose le basi su cui fu in grado di costruire la sua carriera influente di pietà e insegnamento.

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione e una bibliografia esaustive su Huna' e i suoi insegnamenti si possono trovare in J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, in particolare III. J.N. Epstein, *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948, rist. Jerusalem 1964, pp. 311-18, affronta l'atteggiamento di Huna' verso le tradizioni tannaitiche e la Mishnah. Cfr. anche D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, e il mio *Samuel's Commentary on the Mishnah*, Leiden 1975, p. 217.

BARUCH M. BOKSER

HUTNER, YIṢḤAQ (1907-1980), pensatore e maestro religioso ebreo ultraortodosso. Nato a Varsavia in una famiglia che professava senza reticenze la sua appartenenza allo Hasidismo Kotzk (una forma peculiare di Hasidismo con forte caratterizzazione razionalista e dotata di un proprio rabbinato), Hutner venne precocemente riconosciuto come studente tanto promettente da essere letteralmente rapito dall'accademia rabbinica di Slobodka, nota perché in essa si combinavano i tradizionali studi talmudici con le idee del movimento pietista Musar e con l'analisi scientifica dei testi sacri. Qui egli divenne protetto del rettore, Natan Ṣevi Finkel. Nel 1926 Hutner andò a studiare a Ebron, dove divenne protetto non solo di Avraham Yiṣḥaq Kook, il primo rabbino capo ashkenazita in Palestina e sostenitore del Sionismo, ma anche del non sionista Joseph Ḥayyim Sonnenfeld. Entrambi appoggiarono il primo libro di Hutner, *Torat ha-Nazir* (Kovno 1932), sulle *Leggi dei Nazirei* di Maimonide. Dopo le sommosse che nel 1929 sradicarono la comunità ebraica di Ebron, Hutner fece ritorno a Varsavia e studiò poi all'università di Berlino. Nel 1932 fu di nuovo in Palestina e nel 1935 si trasferì a New York. Qui fondò e diresse l'accademia e il seminario rabbinici Yeshivah Rabbi Chaim Berlin/Bet Midrash Gur Aryeh; infine egli diresse anche l'istituzione consorella a Gerusalemme. Per il resto della sua vita si spostò continuamente tra le due scuole, trovandosi una volta su un aereo dirottato in Giordania. Morì a Gerusalemme.

Hutner fu membro del Council of Torah Sages in Israele. Questo consiglio, parte dell'organizzazione Agudat Yisra'el, viene considerato l'autorità religiosa dalle istituzioni e dai singoli ultraortodossi e riveste un ruolo fondamentale nel determinare i loro atteggiamenti verso questioni come il Sionismo, la legittimità dello Stato di Israele e l'istruzione laica. Nelle sue accademie si formano un gran numero di rabbini, di studiosi di letteratura rabbinica e soprattutto di maestri per le scuole ebraiche. Hutner fu a capo della Torah u-Mesorah, l'organizzazione ortodossa dell'istruzione. Pubblicò un considerevole corpo di scritti, tra cui spiccano *Paḥad Yiṣḥaq*, Brooklyn/N.Y. 1963-1981, I-VIII, che comprende le lezioni che egli tenne alle accademie in occasioni speciali; *Haggahot 'al perush R. Hillel 'al Sifre*, Jerusalem 1961; e un volume di lettere e scritti.

La posizione teologica e religiosa di Hutner può considerarsi improntata dalla sua variegata esperienza esistenziale. Egli univa al rabbinismo tradizionale la Qabbalah e lo Hasidismo, oltre al modernismo culturale ebraico e a concetti filosofici e (anche se in modo non esplicito) storici non ebraici. La loro sintesi in un corpo di insegnamenti straordinario e realmente e letterariamente appropriato spiega la vasta influenza esercitata da Hutner.

Gli scritti teoretici sono complessivamente troppo raffinati, ricchi e profondi per lasciarsi incapsulare. Essi appartengono al genere letterario ebraico storico del *midrash halakhah* — l'esame fortemente spiritualizzato ed eticizzato e, in questo caso, anche esoterico della legge ebraica. Dal punto di vista metodologico, il pensiero di Hutner è informato da una spiccata dialettica qabbalistica (cioè quasi-neoplatonica).

A grandi linee, questa è la visione del mondo proposta da Hutner: il «Dio nascosto» si manifesta nell'universo, in particolare attraverso la Torah e il popolo di Israele. L'universo è perciò dialetticamente sia un prodotto di Dio sia qualcosa di essenzialmente alienato da Dio, e dal punto di vista esoterico l'Unità si mostra in modo indistinto al di là della molteplicità dei fenomeni. Ogni ebreo è potenzialmente un frammento della verità metafisica all'interno della realtà storica. La storia stessa è definita dai mali responsabili della sua distanza da Dio e dalla natura proteiforme di questi mali, che comprende il peccato, la morte, l'ostilità verso Israele e la sua Torah, ecc. Due forze spingono la storia verso la restaurazione dell'unità primordiale: la realizzazione ebraica della Torah e la dialettica interna agli stessi mali storici. Senza dubbio, il concretizzarsi di quelle condizioni è imminente. Allora l'unità di Israele e del genere umano nella verità ebraica farà presagire la restaurazione dell'unità primordiale dello stesso Dio nascosto.

BIBLIOGRAFIA

J. Buksboim (cur.), *Sefer ha-zikkaron le-maran ba'al Paḥad Yiṣḥaq*, Jerusalem 1984.

S.S. Schwarzschild, *Two Lectures of Isaac Hutner*, in «Tradition» 14 (1974), pp. 90-109.

S.S. Schwarzschild, *An Introduction to the Thought of R. Isaac Hutner*, in «Modern Judaism», 5 (1985).

STEVEN S. SCHWARZSCHILD

I

IBN DAUD, AVRAHAM (1110-1180), conosciuto nei testi rabbinici con l'acronimo RABaD I (Rabbi Avraham ben David), per distinguerlo da Rabad II, Avraham ben Yiṣḥaq di Narbona, e Rabad III, Avraham ben David di Posquières; astronomo spagnolo, storico e filosofo. Avraham ibn Daud ha-Levi è meglio noto per la sua storia del popolo ebraico, il *Sefer ha-qabbalah* (Libro della tradizione; 1161), e per la sua omnicomprensiva filosofia ebraica, *Al-'aqīdah al-rafīyah* (Esaltazione della fede; 1168). Egli pubblicò anche uno studio sull'astronomia (1180) che però non si è conservato.

Il *Libro della tradizione* consiste in una storia 1) del periodo biblico, 2) della Seconda Confederazione, 3) dei tannaiti, 4) degli amorei, 5) dei saborei, 6) dei *geonim*, e 7) dei rabbi del periodo post-gaonico. Apparentemente quest'opera è la storia del popolo ebraico dalle sue origini fino ad Avraham ibn Daud. In realtà, come dicono chiaramente il prologo e l'epilogo, si tratta di una dettagliata polemica teologica che si serve della veste storica. Avraham, contro caraiti, musulmani, e cristiani che pretendevano che la tradizione rabbinica non registrasse in modo corretto la rivelazione trasmessa ai figli di Israele sul Sinai, sostiene l'autenticità della tradizione rabbinica. Si tratta infatti di una catena ininterrotta che trasmette il significato vero della rivelazione divina sul Sinai, grazie a testimoni la cui integrità è fuori discussione. In altri termini, lo scopo del *Libro della tradizione* non è quello di scrivere la storia di un popolo; piuttosto, è quello di dimostrare l'autenticità del racconto rabbinico della rivelazione sul Sinai. La testimonianza dei rabbi deve essere accettata per il fatto che tutti i capi delle comunità rabbiniche coinvolti nella catena di tradizione, da Mosè attraverso Esdra fino ai rabbi dell'Andalusia del XII secolo, erano persone di grande intelligenza e di ottime qualità, che avevano veramente inteso quello che era stato loro detto e avevano comunicato l'informazione ricevuta con onestà, senza pregiudizio o distorsione. Quindi sono senza fondamento tutte le accuse mosse dai nemici di Israele, che affermavano che il Giudaismo rabbinico fosse una perversione della teofania sul Sinai.

Qualunque sia il giudizio finale degli storici sull'accuratezza di Avraham come storico, il *Libro della tradizione* è stato una fonte primaria di informazioni riguardo la storia ebraica sia per gli storici ebrei, che per quelli cristiani, dai tempi di Avraham fino al XX secolo. La settima parte del libro è considerata un'autorità per quanto riguarda la storia degli Ebrei andalusi, dal momento che si tratta del rapporto di un testimone oculare. Anche le prime sezioni della storia rimangono tuttora di grande valore per la storiografia ebraica; ad esempio, esse sono state la base per la lista delle generazioni di tannaiti e di amorei negli studi sull'Ebraismo classico da parte di eruditi del calibro di Isaac Weiss, Hermann Strack, e G.F. Moore.

L'*Esaltazione della fede* è la prima opera di filosofia ebraica che applica i diversi elementi del pensiero di Aristotele a una filosofia religiosa dell'Ebraismo. Gli argomenti di Avraham e le sue considerazioni non sono così sviluppate come quelle degli aristotelici ebrei posteriori, come Levi ben Gershom (Gersonide, 1288-1344), ma il suo lavoro è il più completo di tutti gli altri aristotelici ebrei. Avraham non cita la sue fonti contemporanee, ma egli fu chiaramente influenzato da Ibn Sīnā (980-1037), Sa'adyah Gaon (892-942), e Yehudah ha-Lewi (circa 1075-1141).

L'*Esaltazione della fede* è composto da tre libri. Il Libro I tratta dei presupposti nella scienza naturale di Aristotele che sono necessari per spiegare quelli che Avraham considera essere i principi base dell'Ebraismo. Il Libro II usa le affermazioni del Libro I per spiegare principi fondamentali della fede ebraica secondo Avraham, ossia, l'esistenza, l'unicità, e gli attributi di Dio (Principi 1-3); l'esistenza e la funzione degli angeli (Principio 4); l'autenticità della Torah scritta e della tradizione rabbinica (Principio 5); e la divina provvidenza (Principio 6). Il Libro III, «Sulla guarigione spirituale», è considerato un'appendice al trattato, che si conclude con il principio finale del Libro II.

Avraham afferma che tutta l'*Esaltazione della fede* fu scritta per risolvere il problema della necessità e del libero arbitrio degli uomini. In passato, i rabbini conoscevano molto bene la scienza e la legge religiosa, ma al suo tempo non è più così. Coloro che conoscono la scienza, non conoscono quasi la legge ebraica, e coloro che conoscono la legge ebraica, non conoscono affatto la scienza. Questo deplorabile stato delle cose conduce molti Ebrei religiosi a pensare che lo studio delle scienze è in se stesso pericoloso per l'impegno religioso ebraico. Il prezzo che pagano per la loro ignoranza della scienza è una mancanza nell'educazione che li renderebbe capaci di comprendere i principi fondamentali della legge religiosa. Per questo motivo, essi non sono in grado di fornire una possibile soluzione alle questioni fondamentali della fede ebraica. Il trattato è diretto agli Ebrei che hanno una mente matura ma una conoscenza insufficiente e, in conseguenza di queste due condizioni, si sentono confusi per quanto riguarda la religione. In altre parole, l'*Esaltazione della fede* vuole essere una guida per gli Ebrei perplessi del tempo di Avraham.

La Guida dei perplessi (1190) di Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204) oscurò totalmente l'*Esaltazione della fede* nel pensiero filosofico ebraico seguente. Le opere di Maimonide mostrano una chiara influenza di quelle di Avraham, ma ciò non significa che questi due filosofi ebrei condividano la stessa visione filosofica. Anzi, al contrario. Per esempio, Maimonide rifiuta l'affermazione di Avraham che essere ebreo è in qualche modo rilevante per le capacità profetiche, e che in una certa misura le relazioni di Dio con il mondo rendono possibile per gli esseri umani una certa conoscenza positiva di Dio. Inoltre, i resoconti di Avraham di tutte le scienze sono molto più dettagliati che non i semplici accenni contenuti nella *Guida*. Infatti, nessun altro lavoro sulla filosofia ebraica è più completo di quello di Avraham.

Il Libro I in se stesso è un'eccellente introduzione alla filosofia e alla scienza aristoteliche medievali per gli studiosi moderni. Esso comprende anche una spiegazione piuttosto dettagliata di concetti filosofici come sostanza e accidente, e di tutta la fisica, psicologia e astronomia aristotelica. (Solo Levi ben Gershom presenta la scienza astronomica in modo più completo). Ugualmente, il Libro II fornisce un'eccellente introduzione alla filosofia e alla teologia ebraiche classiche per gli studiosi contemporanei. Inoltre, l'opera di Avraham combina gli insegnamenti atomisti e neoplatonici delle generazioni precedenti di filosofi ebrei come Sa'adyah Gaon e Yehudah ha-Lewi (le cui opere supera ma non abbandona del tutto) con i nuovi temi aristotelici che i filosofi ebrei successivi come Levi ben Gershom e Ḥasdai Crescas svilupperanno nel XIV secolo.

Gli studiosi di storia ebraica e del *Libro della tradizione* di Avraham potrebbero essere particolarmente interessati al quinto principio della parte II, nel quale Avraham descrive le basi filosofiche e gli scopi teologici della sua precedente storia degli Ebrei.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Avraham ibn Daud

G.D. Cohen (trad.), *The Book of Tradition*, Philadelphia 196[illegible]. Contiene una dettagliata discussione sulla vita di Avraham.

N.M. Samuelson (trad.), *The Exalted Faith*. Comprende un'analisi approfondita del pensiero di Avraham.

Opere su Avraham ibn Daud

M. Arfa, *Abraham Ibn Daud and the Beginnings of Medieval Jewish Aristotelianism*, Ph.D. Diss. Columbia University 1954.

I. Elbogen, *Abraham ibn Daud als Geshichtsschreiber*, in *Festschrift zum Siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns*, Leipzig 1915, pp. 186-205.

NORBERT M. SAMUELSON

IBN EZRA, AVRAHAM (circa 1089-circa 1164), commentatore biblico e poeta ebreo. Nato nella Spagna cristiana, Ibn Ezra fu educato sia nella letteratura ebraica tradizionale che in materie laiche. Amico del poeta e teologo Yehudah ha-Lewi, egli scrisse la risposta alla domanda di Yehudah riguardo a Dio nel commento a *Esodo* 20,2. Dopo aver lasciato la Spagna nel 1140, Ibn Ezra trascorse il resto della sua vita viaggiando tra l'Italia la Francia e l'Inghilterra. La maggior parte delle sue opere furono scritte in questo periodo.

Nei suoi viaggi, Ibn Ezra portava con sé i prodotti intellettuali della cultura giudeo-musulmana della Spagna. Fu uno dei primi a scrivere su argomenti laici in ebraico (invece che in arabo), e presentò agli Ebrei fuori dalla penisola iberica il sofisticato studio della gram-

matica ebraica e altri nuovi ambiti di investigazione scientifica. Alcuni tradizionalisti lo consideravano un pericoloso divulgatore di insegnamenti eretici.

Ibn Ezra compose commenti a tutti i libri della Bibbia ebraica, anche se molti sono andati persi. L'introduzione al suo commento alla Torah fornisce un'analisi critica della contemporanea esegesi biblica. Sono censurati quattro generi di commentatori: 1) quelli che incorporano trattati scientifici nei commenti a frasi della Bibbia; 2) i caraiti, che rifiutano la tradizione rabbinica; 3) coloro che rendono la Torah l'espressione criptica di una dottrina esoterica (in una recensione dell'introduzione questo metodo viene definito come «il metodo degli studiosi cristiani»); e 4) coloro che riempiono i loro commenti con interpretazioni di carattere omiletico desunte dai rabbi. Ibn Ezra descrive quindi il suo metodo, che dipende pesantemente dalla grammatica e dalla semantica. La regola che lui seguiva era in primo luogo di analizzare ogni parola problematica e quindi di spiegare il significato letterale dell'intero passo.

La poetica di Ibn Ezra rompe con la poesia classica giudeo-andalusa verso un modello più popolare. L'*Ḥai ben meqiṣ*, che segue il modello dell'*Ḥayy ibn Yaqẓān* di Ibn Sīnā, è forse il primo tentativo di sostenere l'allegoria nella letteratura ebraica medievale. Allo stesso tempo, Ibn Ezra fu uno degli ultimi poeti liturgici spagnoli. Il suo commento a *Qohelet* 5,1 contiene l'apologia del nuovo stile spagnolo, che celebra la chiarezza d'espressione e la purezza della dizione biblica, e una corrosiva critica del modello precedente, rappresentato dal grande poeta liturgico El'azar Qalir, perché mischiava l'ebraico biblico con quello rabbinico, per i suoi errori grammaticali e la voluta incomprensibilità. La poesia usata nella preghiera, sosteneva, deve essere accessibile alle masse.

Il *Yesod mora'* tratta molti problemi comuni del pensiero etico e religioso ebraico medievale. La *Iggeret ha-shabbat* venne scritta in difesa dell'opinione tradizionale ebraica che il sabato inizi al tramonto del venerdì sera.

I commenti biblici sono sicuramente la sua opera che più ha fatto sentire un'influenza nel tempo, e a loro volta sono stati oggetto di una dozzina di commenti critici, molti dei quali cercano di spiegare i «segreti» ai quali Ibn Ezra fa occasionalmente riferimento. Alcune delle sue interpretazioni sono state nettamente rifiutate da Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman), che parla del suo «aperto odio e segreto amore» per Ibn Ezra.

Baruch Spinoza cita i commenti di Ibn Ezra a *Genesi* 12,6 e a *Deuteronomio* 1,1 come prova che il commentatore medievale era stato suo predecessore nel mettere in discussione la visione di Mosè come autore unico di tutto il Pentateuco (*Tractatus theologico-politicus*, cap. 8).

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuna biografia critica moderna che analizzi tutta la multiforme opera letteraria di Ibn Ezra, e tratti in modo particoleggiato della sua vita. Il testo di M. Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra*, London 1877, costituisce una preziosa panoramica della posizione filosofica del commentatore e delle questioni bibliografiche che riguardano i suoi commenti biblici. La più completa analisi del suo metodo come commentatore è in E.Z. Melamed, *Mefarshe ha-miqra'. Darkheihem we-shiṭotehem*, II, Jerusalem 1975, pp. 515-714. Chi non leggesse l'ebraico può consultare la traduzione di M. Friedländer, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, I-IV, London 1873-1877, e la discussione di particolari commenti in N. Leibowitz, *Studies in the Pentateuch*, I-V, Jerusalem 1972-1980. Il testo di I. Lewin, *Avraham ibn 'Ezra'. Ḥayyaw we-shirato*, Jerusalem 1969, è probabilmente la migliore analisi della poetica di Ibn Ezra. L'utile raccolta di studi biografici in ebraico di L. Fleischer, *Rabbi Avraham ben 'Ezra'. Qoveṣ ma'amarim 'al toledotaw we-yeṣirato*, Jerusalem 1969-1970, include la dettagliata analisi di Wilhelm Bacher dell'introduzione fatta da Ibn Ezra al suo commento della Torah.

MARC SAPERSTEIN

IBN GABIROL, SHELOMOH (circa 1021-1058), conosciuto nei testi latini come Avicebron, Avencebrol, e Avicembron; poeta ebreo e il primo filosofo ebreo-spagnolo. Ibn Gabirol nacque a Malaga, fu educato a Saragozza, e morì a Valencia. È meglio conosciuto nella comunità ebraica come l'autore di poesia laica, etica e liturgica che riflette la fede ebraica sotto l'influenza sia del neoplatonismo che della poesia ṣūfī. Tra i suoi poemi vi sono *Ha-'anaq*, una grammatica ebraica composta da 400 versi che egli scrisse quando aveva vent'anni; *Azharot*, un elenco in rima dei 613 comandamenti della Torah; e il *Keter malkhut* (la Corona reale), il suo poema liturgico più famoso, che è parte della liturgia del Giorno dell'Espiazione (Yom Kippur).

La *Corona reale* conta quattro sezioni. Le prime due trattano dei nomi di Dio, la terza presenta la cosmologia di Ibn Gabirol, e la quarta è una preghiera confessionale. Il tema generale del poema è la grande distanza tra Dio e gli uomini. La descrizione che fa Ibn Gabirol dei cieli nella terza sezione rientra nella sua concezione di questa immensa separazione. L'ordine dell'universo presentato in questa sezione è in cinque parti: 1) il mondo sublunare, 2) il mondo sopralunare (i cieli), 3) la sfera dell'Intelligenza, 4) il «Trono della Gloria», e 5) la Volontà di Dio, o Sapienza di Dio.

Nel 1045, Ibn Gabirol compose uno studio etico in arabo, *Iṣlāḥ al-akhlāq* (Sul miglioramento delle qualità morali), che venne tradotto in ebraico da Yehudah ibn Tibbon nel 1167 col titolo *Tiqqun middot ha-nefesh*.

L'anima dell'uomo, afferma Ibn Gabirol, proviene dal regno dell'Intelletto ed entra nella Natura, ma resta tra questi due regni per tutta la durata della sua vita incarnata. Il suo scopo durante questa vita è di far ritorno al livello dell'Intelletto attraverso la conoscenza e la pratica. Forse la parte più originale dell'opera è la correlazione che Ibn Gabirol traccia tra le virtù e i vizi, i sensi umani esteriori, gli umori, e i quattro elementi del mondo sublunare (aria, acqua, terra, fuoco). Tutti gli esseri umani sono composti di questi elementi e degli umori corrispondenti. L'equilibrio di questi componenti produce le virtù umane, mentre lo squilibrio porta ai vizi.

L'opera filosofica principale di Ibn Gabirol è *Yanbū' al-ḥayāt* (Fonte di vita), del quale non esistono copie dell'originale arabo. È stata tradotta in latino nel 1150, col titolo di *Fons vitae*, da Domenico Gundisalvi, arcivescovo di Segovia, con l'aiuto di un ebreo convertito. Nel XIII secolo, Shem Ṭov ibn Falaquera tradusse passi dell'originale in ebraico, col titolo di *Liqquṭim mi-sefer meqor ḥayyim*; sembra che gli studiosi ebrei non abbiano sentito la necessità di tradurre in ebraico l'intera opera, poiché l'aristotelico Avraham ibn Daud l'aveva giudicata troppo verbosa, carente dal punto di vista filosofico e dubbia da quello religioso. La critica mossa da Ibn Daud alla *Fonte di vita* nel suo libro l'*Esaltazione della fede* (1168) è la ragione principale per la quale il capolavoro filosofico di Ibn Gabirol fu ignorato dalle generazioni successive di filosofi. [Vedi *IBN DAUD, AVRAHAM*].

La *Fonte di vita*, incentrata sullo studio filosofico della materia e della forma, è priva di ogni riferimento diretto ai testi o alle dottrine bibliche o rabbiniche, il che spiega come mai gli studiosi cristiani poterono in seguito attribuirla a un autore musulmano o cristiano. Infatti, solo nel 1845 Solomon Munk potè identificare Avicebron, l'autore del *Fons vitae*, in Ibn Gabirol, l'autore del *Meqor ḥayyim*.

La *Fonte di vita* è costituita da cinque trattati. Il primo è una introduzione generale degli argomenti riguardanti la materia e la forma e la loro relazione con le sostanze fisiche. Il secondo tratta della sostanza o materia che costituisce la corporalità del mondo sublunare. Il terzo è una prova dell'esistenza delle sostanze semplici, che, nell'ontologia di Ibn Gabirol, fungono da intermediarie tra Dio e il mondo fisico. Il quarto è una prova che queste sostanze semplici o spirituali sono composte di forma e materia, e il quinto trattato è un resoconto della forma universale e della materia universale che compongono ogni cosa nell'universo, eccetto Dio.

La tesi principale presentata dal testo è che ogni cosa nell'universo di Dio ha materia oltre che forma, una dottrina severamente criticata da Ibn Daud e ignorata da tutti i filosofi ebrei successivi fino a Spinoza. Anche se la *Fonte di vita* ebbe scarsa influenza sul pensiero ebraico, fu invece molto rilevante per il pensiero filosofico cristiano del XIII secolo. La tesi principale fu adottata da Duns Scoto e dai neoplatonici francescani, mentre venne criticata da Alberto Magno, da Tommaso d'Aquino e dagli aristotelici domenicani. Tra i pensatori cristiani che esplicitamente fanno riferimento ad Avicebron vi furono Domenico Gundisalvi, Guglielmo d'Alvernia, Alessandro di Hales, Bonaventura, Guglielmo di Champeaux e Giordano Bruno.

[Vedi anche *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

Opere di Ibn Gabirol. La raccolta principale delle poesie di Ibn Gabirol (in ebraico) è: H.N. Bialik e J.C. Ravnitzsky (cur.), *Shirim*, I-V, Tel Aviv 1927-1928. I. Zangwill ha tradotto in inglese parte dei poemi liturgici in I. Davidson (cur.), *Selected Religious Poems of Solomon Ibn Gabirol*, 1930, New York 1973 (rist.). Inoltre, per una traduzione integrale in inglese del poema più famoso di Ibn Gabirol, cfr. B. Lewis (trad.), *Keter Malkut. The Kingly Crown*, London 1961 (trad. it. di E. Piattelli, *Keter malkut [La corona regale]*, Firenze 1957); cfr. anche *La corona del regno*, a cura di E. Poli, Roma 1990; *La corona regale*, a cura di S.J. Sierra, Firenze 1990. Il primo studio sull'opera principale di etica di Ibn Gabirol è quello di S.S. Wise (trad. e cur.), *The Improvement of the Moral Qualities*, New York 1902, che contiene il testo arabo originale. La prima edizione della traduzione latina della *Fonte di vita* è C. Bäumker (cur.), *Avencebrolis Fons Vitae*, Münster 1892-1895 (rist. 1995). Una traduzione inglese parziale del testo è stata fatta da H.E. Wedeck, New York 1962, mentre è possibile trovare una traduzione inglese integrale dell'opera di un autore anonimo presso la Biblioteca dell'Università della Pennsylvania. Ora è disponibile la traduzione italiana a cura di R. Gatti, Genova 2001. Cfr. anche S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, Paris 1927 (rist.), opera nella quale Munk dimostra che Ibn Gabirol è Avicebron, e che contiene inoltre una selezione di brani tratti dalla *Fonte di vita* che erano stati tradotti in ebraico da Shem Ṭov ibn Falaquera.

Studi su Ibn Gabirol. Uno studio critico moderno della filosofia di Ibn Gabirol resta un campo d'indagine pressoché vergine. Studi generali, molti dei quali pubblicati nel XIX secolo, spaziano da H.N. Adler, *Ibn Gabirol and His Influence upon Scholastic Philosophy*, London 1865, a J. Schlanger, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol*, Leiden 1968. Tra gli studi sulla poesia di Ibn Gabirol ricordiamo: L. Dukes (cur.), *Schire Shelomoh*, Hannover 1858 e S. Sach (cur.), *Cantiques corrigés, ponctués et commentés*, Paris 1868. Studi sull'etica comprendono quelli di L. Dukes, *Salomo ben Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke Desselben*, Hannover 1860 e di D. Rosin, *The Ethics of Solomon ibn Gabirol*, in «Jewish Quarterly Review», 3 (1891), pp. 159-[illegible]. Sulla psicologia di Ibn Gabirol, cfr. S. Horovitz, *Die Psychologie der juedischen neuplatoniker A. Gabirol*, Breslau 1900, pubblicato come volume II de *Die Psychologie bei den juedischen Religionsphilosophen des Mittelalters*. Sull'opposizione di Tommaso d'Aquino a Ibn Gabirol, cfr. M. Wittmann, *Die Stellung des he-*

ligen Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900; lo studio di M. Arfa, *Abraham ibn Daud and the Beginnings of Medieval Jewish Aristotelianism*, Ph.D. Diss. Columbia University 1954, include una discussione sulla dura critica mossa da Ibn Daud alla *Fonte di vita*.

NORBERT M. SAMUELSON

ICONOGRAFIA EBRAICA. L'iconografia ebraica, che fosse concretamente rappresentata in opere d'arte o esistesse soltanto nell'immaginario tradizionale (e talvolta fosse menzionata nei testi letterari), fu dapprima condizionata dalle prescrizioni bibliche che proibivano di elaborare immagini. Questa proibizione, riportata nella Bibbia in numerose versioni, potrebbe essere intesa come 1) il divieto assoluto di impiegare ogni tipo di immagine in un contesto religioso, a prescindere dal soggetto (Es 20,4; Dt 4,15-18); 2) il divieto specifico di rappresentare immagini di Dio e utilizzare in ambito rituale simili raffigurazioni come idoli (Dt 27,15). Laddove la prima interpretazione di questa proibizione non si affermò (la Bibbia stessa ne dà testimonianza in 1 Re 6,23-29; Ez 8,5-12), la seconda conobbe una decisa evoluzione. La caratteristica forse più evidente dell'iconografia ebraica attraverso i secoli è la sistematica assenza di qualunque raffigurazione di Dio. In senso lato questa affermazione è vera anche per le figure dei santi: benché nell'Ebraismo si sia consolidata una letteratura agiografica, essa non era mai accompagnata da effigi dei santi stessi. Fin dall'inizio l'iconografia religiosa ebraica si sviluppò dunque in aperto contrasto con le tradizioni predominanti nell'occidente cristiano. Dopo la perdita dell'indipendenza politica nel 70 d.C., l'arte figurativa ebraica non poté diffondersi in un contesto nazionale, e non godette di alcun sostegno ufficiale per i suoi simboli. Come espressione artistica di una minoranza religiosa, essa prosperò tuttavia nelle comunità della Diaspora per i secoli successivi. L'iconografia che emerse entro questi limiti si sviluppò principalmente in pochi periodi e cicli tematici.

L'Ellenismo. L'incontro tra l'Ebraismo ed il mondo greco – un processo che si protrasse dagli albori del periodo ellenistico fino alla tarda antichità (dal II secolo a.C. al V secolo d.C. circa) – favorì la produzione di un *corpus* di immagini religiose. All'epoca della compilazione della Mishnah e del Talmud (dal II al VI secolo d.C.), le comunità ebraiche concepirono un gran numero di raffigurazioni, che sono venute alla luce tra i reperti ebraici (soprattutto sinagoghe e cimiteri) dalla Tunisia all'Italia e, più a oriente, nella regione dell'Eufrate; in Israele i siti archeologici sono particolarmente ricchi. [Vedi il capitolo relativo agli aspetti architettonici della voce *SINAGOGA*]. Talvolta queste immagini ritraggono figure umane, nel contesto di narrazioni bibliche (figura 1) o di miti pagani (frequente l'immagine di Helios, il Dio greco del sole).

Più spesso questi reperti raffigurano invece oggetti con precise connotazioni rituali (figura 2). Più cospicua è la presenza di immagini come la *menorah* (candelabro) a sette bracci, lo Aron ha-Qodesh (l'Arca dell'Alleanza), *lulav* e *etrog* (rami di palma e cedro) e *shofar* (corno di animale ad uso cerimoniale). Questi oggetti (che rispecchiano la cristallizzazione del rituale ebraico) non osservano una gerarchia precisa, ma la *menorah* e l'Arca dell'Alleanza, che rappresenta la Legge stessa, sono più importanti degli altri. Quando le loro riproduzioni compaiono insieme, esse occupano sempre la posizione centrale. Oltre che delle immagini di questi oggetti dall'esplicito significato rituale, i reperti ebraici abbondano di motivi artistici, attinti dall'arte ellenistica, il cui carattere simbolico è oscuro. Ne è un valido esempio la vite, tratta con ogni probabilità dalla tradizione artistica dionisiaca dell'epoca e spesso presente nei cimiteri ebraici. Ma ancora non è chiaro se

FIGURA 1. *Pittura murale.* Sinagoga di Dura; Dura-Europos, metà del III secolo d.C. Questa raffigurazione della resurrezione delle ossa inaridite, tratta dalla visione di Ezechiele (Ez 37,1-14), è parte di un ciclo, tuttora intatto, di 58 episodi dipinti su 28 pannelli.

nelle comunità ebraiche questo simbolo assumesse lo stesso significato salvifico che rivestiva nel mondo pagano. Alcuni studiosi moderni sono propensi ad interpretare questi motivi come «decorazioni» prive di articolati significati simbolici; altri, in particolare Goodenough, vi riconoscono un sicuro significato simbolico.

Il Medioevo. Nell'Europa medievale, soprattutto tra il XIII e il XV secolo, l'iconografia ebraica conobbe un ulteriore sviluppo. La miniatura dei manoscritti è in questo periodo il veicolo dell'espressione estetica per eccellenza; di particolare valore sono i manoscritti prodotti in Spagna, Italia e Germania. Tutti questi manoscritti hanno carattere rituale: tra i gruppi più importanti figurano la Aggadah per la Pasqua e il libro delle preghiere per le festività, il *maḥzor*. Le miniature (e in seguito le illustrazioni stampate) raffigurano molti strumenti rituali, ma contengono anche, più spesso che nell'arte ebraica di altre epoche ed espressioni, figure umane, soprattutto nelle scene bibliche (figura 3). Il repertorio iconografico è arricchito da motivi mitici, che testimoniano le credenze messianiche. Tra questi soggetti troviamo animali leggendari (come lo *shor ha-bar*, una sorta di bue selvatico), dei quali i giusti si sazieranno nel giorno della redenzione: queste immagini sono particolarmente frequenti nei manoscritti prodotti in Germania. Altro soggetto mitico frequente, soprattutto nei manoscritti tedeschi e spagnoli, è il futuro Tempio che, secondo la credenza comune, sorgerà dopo la redenzione; esso è talvolta modellato sugli esempi cristiani contemporanei. Sia l'immagine del Tempio che gli utensili rituali (questi ultimi sono talora raffigurati nelle pagine iniziali dei manoscritti biblici realizzati in Spagna) potrebbero essere interpretati come espressione della «intensa fede e speranza» di vedere «ristabilito il Tempio nei giorni del Messia». Nei territori sottoposti al dominio musulmano l'arte ebraica assimilò presto la vena aniconica e il repertorio di motivi ornamentali tipici della cultura islamica, pur se nella letteratura il talento espressivo visivo continuò a prosperare sotto forma di metafore e descrizioni. [Vedi *TEMPIO BIBLICO*.]

FIGURA 2. *Pavimento a mosaico.* Sinagoga di Bet Alfa'; Palestina, 518-527. Nel quadro superiore campeggiano l'Arca dell'Alleanza (sovrastata dalla luce eterna), immagini di leoni, una *menorah* a sette bracci, un *lulav*, un *etrog*, uno *shofar* e dei turiboli. Nella parte centrale troviamo uno zodiaco, con le stagioni ai quattro angoli e il sole nel centro. La sezione inferiore raffigura il sacrificio di Isacco; su di lui incombe la mano di Dio, mentre sulla sinistra compaiono i servi e l'asino di Abramo.

Il simbolismo qabbalistico. La tradizione qabbalistica è particolarmente ricca di espressioni iconografiche. La letteratura qabbalistica abbonda di metafore visive, poiché gli autori tendono spesso a manifestare (o nascondere) i propri pensieri e misteri in immagini visive o in descrizioni di presunte testimonianze oculari. Sin dagli albori del misticismo ebraico nella tarda antichità si è conservata una tradizione costante di simboli visivi. Arricchitasi in misura considerevole nel corso del Medioevo e nel XVII secolo, questa tradizione è sopravvissuta inalterata fin nei testi della letteratura hasidica. La più importante immagine del simbolismo qabbalistico è l'Albero delle Sefirot. La natura divina è immaginata come una struttura di dieci sfere, ciascuna delle quali rappresenta una «qualità divina» (ebraico, *sefirah*). La forma e la posizione delle sfere, così come il rapporto spaziale che tra esse intercorre, sono concetti ben radicati nell'immaginario qabbalistico. La struttura nel suo insieme richiama la forma di un albero (da qui il nome), ma il carattere fondamentale dell'immagine è astratto più che figurativo. Benché l'Albero delle Sefirot sia sa-

to spesso raffigurato (perlopiù in forma semplificata nelle edizioni a stampa di tenore popolare) e abbia influenzato in qualche misura i pittori ebrei contemporanei, la sua immagine non trova la migliore espressione nell'arte; essa è invece ancora molto conosciuta grazie alle fonti letterarie.

La letteratura qabbalistica concepì altri simboli visivi, tra cui le immagini di vasi infranti e di scintille sparse o di Adam Qadmon (uomo primordiale) come una figura di Dio, e così via. Scholem ha inoltre dimostrato che nella letteratura qabbalistica si è consolidato un articolato simbolismo dei colori. [Vedi *QABBALAH*]. Nella moderna società civile, l'iconografia ebraica è ancora in via di formazione, e non è stata ancora studiata con metodo.

FIGURA 3. *Pagina illustrata da un'edizione a stampa della Aggadah pasquale.* Realizzata da Gershon Cohen; Praga, 1526-1527. Nel corpo del testo è inserita una raffigurazione di Elia a dorso del suo asino. La cornice ospita le immagini di Giuditta, che stringe la testa di Oloferne (margine sinistro), e di Sansone con le porte di Gaza (margine destro). Nella parte superiore troviamo Adamo ed Eva.

BIBLIOGRAFIA

In merito al simbolismo della Bibbia ebraica (pur se non necessariamente circoscritto all'arte) si rivela ancora utile M.H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, 1923, rist. New York 1970. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I-XIII, New York 1953-1968, contiene una ricca collezione di fotografie; il testo è interessante, pur se talvolta discutibile. Riguardo al Medioevo in particolare, cfr. J. Leveen, *The Hebrew Bible in Art*, 1944, rist. New York 1974. Per quanto concerne gli albori del periodo moderno, cfr. J. Gutmann (cur.), *Beauty in Holiness. Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, New York 1970, un catalogo di manufatti ebraici conservati al museo di Praga e presentati al museo ebraico di New York; e J. Gutmann, *Sacred Images. Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages*, Northampton 1989.

Molte informazioni si possono dedurre dalla discussione delle singole questioni. Cfr. ad esempio J. Gutmann (cur.), *The Temple of Solomon*, Missoula/Mont. 1976. Un'altra problematica è affrontata singolarmente in Zofia Ameisenowa, *The Tree of Life in Jewish Iconography*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 2 (1938-1939), pp. 326-45. Il simbolismo qabbalistico trova la migliore analisi in G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1954 (3ª ed.), rist. New York 1961, in particolare pp. 205-43 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.). Cfr. anche Nadine Shenkar, *L'Art juif et la Kabbale*, Paris 1996 (trad. it. *L'arte ebraica e la cabala*, Milano 2000). Uno studio molto interessante relativo ad un particolare aspetto del simbolismo qabbalistico è G. Scholem, *Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik*, in «Eranos Yearbook», 41 (1974), pp. 1-49, *The Realms of Colour* (con sunti in inglese e francese).

MOSHE BARASCH

ISACCO o, in ebraico, Yiṣḥaq; il secondo dei patriarchi biblici e l'unico figlio di Abramo e Sara. Anche se non conosciuto altrove, il nome Yiṣḥaq è conforme ad un tipo semitico nordoccidentale assai noto che significa «possa Dio sorridere»; testi ugaritici del XIII secolo a.C. si riferiscono al sorriso benevolo del dio cananeo El. La Bibbia attribuisce il sorriso in questione alla madre di Isacco, sorpresa nell'apprendere che avrebbe generato un figlio nonostante l'età avanzata.

Isacco è l'unico patriarca il cui nome non venne cambiato. Per la Bibbia egli è, in primo luogo, il figlio di Abramo e il padre di Giacobbe e di Esaù. Egli fu il primo antenato degli Israeliti ad essere circonciso all'ottavo giorno, secondo il comando di Dio (Gn 17,12). Ad un'età non specificata, egli venne preso per essere sacrificato, al fine di provare la fedeltà di Abramo; nel racconto l'unica

cosa che Isacco fece fu chiedere perché il padre non aveva portato un animale per l'offerta. Il suo successivo matrimonio con Rebecca, una cugina, venne organizzato da Abramo e confortò Isacco dopo la morte della madre. In età avanzata, Isacco venne ingannato e diede a Giacobbe la benedizione riservata al fratello maggiore Esaù.

Le uniche azioni indipendenti di Isacco si trovano in *Genesi* 26: qui Isacco racconta al re Abimelech che Rebecca è sua sorella, riprendendo in questo modo la storia narrata due volte a proposito di Sara ed Abramo. Lo stesso capitolo menziona il suo coinvolgimento in attività agricole e la risoluzione, per suo tramite, di una disputa su diritti d'acqua tra i suoi pastori e quelli di Abimelech. Isacco morì all'età di 180 anni e venne sepolto vicino a Rebecca a Macpela.

Interpretazioni ebraiche postbibliche focalizzano la loro attenzione sulla storia del sacrificio di Isacco da parte di Abramo, sacrificio chiamato *'aqedah* («vincolo» o «legame»), sviluppando spesso il racconto al di là della descrizione biblica. Secondo una versione, Isacco in realtà morì e poi resuscitò. La tradizione cristiana, già a partire dagli scritti di Paolo (Rm 8,32), considera questo avvenimento come prefigurazione della crocifissione. Paolo contrappone Isacco, che rappresenta il Cristianesimo, a Ismaele, il figlio maggiore rifiutato, che simboleggia il Giudaismo (Gal 4,21-30).

BIBLIOGRAFIA

Una eccellente panoramica generale degli studi moderni riguardanti i racconti sui patriarchi è N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972. Le leggende rabbiniche sono raccolte in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, trad. dal manoscritto tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1909-1938 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). S. Spiegel, *The Last Trial*, tradotto da J. Golding, New York 1967, riassume un vasto apparato di leggende postbibliche riguardanti l'offerta di Isacco (Gn 22).

FREDERICK E. GREENSPAHN

ISAIA (attivo tra il 740 e il 701 a.C.) o, in ebraico, Yesha'yahu o Yesha'yah; profeta ebreo. Isaia, figlio di Amoz, profetizzò durante i regni di Ozia, Iotam, Acaz e Ezechia, re di Giuda (cfr. Is 1,1). Fu contemporaneo dei profeti Michea e Osea e visse subito dopo Amos (Amos e Osea erano attivi in Israele, o Efraim; Michea in Giuda). Il periodo storico è quello della guerra siro-efraimita (734/3-733/2 a.C.), nella quale questi due regni a nord di Giuda circondarono Gerusalemme, minacciando di sostituire la successione della casa di Davide (Is 7,1-6). È anche il periodo delle invasioni assire, una serie di campagne militari che causarono la caduta del regno settentrionale di Israele nel 722 e resero Giuda uno stato vassallo dell'impero assiro. Durante questo tormentato periodo politico Isaia parlò rivolgendosi all'*élite* politica e al popolo di Gerusalemme; riportò la parola di Dio che spesso non corrispondeva alle opinioni politiche dei governanti; criticò ripetutamente il potere per le numerose ingiustizie sociali.

Natura composita del Libro di Isaia. *Isaia* contiene sessantasei capitoli ed è il libro profetico più grande della Bibbia ebraica. La struttura esistente ha fatto la sua comparsa all'inizio del II secolo a.C. *Siracide* sembra conoscere *Isaia* e lo considera un libro completo (Sir 48,17-25); anche i rotoli del Mar Morto, al pari del Nuovo Testamento, considerano tutti i sessantasei capitoli come un'unica composizione. Vi sono, in effetti, alcuni usi stilistici comuni a tutto il libro, ad esempio la combinazione «Santo di Israele» (Is 1,4; 5,16.19.24; 6,3; 10,20; 12,6; 30,11.12.15; 31,1; 41,14; 41,16; 41,20; 43,3; 43,14; 45,11; 47,4; 48,17, 49,7; 54,5; 55,5; 60,9.14 e l'espressione «dice il Signore», usata nel tempo presente invece del solito perfetto «disse» (Is 1,11.18; 33,10; 41,21; 66,9; cfr. 40,1.25).

Contrariamente a queste prime fonti, gli studi moderni su *Isaia* fanno una distinzione tra i capitoli 1-39 del libro e i capitoli 40-66, trattandoli come opere distinte di autori diversi. I primi 39 capitoli di *Isaia* portano il titolo «Visione di Isaia, figlio di Amoz» (cfr. Is 1,1); i capitoli 40-66 sono attribuiti a un profeta anonimo, che gli studiosi chiamano «Secondo Isaia» o «Deutero-Isaia». Alcuni riconoscono anche l'esistenza di un «Terzo Isaia», o «Trito-Isaia», l'autore dei capitoli 56-66, poiché il tono e l'approccio di questi capitoli possiedono sfumature più di condanna e di critica rispetto ai capitoli 40-55.

La divisione del *Libro di Isaia* risulta dal fatto che le due parti trattano di due periodi storici distinti, l'assiro e il persiano, e di situazioni politiche diverse, che si riflettono negli argomenti differenti e nei particolari temi profetici del libro. L'autore della prima parte tratta di problemi sociali e si concentra sulla cattiva condotta morale ed etica dei governanti di Gerusalemme, mentre l'autore della seconda parte risponde alla crisi religiosa nazionale della comunità ebraica in esilio a Babilonia. Di conseguenza, le profezie di giudizio distinguono la prima parte, mentre le parole di incoraggiamento e gli oracoli di salvezza caratterizzano la seconda. Il profeta della seconda parte anticipa il crollo di Babilonia nel 539 a.C. e il trionfo di Ciro II (558-529), il fondatore del grande impero persiano. Egli conosce la distruzione del Tempio di Gerusalemme (587/6 a.C.) ed assegna a Ciro il compito di costruire il nuovo Tempio (Is 44,28; 45,1; cfr. 52,5.11). Le testimonianze storiche

datano la seconda parte di *Isaia* alla seconda metà del VI secolo a.C., circa due secoli dopo la prima parte. La divisione di *Isaia* veniva già riconosciuta nel XII secolo d.C. dal commentatore ebreo Avraham Ibn Ezra (nel suo commento su Is 40,1), mentre la distinzione letteraria e tematica è stata confermata di recente da un'analisi al computer (Y.T. Radday, *The Unity of Isaiah in Light of Statistical Linguistics*, Hildesheim 1973).

Ma come si unirono queste due composizioni distinte? A questo proposito è possibile solo fare delle congetture. Forse fu solo una questione tecnica: un rotolo più corto venne attaccato ad uno più lungo per essere conservato, e l'origine distinta dei due manoscritti è stata in seguito dimenticata. Forse la combinazione fu intenzionale, il prodotto di una scuola di pensiero religioso che cercò di creare una composizione ideologica continua, in cui il periodo del giudizio era stato adempiuto: in questo modo le antiche profezie di Isaia venivano confermate e si metteva in risalto la validità delle profezie riguardanti la nuova era di salvezza. Forse il redattore del secondo libro si considerava il discepolo fedele di Isaia: questa ipotesi può spiegare la mancanza di intestazione della seconda parte e la somiglianza di idiomi e di frasi tra le due parti. Ad esempio, in un raro passaggio in cui il Secondo Isaia fa riferimento a se stesso, egli descrive la parola di Dio come *limmudim*, «insegnamento» (Is 50,4), che ricorda Isaia 8,16. Il discepolo spirituale di Isaia risponde al sentimento di «angustie e tenebre» del suo maestro (Is 8,22), sentimento che indusse il maestro a suggellare la sua testimonianza (Is 8,16-17). Il discepolo sente che i tempi sono cambiati; osserva che Dio si rivela di nuovo (Is 40,5) e si considera colui che porta la testimonianza del *leader*.

Il primo Isaia. Isaia, figlio di Amoz, era probabilmente di Gerusalemme (diversamente dal suo contemporaneo Michea, cresciuto fuori città). La vita della città gli era familiare (cfr., per es., Is 3,16-23) e Gerusalemme era il centro della sua attività. Sposò una donna che chiamò «la profetessa» (Is 8,3) ed ebbe almeno due figli, i cui nomi sono associati al messaggio profetico del padre (cfr. Os 1,3-9): Seariasub (lett. *She'ar yashuv*, «un resto si convertirà»; Is 7,3) e Mahèr-salàl-cash-baz (lett. «rapido bottino, veloce saccheggio»; 8,3). Isaia può aver avuto un terzo figlio, Emmanuele («Dio è con noi»; 7,14; cfr. 8,18), il cui nome allude alla fede in Dio persino nei momenti di disperazione politica. Isaia viene menzionato raramente al di fuori del libro che porta il suo nome, ma troviamo riferimenti in *2 Re* 19-20 e in *2 Cronache* 26,22; 32,20 e 32,32, in cui Isaia compare non solo come profeta, ma come guaritore del re e cronista di corte. Tutti le fonti indicano che Isaia frequentava con assiduità il re Ezechia, specialmente durante l'assedio assiro di Gerusalemme. Aveva accesso alla presenza del re (Is 7,1ss.) e ne era il consigliere politico (37,1ss.). Isaia fa frequenti riferimenti alle forme ed al linguaggio della letteratura sapienziale e mostra familiarità con la professione di scriba (30,8; cfr. 2 Cr 26,22). [Vedi *LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA*].

Le numerose tradizioni sul ruolo e sull'attività di Isaia rendono difficile la ricostruzione del «vero» Isaia. I suoi stretti legami con Ezechia, così come vengono narrati (Is 36-39; 2 Re 19-20), possono creare l'impressione che egli ebbe la funzione di profeta di corte; tuttavia il suo confronto con il re Acaz (Is 7) lo rappresenta come figura profetica indipendente. La descrizione di Isaia guaritore, in *2 Re* 20,1-7, è significativa: «Isaia disse: "Prendete un impiastro di fichi!". Lo presero e lo posero sull'ulcera e il re ne guarì» (2 Re 20,7) ed è ripetuta nell'appendice del *Libro di Isaia* (Is 38,1-8). Che *Isaia* inserisca questo gesto di guarigione come una digressione alla fine del poema di Ezechia può riflettere la tendenza a minimizzare il ruolo di Isaia guaritore e a ritrarlo invece nel ruolo di messaggero di Dio, che non compie miracoli nella tradizione degli antichi profeti (come i miracoli di Eliseo, descritti in 2 Re 2-5). Si noti, comunque, che persino nei capitoli 1-35, che trattano direttamente la profezia di Isaia, il profeta non compare solo come messaggero di Dio ma compie alcuni gesti simbolici nella tradizione degli antichi profeti, come Elia. Si aggira scalzo e spoglio a Gerusalemme per tre anni, per simboleggiare il destino riservato all'Egitto e alla sua alleata Etiopia per mano dell'Assiria (Is 20,1-6). Ma si deve tener presente, tuttavia, che questo rimane un episodio isolato.

Discorsi e materiale supplementare. Il maggior problema critico riguardante il libro di Isaia è la determinazione dei suoi discorsi originali. Abbiamo notato che persino i capitoli 1-39 non costituiscono una composizione singola. Il linguaggio poetico e oratorio è sostituito nei capitoli 36-39 da una narrazione storica (come pure la preghiera di Ezechia in 38,10-20). Il *Libro di Isaia* sembra aver avuto una lunga storia letteraria. Le fonti rabbiniche accennano ad un processo redazionale in cui non fu Isaia a scrivere il libro ma scribi posteriori (Ezechia e la sua scuola). La critica moderna tenta di stabilire alcuni criteri per distinguere tra il materiale autentico e quello aggiunto in seguito. Alcuni studiosi distinguono tra oracoli di giudizio e profezie di salvezza; queste ultime, che hanno come tema i giorni che verranno, vengono considerate un'aggiunta teologica posteriore.

Lo stile è un altro criterio per l'analisi del processo redazionale. Isaia è considerato un poeta e, di conseguenza, alcuni studiosi hanno sostenuto che solo il materiale in versi è autentico. Pertanto, passi come 1,18-

20, che spezza la struttura poetica, e 4,2-6, un testo in prosa che differisce dal materiale poetico in cui è inserito, sono considerati posteriori. Secondo questa teoria, inoltre, i versetti 2,2-4/5 e 11,1ss., che riportano profezie di salvezza, non sarebbero opera di Isaia. È stato inoltre ipotizzato che i versetti che si riferiscono alla caduta dell'Assiria (per es. 8,9-10; 10,16-19.20-23.24-27.33-34) siano il prodotto di una «redazione assira», aggiunta durante il periodo delle espansioni territoriali di Giosia e del declino assiro, verso la fine del VII secolo a.C. Il fine del redattore, secondo questa concezione, era di predatare la profezia originale di Isaia e di mostrare come essa si era compiuta tramite la determinazione degli eventi politici da parte di Dio. In questo modo si presenta un completo paradigma teologico: dapprima Dio sembra l'accusatore e il punitore di Israele, mentre alla fine si rivela come il suo salvatore. Studiosi della scuola redazionale, come Barth, Clements e Kaiser, sostengono che Isaia non fu un profeta con una visione politica completa: egli, piuttosto, trasmise oracoli di giudizio.

Secondo la mia opinione, invece, Isaia aveva una visione religiosa e politica del mondo che non si limitava alle condizioni a lui contemporanee. Come visionario, egli possedeva una concezione religiosa totale che guardava oltre il giorno del giudizio imminente. Isaia non era solo un critico sociale e un protestatario; le sue proclamazioni di giudizio conducevano anche alla profezia dei giorni futuri. Non c'è prova, né stilistica né filologica, che gli oracoli riguardanti il futuro (inclusi nei capitoli 1-35) siano prodotti di autori posteriori, a meno di imporre al testo specifiche teorie critiche esterne (per alcune eccezioni cfr. sotto). Piuttosto che usare lo stile (verso contro prosa) come il criterio per distinguere tra testo originale e testo aggiunto, dovremmo tener conto del fatto che le variazioni stilistiche e il miscuglio di stili possono essere usati in funzione dell'argomento e possono essere stati intenzionali in un messaggio profetico particolare. Il soggetto e la funzione determinano lo stile di Isaia; la questione di come si dice è in relazione a ciò che si dice. Isaia impiega una varietà significativa di forme stilistiche: *mashal* («parabola»; 5,1ss.), paragone (1,2-3), descrizione (1,4-9), discorso polemico (1, 10-17), lamento (1,21), satira (3,4ss.), visione (6,1ss.), predizione (7,7-9), narrazione (7,11ss.; 8,1ss.), tra le tante.

Il ricco linguaggio e i modi stilistici diversi rivelano che il profeta non fu un narratore che riportava semplicemente degli eventi. Isaia cercò di affascinare il suo pubblico con la forza del linguaggio, un fine che, alla luce del ministero profetico, richiede l'uso del linguaggio religioso. Questo linguaggio utilizza la metafora e uno stile immaginativo per creare un sistema di impressioni sensoriali. Per esempio, la descrizione dell'influenza straniera in Giuda è una descrizione iperbolica: «Il suo paese è pieno di argento e di oro, senza fine sono i suoi tesori; il suo paese è pieno di cavalli, senza numero sono i suoi carri» (2,7). La tecnica stilistica del profeta crea una raffigurazione vivida e dinamica. Il poema della vigna in 5,1ss. vuole illustrare un aspetto specifico della condotta malvagia del popolo. L'uso di una parabola, cioè la descrizione retorica della situazione in un contesto differente, fa sì che Isaia attiri l'attenzione del suo pubblico ed ottenga la sua simpatia. Se avesse presentato direttamente la sua critica, il pubblico ostile avrebbe potuto rifiutarla. Un'altra illustrazione della tecnica di Isaia è la visione del futuro in 4,2-6, scritta in uno stile in prosa che segue la descrizione, fortemente simbolica, delle figlie corrotte di Sion (3,16ss.). La realtà presente è descritta in versi per muovere le emozioni e commuovere il pubblico. In questo contesto, se la descrizione del futuro fosse stata fatta in versi, avrebbe potuto essere accolta come un discorso immaginario, che non aveva niente a che fare con la realtà presente. Per questo motivo Isaia impiega uno stile in prosa, il linguaggio dei fatti storici; in questo modo il discorso, anche se si riferisce ai giorni futuri, sembra possedere un'atmosfera di realtà.

L'ordine cronologico dei discorsi. I discorsi dei capitoli 2-5 (come quelli di 1,21-31) differiscono tematicamente dal materiale di 7,1ss.; a questo proposito, secondo alcuni, ogni argomento rispecchierebbe un periodo politico diverso. L'aspra critica sociale è sostituita dai discorsi politici. Il primo ciclo di discorsi (capitoli 2-5) risalirebbe al tempo di Ozia (787-736 circa), periodo di stabilità politica, di sicurezza e di prosperità economica (cfr. 2 Re 15,1-7; 2 Cr 26,1-23). L'*élite* sociale e politica di Gerusalemme guadagnava forza, creando in Giuda una forte tensione sociale tra la classe più povera. Isaia critica i governanti per l'oppressione nei confronti dei cittadini. Il discorso di 7,1ss. si riferisce al tempo di Acaz (che divenne re probabilmente nel 741 e fu coreggente fino al 725), durante la guerra siro-efraimita. Qui Isaia fa riferimento agli sviluppi politici, piuttosto che alla situazione interna. Questa ricostruzione storica dell'attività di Isaia presuppone che i versetti 1,4-9, che descrivono un'importante guerra che aveva messo in pericolo Gerusalemme, siano non in ordine, oppure che l'intero capitolo sia un'introduzione alla profezia di Isaia e non appartenga quindi alla sua prima attività, durante il periodo di Ozia. Comunque, se noi ignoriamo 1,4-9 e leggiamo i capitoli 1-5 nel loro ordine cronologico, notiamo che essi ritraggono un periodo di guerra che aveva minacciato pesantemente Gerusalemme. Isaia tratta qui la causa del disastro militare. Indica nelle condizioni interne corrotte la ragione per la scon-

fitta politica e militare e per la sofferenza del popolo, che sono punizioni di Dio. Nei capitoli 7-8 incentra la sua attenzione sulla politica estera del re Acaz. L'osservazione principale di Isaia si dirige non verso il periodo di Ozia, ma verso quello di Acaz.

La profezia di Isaia, quindi, consiste in una serie di risposte a specifiche situazioni politiche ed interne che, secondo il suo punto di vista, sono reciprocamente collegate. Egli rivela il suo coinvolgimento profondo con gli eventi politici, dimostra di possedere un'opinione specifica riguardo ad essi e offre la sua particolare interpretazione profetica della situazione politica tramite una serie di discorsi persuasivi. Isaia non parla come un analista politico o un filosofo politico; egli usa la retorica ed altri mezzi per raggiungere il suo pubblico (cfr., per es., 7,10ss.). Di conseguenza, i vari discorsi devono essere analizzati come un tutto e ogni discorso o visione deve essere studiato alla luce dell'ideologia profetica tematica di Isaia e non come entità separata. Le profezie di salvezza nascono dagli oracoli di giudizio ed entrambi sono integrati nella visione profetica del mondo che è propria di Isaia.

Contesto politico e inserimento dei discorsi. Il libro tratta di due grandi eventi politici che scossero Giuda: la guerra siro-efraimita e le minacce assire (734-701). La profezia di Isaia è presentata alla luce della sua concezione profetica globale, che non considera gli eventi come semplici sviluppi politico-militari, anche se essi formarono le opinioni politiche del profeta. Nella guerra siro-efraimita i re di Aram (Siria) e di Efraim (Israele) tentarono di combattere contro l'Assiria ed ebbero bisogno del sostegno attivo di Giuda. Acaz, re di Giuda, rifiutò; come risultato la coalizione settentrionale ideò un attacco militare per sostituire Acaz con il suo favorito, che non era un discendente della casa di Davide (cfr. Is 7,1-6). In questo modo veniva meno la sacra promessa di un trono eterno a Gerusalemme, promessa che Dio aveva fatto a Davide e alla sua casa (cfr. 2 Sam 7.1-17). La condizione sacra della casa di Davide è il punto di partenza delle risposte profetiche di Isaia. Tutto ciò porta il profeta a considerare la causa prima del problema, che era, secondo la sua opinione, la cattiva condotta etica e sociale dei governanti (cfr. 1,4-5.10-17.21-23; 3,14-15; 3,16ss.; 5,1ss.). La guerra è la punizione di Dio (cfr. 1,4-9). All'ultimo momento (1,9) la città sarà purificata e la giustizia sarà ripristinata (1,25-27; 2,2-4/5; 4,2-6)); da qui, come già menzionato sopra, il nome del figlio di Isaia, Seariasub, «un resto si convertirà». Questa teleologia, la fede che Dio interverrà a favore del suo popolo e per la salvezza di Israele, fa sì che Isaia si opponga ai tentativi politici di Acaz, il quale pensa di salvarsi tramite i governi stranieri di Assiria o d'Egitto (7,18-25); Isaia vuole assicurare il re che i nemici del nord saranno sconfitti (7,5-9). In aggiunta a ciò una serie di discorsi mettono in evidenza la continuità della dinastia di Davide (9,1-6; 11,1ss.). I capitoli 10-11 dovrebbero essere letti avendo in mente le implicazioni della minaccia assira. Aram ed Efraim, i nemici di Giuda, avevano perso e Giuda stessa era inerme contro l'Assiria. Una serie di discorsi di Isaia interpreta il significato del nuovo sviluppo politico. Di nuovo egli indica la cattiva condotta morale ed etica come la causa della minaccia militare (10,1-4). La risposta di Dio è diretta e l'Assiria è il suo mezzo di punizione (10,5-6), ma quell'impero stima troppo il proprio potere e sarà punito (10,7ss.).

È stato ipotizzato che la raccolta di oracoli contro le nazioni, nei capitoli 13-23, possa includere materiale non di Isaia (in particolare i capitoli 13-14 e forse anche il cap. 23). La raccolta, comprendente una profezia contro Giuda che si conclude con un attacco personale a due funzionari (22,1ss.), è invece parte integrante dell'ideologia profetica di Isaia. La struttura di questa raccolta ricorda l'opera di Amos, che inizia con una serie di oracoli contro le nazioni e culmina con una profezia contro Israele (1,2-2,16). Il tema comune nelle profezie di Isaia contro le nazioni è che esse subiranno una sconfitta militare. Isaia rivela ripetutamente la sua fede religiosa e politica fondamentale: la situazione politica internazionale non è inserita nel vuoto, ma è determinata da Dio, il quale non esclude Giuda. Per questo motivo saranno destinati al fallimento i tentativi di Giuda di proteggersi tramite mezzi politici e militari (22,1ss.).

Le immagini presenti nei capitoli 24-35 riassumono di nuovo per sommi capi l'ideologia profetica di Isaia: l'assoluto e universale dominio di Dio e la sua punizione per il cattivo comportamento sotto forma di una sconfitta militare (24,1-5.21-23; 28,14-22; 29,13-14; 30,1-3; 34,1ss.). Isaia, artista del linguaggio, parte dall'immaginario per arrivare ad un discorso più concreto e conclude con una visione ottimistica del futuro (35,1ss.). Non è necessario, perciò, considerare i capitoli 34-35, con il loro tono entusiastico, come parte della profezia del Secondo Isaia, come invece suggeriscono numerosi studiosi.

La lettura tematica dei discorsi di Isaia solleva la questione del posto e della funzione del capitolo 6, considerato da molti la vocazione di Isaia, la sua «visione inaugurale». In origine era posto all'inizio del libro? Se così, perché il messaggio della visione dovrebbe indurire i cuori del popolo (6,9.10)? Forse il capitolo, invece, è la risposta all'ostinazione del popolo, che respinge i commenti di Isaia sulle sue disgrazie politiche e militari. In questa luce la visione del capitolo 6 sembrerebbe essere nella sua corretta posizione cronologica,

in quanto riflette la disperazione di Isaia per l'insensibilità del popolo.

Coloro che invece leggono *Isaia* come una serie di discorsi di giudizio distinti hanno suggerito che la volontà dei redattori era che la struttura letteraria del libro riflettesse una specifica visione teologica che includeva le profezie di salvezza posteriori. Per esempio, il passo letterario 5,25-30 può essere letto assieme ad un gruppo di minacce in 9,8-21, e l'oracolo *hoy* («guai») di 10,1-4 può essere associato ad una serie di oracoli *hoy* in 5,8-24. È stato ipotizzato anche che queste due serie di minacce e di oracoli *hoy* furono separate e risistemate in un ordine chiastico. L'intento era quello di disporre il vero incontro di Isaia con Acaz in modo che richiamasse la caduta di Israele e mettesse in guardia anche la Giudea del VII secolo (il periodo di Giosia), tramite la rievocazione del compimento delle parole di Isaia. Così, secondo questa concezione, le profezie venivano risistemate e il libro era redatto alla luce del clima politico dei tempi di Giosia.

«Secondo Isaia». I Babilonesi mandarono in esilio l'*élite* politica e sociale di Giuda in Babilonia (cfr. 2 Re 24,12-26; Ger 52,16-30). Secondo varie testimonianze, molti Ebrei in esilio conservarono la loro identità nazionale e religiosa. Il sabato emerse fin dall'inizio come l'espressione del patto tra Dio e il popolo ebraico e distinse gli Ebrei fin dal periodo dell'esilio (cfr. Is 56; 58,13-14). Il tempo dell'esilio è importante anche per l'attività letteraria di tipo nazionalistico-religioso. Il capolavoro della storiografia biblica, il *Deuteronomio*, si sviluppò e si formò in questo periodo. Nonostante ciò, nella comunità ebraica esule era presente un sentimento di disperazione. Il profeta Ezechiele chiedeva senza speranza: «In che modo potremo vivere?» (Ez 33,10; cfr. anche 37,11). In *Lamentazioni* si esprime ripetutamente un sentimento di pessimismo: «Nessuno mi consola» (Lam 1,2.16.17.21). Il salmo 137 riflette una situazione senza speranza; lo stesso Secondo Isaia lotta con un atteggiamento di disperazione che investe l'ambito religioso e nazionale: «Una voce dice: "Grida" e io rispondo: "Che dovrò gridare?". Ogni uomo è come l'erba e tutta la sua gloria è come un fiore del campo» (Is 40,6). Il popolo sperimentò la caduta di Gerusalemme, la distruzione del Tempio nel 587/6 a.C. e poi l'esilio come una situazione senza speranza, il risultato della scomparsa di Dio dalla scena politica. Gli esuli erano indifferenti ai gravi eventi che accadevano sulla scena internazionale. Le sensazionali vittorie di Ciro I re di Persia, non influivano sull'atteggiamento religioso pessimistico della comunità ebraica a Babilonia. Nel 539 d.C., comunque, Babilonia si arrese a Ciro II; questi, nel 538, annunciò la famosa dichiarazione che permetteva alla comunità ebraica in esilio di ritornare a Gerusalemme e di ricostruire il Tempio (Esd 1,3-5; 2 Cr 36,23; Esd 6,3-5).

Nell'interpretazione della profezia del Secondo Isaia è importante determinare se il profeta si rivolse agli esuli prima o dopo la caduta di Babilonia. L'editto di Ciro non viene citato nei discorsi del Secondo Isaia; inoltre, alla luce della lotta del profeta contro lo scetticismo del suo pubblico riguardo al controllo divino degli eventi politici contemporanei, i suoi discorsi sarebbero fuori luogo se Ciro avesse già pubblicamente garantito il permesso di ricostruire il Tempio a Gerusalemme. Dobbiamo anche considerare che, nel Secondo Isaia, la descrizione della caduta di Babilonia non è realistica. Contrariamente alle iscrizioni, secondo cui la città cadde pacificamente, il Secondo Isaia descrive Marduk, il dio babilonese, che viene portato in cattività (46,1-2); tutto questo avalla l'ipotesi che il profeta formulò le sue profezie prima del 539 a.C.

Il profeta sconosciuto chiamato Deutero-Isaia o Secondo Isaia fu spinto da questi significativi sviluppi politici e ritenne che il suo scopo profetico fosse quello di persuadere la comunità in esilio che il futuro immediato conteneva grandi promesse e una nuova speranza. Ai suoi occhi il grande re, Ciro II, era il tramite di Dio: «Io dico a Ciro: mio pastore; ed egli soddisferà tutti i miei desideri, dicendo a Gerusalemme: sarai riedificata; e al tempio: sarai riedificato dalle fondamenta» (44,28; cfr. anche 45, 12-13). Il profeta respinse la crisi spirituale degli esuli, proclamando due argomenti primari: Dio non si nasconde al popolo ebraico e dirige gli eventi politici a favore di questi. Ma, per prima cosa, il Secondo Isaia dovette lottare contro la causa della crisi religiosa e respingerla. Il grido «Nessuno mi consola» (Lam 1,21) fu sostituito da «Consolate, consolate il mio popolo, dice il vostro Dio» (Is 40,1). Inoltre non c'era motivo per il sentimento di colpa che il popolo provava a causa dei peccati dei padri; una nuova era spirituale e religiosa era cominciata: lo stato di guerra che opprimeva Gerusalemme era finito e Israele era stato perdonato (40,12). Questo spiega l'assenza di minacce, così caratteristiche dei profeti biblici, nei discorsi del Secondo Isaia e chiarisce il suo stile. L'intento era di persuadere e di affascinare il pubblico con parole di conforto e di incoraggiamento, non con le minacce e con i castighi.

Il problema centrale negli studi sul Secondo Isaia è la demarcazione del discorso profetico. Quasi non esistono indicazioni formali dell'inizio o della fine del discorso. In generale si possono formulare due approcci di tipo opposto. Il primo considera il libro come il prodotto di una programmata attività letteraria e considera l'opera del Secondo Isaia come composta da grandi unità. Il secondo approccio sostiene che il Secondo

Isaia trasmise i suoi discorsi oralmente e che il libro è una raccolta di numerosi e brevi oracoli distinti. Questo tipo di approccio solleva il problema della sistemazione del materiale e dei principi redazionali sottintesi. Secondo alcuni studiosi i brevi oracoli indipendenti furono sistemati meccanicamente secondo un principio di parole-chiave o di somiglianze di temi: ogni discorso sarebbe sistemato in base all'associazione con l'unità precedente. Si dovrebbe notare, comunque, che per definire il singolo discorso bisogna comprendere la funzione della profezia del Secondo Isaia, il cui fine era di cambiare il comportamento religioso del proprio pubblico. Il profeta si appella al pubblico impiegando numerosi mezzi di persuasione: fa assegnamento sull'argomento e sullo stile. Il Secondo Isaia presta molta attenzione all'organizzazione dei suoi discorsi; ognuno di essi nasce da una situazione particolare e ne è la risposta. L'analisi del testo, alla luce dello scopo retorico del profeta e dei tentativi di sorprendere i suoi ascoltatori, rivela che i discorsi non sono brevi oracoli a tema ma sono relativamente lunghi e permettono così al profeta di sviluppare con una certa ampiezza il proprio argomento.

Il Secondo Isaia era un maestro del linguaggio e impiegava la sua abilità per sottolineare il proprio punto di vista e per attirare l'attenzione del pubblico. Egli si ripete spesso, per sottolineare una certa situazione, e varia spesso lo stile utilizzando un vocabolario ricco e colorato per creare un effetto estetico. È molto flessibile nell'uso della lingua e spesso impiega parole o frasi inusuali per variare il più possibile ed evitare così gli stereotipi.

L'inizio della profezia del Secondo Isaia, 40,1-2ss., illustra chiaramente il suo stile. Il primo annuncio «consolate, consolate il mio popolo» è breve e chiaro. L'intera sezione, versetti 1-2, possiede una struttura esplicita, senza colorazioni o figure retoriche, e vuole esprimere chiaramente e direttamente l'annuncio più importante. Ma il pubblico può perdere un messaggio trasmesso in uno stile così disadorno. Per questo motivo, il Secondo Isaia usa il mezzo stilistico della ripetizione e ripete la parola-chiave del messaggio, *consolate*. La reiterazione della parola impressiona il pubblico in modo profondo. Il verbo *consolate*, nella forma usata qui, fu coniato dal Secondo Isaia sul lamento «Nessuno le reca conforto» (Lam 1,2). Ma il profeta qui lo utilizza in un senso positivo, per sottolineare il motivo di allegria, mentre in *Lamentazioni* l'espressione ha una connotazione di disperazione religiosa. Così, all'inizio del suo discorso, il Secondo Isaia impiega una espressione familiare in un modo che ne cambia il significato consueto. Usando un'espressione familiare in una maniera inaspettata, egli attrae l'attenzione e cancella anche il suo significato precedente e negativo. Oltre a ciò, il versetto 1 capovolge l'ordine normale della frase e pone la formula di apertura, «dice il tuo Dio», alla fine. Il Secondo Isaia, poiché vuole trasmettere un messaggio immediato, aggiusta la formula di conseguenza. Come è ben noto, la rima non è molto sviluppata nella prosodia biblica. Per unificare i diversi elementi nel versetto i poeti biblici svilupparono il mezzo letterario dell'effetto del suono. Il suono gioca un ruolo importante in questo versetto. L'allitterazione unisce il versetto e concentra l'attenzione sulla consonante *ḥet* nelle parole di apertura «*naḥamu, naḥamu*». Il suono poi si ripete alla fine del versetto 2 (*ḥaṭṭo'teikhah*) legando così l'intera affermazione in un'unità.

I canti del «servo del Signore [*'eved YHWH*]» hanno ricevuto un'attenzione speciale da parte degli studiosi. Si tratta di quattro poesie che parlano del servo (42,1-4; 42,5-7; 49,1-6; 50,4-9) e di altre due poesie che possono essere messe in relazione a queste (50,10-11 e 52,13-53,12). Queste poesie condividono un tema comune: il soggetto, il servo, soffre quando è ignorato dal popolo che lo circonda; nel futuro, tuttavia, il servo sarà riconosciuto quale servo di Dio che ha la missione di riportare la giustizia; e questa missione si realizzerà. Le poesie occupano un posto a parte nella storia delle interpretazioni sacre e hanno un significato teologico nella storia dell'interpretazione religiosa cristiana ed ebraica. Il problema critico principale è se isolare le poesie dal loro contesto o se considerarle parte integrante della profezia del Secondo Isaia. Vi è inoltre l'ulteriore questione dell'identità del servo, che divide gli studiosi tra un'identità individuale ed una collettiva. Ci sono stati numerosi tentativi di identificare il servo con una specifica figura storica o pubblica, come Geremia, Giosia, Zorobabele, o persino con il poeta stesso. Il Secondo Isaia allude anche altrove al servo di Dio (41,8ss.; 41,13; 42,19; 44,1-2); e, alla luce dei frequenti riferimenti a Israele servo di Dio (cfr., per es., 49,3), è stato ipotizzato che il servo possa essere il popolo di Israele, che il Secondo Isaia ritrae con simpatia per suscitare la speranza e un sentimento di missione e di compimento, e anche per trasmettere il messaggio che la sofferenza del momento non passerà inosservata. Secondo un'altra opinione il servo non è né una particolare figura né un gruppo, ma la combinazione di una figura regale e cultuale mitologica.

«Terzo Isaia». Come già menzionato sopra, i capitoli 56-66 possono costituire la raccolta separata di un altro profeta anonimo, chiamato Terzo Isaia o Trito-Isaia, che fu attivo dopo il Secondo Isaia, al tempo di Esdra e Neemia, nel V secolo a.C. Il Terzo Isaia non è più situato a Babilonia, bensì ha le sue basi in Giuda. Le sue profezie presuppongono infatti l'esistenza del

Tempio a Gerusalemme (che fu dedicato nel 515). Non vi è una chiara linea tematica nella sua opera, così come è possibile ritrovare invece nei discorsi del Secondo Isaia. La raccolta del Terzo Isaia accentua le richieste rituali. Comincia con parole di incoraggiamento verso coloro che osservano il sabato, inclusi gli eunuchi, e sottolinea l'importanza del culto del sabato (56,1-8). Continua con una critica verso i capi (56,9-12), un breve lamento sulla morte del giusto (57,1-2), un forte attacco ai culti stranieri (57,3-13), una profezia di conforto (57,14-19) e una critica verso coloro che digiunano ritualmente solo in senso formale (58,1-7). I capitoli 60-61 contengono un'altra profezia di salvezza nello stile del Secondo Isaia. In 63,7-64,11 troviamo un lamento della comunità, mentre in 66,1-4 il rifiuto sia della costruzione del Tempio sia del culto sacrificale. Questo atteggiamento riflette una visione opposta a quella condivisa dai profeti Aggeo e Zaccaria, che incoraggiavano e sostenevano la ricostruzione del Tempio. Secondo un'ipotesi il Terzo Isaia fu un discepolo del Secondo Isaia ed anche il suo redattore. Un'altra ipotesi ancora sostiene che il Secondo Isaia ritornò a Gerusalemme seguendo l'editto di Ciro e continuò qui la sua attività profetica. Le sue profezie in Giuda costituirebbero i capitoli 49-66, dove Sion fa da sfondo ai discorsi (cfr. 49,14ss.; 51,17-23; 54,1ss.; 60,1ss.; 62,1-9).

Testi di Isaia trovati a Qumran. I rotoli ritrovati nel 1947 sulla sponda nordoccidentale del Mar Morto rivelano due manoscritti quasi completi dell'intero *Libro di Isaia*, risalenti al II o al I secolo a.C. [Vedi *MAR MORTO, MANOSCRITTI DEL*]. Generalmente i rotoli di *Isaia* riflettono il testo masoretico. Dei due rotoli, uno (trovato nella grotta I) mostra alcune correzioni e interlineazioni derivanti da una redazione più popolare; queste, però, sono questioni che riguardano più le caratteristiche ortografiche e stilistiche che non le importanti vicende redazionali. In questo rotolo vi sono indicazioni secondo cui esso potrebbe realmente essere stato composto da due manoscritti: l'esistente capitolo 34 fu cominciato su una nuova pelle e ciò può significare che si trattava di un manoscritto nuovo. Questo fatto può aver influenzato la moderna divisione critica del libro in Isaia di Gerusalemme e in Secondo Isaia (e il resto del libro).

BIBLIOGRAFIA

Isaia 1-39

H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, Neukirchen 1977.

R.E. Clements, *Isaiah 1-39*, Grand Rapids/Mich. 1980.

O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12*, nuova ed. Göttingen 1981 (trad. it. *Isaia. Capitoli 1-12*, Brescia 1998).

O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39*, nuova ed. Göttingen 1995 (trad. it. *Isaia. Capitoli 13-39*, Brescia 2002).

H. Wildberger, *Jesaja*, I-III, Neukirchen 1972-83.

Isaia 40-66

K. Elliger, *Jesaja II*, Neukirchen 1970-.

Y. Gitay, *Prophecy and Persuasion. A Study of Isaiah 40-48*, Bonn 1981.

Y. Kaufmann, *History of the Religion of Israel*, IV, *From the Babylonian Captivity to the End of Prophecy*, New York 1977.

J. Muilenburg, *Isaiah 40-66 (Introduction and Exegesis)*, in *The Interpreter's Bible*, New York 1956, V, pp. 381-419, 422-773.

C. Westermann, *Das Buch Jesaia (Kapitel 40-66)*, Göttingen 1966, 1986 (trad. it. *Isaia (capp. 40-60)*, Brescia 1978).

YEHOSHUA GITAY

ISMAELE o, in ebraico, *Yishma'e'l*; figlio maggiore di Abramo. La madre di Ismaele fu Agar, una schiava d'Egitto che Sara offrì ad Abramo a causa della propria sterilità; secondo la legge mesopotamica, il frutto di tale unione sarebbe stato considerato come figlio di Sara (Gn 16,2). Il nome *Yishma'e'l* è noto in numerose culture antiche semitiche e significa «Dio ha ascoltato»: un figlio così chiamato era considerato quindi l'adempimento di una promessa divina.

Ismaele fu circonciso all'età di tredici anni da Abramo e scacciato assieme alla madre su istigazione di Sara, la quale voleva che fosse Isacco l'erede di Abramo (Gn 21). Nel Nuovo Testamento, Paolo utilizza questo avvenimento per simboleggiare la relazione tra il Giudaismo, la tradizione antica, ma rifiutata, e il Cristianesimo (Gal 4,21-31).

Nel racconto del *Genesi*, Dio benedice Ismaele, promettendogli che sarebbe stato il fondatore di una grande nazione e un «onagro», sempre in contrasto con gli altri (Gn 16,12). Secondo la tradizione, Ismaele generò dodici figli, descritti come «principi delle rispettive tribù» (Gn 25,16), che rappresentavano forse un'antica confederazione. Gli Ismaeliti, commercianti nomadi strettamente in relazione con i Madianiti, venivano considerati i suoi discendenti. Il fatto che la moglie e la madre di Ismaele fossero egizie suggerisce stretti legami tra gli Ismaeliti e l'Egitto. Secondo *Genesi* 25,17, Ismaele visse fino all'età di 137 anni.

La tradizione islamica tende ad attribuire a Ismaele un ruolo maggiore di quanto faccia la Bibbia. Egli è considerato un profeta e, secondo alcuni teologi, il figlio che Abramo doveva sacrificare (anche se la sura del Corano 37,99-111 non lo nomina mai). Come il padre Abramo, anche Ismaele ebbe un ruolo importante nel rendere la Mecca un importante centro religioso (2,127-129). L'Ebraismo lo ha generalmente considerato malvagio, anche se capace di pentimento. Secondo

alcune tradizioni rabbiniche, le due mogli di Ismaele furono Aisha e Fatima, i cui nomi sono gli stessi di quelli della moglie e della figlia di Muḥammad. Sia l'Ebraismo che l'Islam considerano Ismaele l'antenato delle popolazioni arabe.

BIBLIOGRAFIA

Uno sguardo generale riguardante i racconti dei patriarchi è presente in N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972. Le tradizioni postbibliche, con riferimenti alle considerazioni cristiane e islamiche, sono raccolte in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, tradotto dal manoscritto tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1909-1938 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003).

FREDERICK E. GREENSPAHN

ISRAELE, LEGGE DI. [Questa voce comprende cinque articoli sulla legge dell'antico Israele:
Panoramica generale;
Status personale e diritto di famiglia;
Leggi sulla proprietà;
Diritto penale;
Leggi dello Stato e giudiziarie.
Per una discussione della legge ebraica postbiblica, vedi *HALAKHAH*].

Panoramica generale

In genere si considera la legge come i principi, i regolamenti e le linee di condotta di una società, riconosciuti e imposti con una decisione giudiziaria, che così costituiscono un sistema di controllo sociale. Questa definizione riconosce che le norme sociali, per essere considerate legali, devono essere regolarmente imposte con l'applicazione o la minaccia dell'uso della forza, da parte di un'autorità che ne detiene il potere. Poiché sappiamo ben poco del potere giudiziario e dell'amministrazione della giustizia nell'antico Israele, è difficile distinguere le norme legali degli Israeliti da altre loro norme sociali. Inoltre, ogni descrizione della legge di Israele dev'essere vista come una costruzione ipotetica fondata sull'interpretazione dei dati biblici considerati pertinenti, di per sé problematici; questo rende necessarie alcune considerazioni metodologiche.

Considerazioni metodologiche. Poiché non è stata conservata né è stata scoperta nessuna testimonianza contemporanea dell'effettiva prassi legale di Israele, si può studiare solamente la legge della Bibbia ebraica. Al massimo la legge biblica rispecchia solo certi aspetti, talvolta contrastanti, dell'antica legge di Israele, e può essere che presenti caratteristiche che in realtà non fecero mai parte della prassi legale dell'antico Israele. Inoltre non si deve mai dimenticare che i dati giuridici della Bibbia sono di natura eterogenea: lo studioso moderno deve estrarre le notizie sulla prassi e sulla procedura legale che si trovano incastonate nelle narrazioni storiche, nei messaggi profetici, nella poesia religiosa e nella letteratura sapienziale, generi letterari che derivando da diverse scuole di pensiero e da differenti tradizioni dell'antico Israele possono perciò rimandare a diverse tradizioni giuridiche: monarchiche, profetiche, sacerdotali o tribali. Anche il materiale legale del Pentateuco, o Torah, che rappresenta la fonte primaria della nostra conoscenza della legge biblica, non è monolitico. Tre principali *corpora* di leggi coesistono nella Torah: le leggi dell'*Esodo*, compreso il codice dell'alleanza in *Esodo* 20,19-23,33; le leggi sacerdotali, soprattutto in *Levitico* e *Numeri*, compreso il codice di santità in *Levitico* 19-26; e le leggi del *Deuteronomio*, compreso il codice deuteronomico nei capitoli 12-27. Ciascuno, con i suoi caratteri e tratti distinti, presenta allo studioso della legge biblica i seguenti problemi fondamentali, che non sono facili da risolvere e che devono sempre essere tenuti presenti.

1. Occorre considerare se la datazione attribuita alla composizione di ciascun *corpus* legislativo è valida anche per il materiale legale in esso contenuto, oppure se certe prescrizioni rappresentino materiale più antico.

2. Occorre interrogarsi sulla relazione dei vari *corpora* legislativi tra loro e considerare se essi possano essere considerati come rappresentazioni di fasi di sviluppo della legge biblica, oppure come cristallizzazioni indipendenti della legge biblica, derivate da diverse scuole che le hanno tramandate.

3. Occorre indagare la relazione tra i *corpora* legislativi e i riferimenti alla legge che si trovano nella letteratura non legale della Bibbia. Occorre considerare anche come possano essere interpretati riferimenti legali nei libri storici, profetici o sapienziali, che contraddicono le prescrizioni dei *corpora* di leggi raccolti nella Torah, e se possano essere impiegati come criteri per datare i *corpora* stessi.

Queste domande sono intrinsecamente legate al problema della natura dei *corpora* legali della Torah e del loro *status* nella società ebraica pre-esilica: solo se le prescrizioni di questi *corpora* rappresentassero la legge vincolante in vigore dell'antico Israele le contraddizioni presenti in altre fonti, come le narrazioni storiche, potrebbero essere considerate una testimonianza dell'inesistenza di queste prescrizioni in un dato momento della storia di Israele. Se, invece, i *corpora* legali fossero da considerare soprattutto l'opera letteraria di un piccolo

circolo all'interno di Israele, le cui prescrizioni rappresentavano pronunciamenti ideali didattici di giustizia, ben poco di questi dati biblici potrebbe essere usato per ricostruire la legge dell'antico Israele, come la rappresentano le narrazioni storiche.

La natura delle risposte a questi problemi costituirà i presupposti impliciti fondamentali nella seguente discussione degli aspetti specifici dell'antica legge di Israele, ricostruita sulla base di tutti i dati legali biblici pertinenti.

Concezione e carattere della legge. Poiché la legge è un aspetto della cultura, la legge biblica dev'essere in sintonia con i postulati culturali fondamentali della visione del mondo biblica. Il postulato culturale dominante che distingue la visione del mondo della Bibbia da quelle di altre culture del Vicino Oriente antico è la concezione teologica radicalmente differente della natura della somma divinità biblica. L'essenza della concezione teologica biblica, che si usa definire monoteismo, non è solo la credenza nell'esistenza di un unico Dio; si tratta piuttosto dell'idea che la divinità sia trascendente e abbia sovranità universale. Tale idea differisce fondamentalmente dal paganesimo perché la divinità è assolutamente libera. Diversamente dagli dei del Vicino Oriente antico, che vengono all'esistenza in un mondo primordiale di forze naturali e soprannaturali che preesiste al loro avvento e li trascende in potenza, il dio biblico c'è fin dall'inizio e le forze dell'universo sono tutte sottoposte a lui. Perciò la divinità biblica agisce in totale libertà, senza la volontà contrastante di altri dei o delle forze cosmiche dell'universo.

Questa concezione teologica sta alla base di una serie di postulati culturali e filosofici che sono ad essa coerenti; questi postulati non operano solo nel campo della religione e del culto, ma pervadono la struttura stessa del pensiero biblico, compresa la sua concezione della legge. Il pensiero biblico non può accettare la concezione mesopotamica della legge, garantita in ultima analisi da un principio cosmico primordiale che trascende sia gli dei sia gli uomini: per la mentalità biblica, Dio è il garante ultimo della legge e la legge è concepita come l'espressione della sua volontà. Nella Bibbia la legge è definita generalmente come *miṣwah* («comandamento»; Dt 11,13), *torah* («insegnamento»; Gn 26, 5), *davar* («parola»; Dt 4,13) di Dio, o con vari termini derivati da *ḥoq* («decreto»; Lv 33,3), oltre al termine *mishpaṭ* («norma»; Es 21,1). Da questo postulato segue il corollario che ogni violazione della legge, anche nel caso che riguardi la proprietà o il diritto di famiglia, non è solo un'offesa contro la società ma anche un peccato – una violazione del comandamento di Dio, un male assoluto imputato a colpa di chi l'ha compiuto di fronte alla divinità (cfr. per es. Gn 20,6; Lv 19,20-22; Nm 5,5-8). Dunque, secondo la legge biblica non vi sono differenze fondamentali tra colpe religiose e colpe sociali. Che i *corpora* legali biblici contengano una mescolanza di argomenti civili e cultuali si comprende meglio tenendo conto di quanto ora detto; nei termini di questo orientamento ideologico, infatti, non avrebbe senso per la legge biblica operare simili distinzioni nella sua struttura.

Anche se il Dio biblico non ha rivali ed è onnipotente, non è indifferente all'universo che ha creato. La concezione biblica è quella di un Dio intimamente preoccupato del benessere della sua creazione, che a questo scopo comunica la sua volontà all'uomo. La legge, perciò, è concepita come le istruzioni rivelate alle quali ciascun elemento dell'universo, compreso l'uomo, deve conformarsi per garantirsi il benessere (Gn 2,16-17; 9,1-7). Una concezione simile spiega il tono didattico e la frequenza con la quale si trovano brani esplicativi nei *corpora* legali biblici. In sintonia con questo postulato, Dio indirizza la legge direttamente all'intera comunità di Israele. La funzione mediatrice di Mosè come messaggero che riferisce i pronunciamenti di Dio al popolo è considerata una concessione divina all'esigenza del popolo (Es 20,18-20; Dt 5,23-31). Come risultato di questa comunicazione diretta tra Dio e il popolo, ciascun israelita ha in qualche modo uno *status* sacerdotale (Es 19,6; Nm 16,3), che impone al popolo l'osservanza di certe leggi rituali e di certe proibizioni (cfr. Es 22,31; Lv 22,8). Di maggior portata sono le conseguenze del fatto che il popolo tutto è considerato responsabile, individualmente e comunitariamente, per l'osservanza della legge (Dt 11,13-28), l'amministrazione della giustizia (Dt 16,18-20) e la punizione dei colpevoli (Dt 17,2-7). La responsabilità collettiva è affermata quanto mai esplicitamente a proposito delle colpe relative all'immoralità sessuale (Lv 18,26-28), all'omicidio (Nm 35,31-34; Dt 21,1-9) e all'idolatria (Dt 13,6-18).

Un altro importante corollario di questo postulato è che la legge è concepita come la base di una relazione di patto tra Dio e Israele. Il patto del Sinai e il patto delle pianure di Moab sono entrambi incentrati su di un libro della legge (Es 24,.7; Dt 29,11.13.20) che contiene una legislazione dettata da Dio. Questa legge comprende anche elementi di vassallaggio, formulati come clausole di un patto, che esigono lealtà indiscussa e obbedienza a Dio. L'affermazione che Dio e Israele sono legati da un contratto è esplicita, ed è l'osservanza scrupolosa della legge che garantisce la prosperità e la protezione divina, mentre la sua violazione provoca tragiche calamità e disgrazie per l'individuo e per la nazione (Lv 26,3-45; Dt 28). Questa concezione della legge all'interno del patto resta un tema dominante in tutta la

storia di Israele e viene riaffermata con il patto di Giosuè (Gs 24), di Giosia (2 Re 23) e di Ezra (Ne 9-10).

Nonostante le differenze ideologiche che si manifestano nei loro postulati culturali, bisogna ricordare che i portatori della tradizione biblica erano parte del complesso culturale che viene chiamato civiltà del Vicino Oriente antico. La legge biblica è per molti versi simile ai *corpora* legali del Vicino Oriente antico, nella sostanza quanto nella forma. Queste caratteristiche comuni rappresentano gli aspetti del pensiero giuridico del Vicino Oriente antico che non erano incompatibili con la visione biblica del mondo.

Legge e morale. Una società laica tende a fare differenza tra legge e morale, collocando ciascuna in una sfera differente: la legge è considerata una creazione della società imposta dall'autorità giudiziaria, mentre la morale è considerata una questione personale relativa alla percezione di un dovere individuale. Perciò la legge è considerata in primo luogo come una serie di regole che riguarda la violazione di obblighi e diritti stabiliti, che diventa attiva solo dopo che c'è stata una violazione. D'altra parte, una società religiosa fonda il proprio sistema legislativo su concezioni teologiche, in cui la legge e la morale sono strettamente connesse. Secondo la visione biblica del mondo, Dio nell'assoluta libertà della sua essenza divina non solo è la fonte della legge, ma anche la fonte della morale. Nella sua preoccupazione per l'uomo, Dio ha emanato la legge come schema per la condotta della società umana, in sintonia con la morale e gli ideali etici. Per questa ragione nella Bibbia le norme legali e quelle morali non sono distinte; l'infrazione della legge anche in questioni di proprietà rappresenta una colpa religiosa che intacca le relazioni dell'umanità con Dio. Per esempio, il comandamento di restituire gli oggetti smarriti (Es 23,4-5; Dt 22,1-4) rappresenta l'obbligo legale di adempiere un dovere religioso-morale. Perciò la legge biblica è concepita come un codice positivo che prescrive un comportamento etico, piuttosto che semplicemente la riparazione di una violazione di diritti.

Questa unità di morale e legge, che distingueva il sistema legale biblico da tutti gli altri del Vicino Oriente antico, ha creato un nuovo fondamento autorevole per l'osservanza dell'etica sociale, collocandola al di sopra degli interessi politici ed economici. Così pure, la concezione biblica della legge come fondamento di una relazione di patto tra Dio e Israele poneva su di un livello più alto la responsabilità morale, rendendo l'obbedienza ai doveri del patto non solo una questione personale ma un obbligo nazionale: all'interno del patto la prosperità e il benessere individuale e nazionale dipendevano evidentemente dall'osservanza di norme etiche e morali.

L'etica biblica si fonda sulla credenza che l'umanità sia stata creata a immagine di Dio; la comprensione di questo concetto si traduce in un imperativo legale. Dio ordina al popolo di essere come lui (Lv 19,2) e di procedere sulle sue vie (Dt 10,12; 26,17). Questa concezione è la ricorrente motivazione per i comandamenti di amare lo straniero e di trattare la vedova e l'orfano con equità (Dt 10,18-19), di fare grazia al povero (Es 22,26) e di giudicare con giustizia (Dt 1,17). Perciò mentre l'uomo non deve mai dimenticare che è una creatura di Dio, o arrogare a sé prerogative che sono divine, ha però l'obbligo di essere come Dio nel suo comportamento.

[Vedi anche *DIRITTO E RELIGIONE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

H.J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im alten Orient*, Neukirchen 1976. Tradotto in inglese da J. Moiser (*Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis 1980). Una presentazione dei materiali legali dei *corpora* legislativi del Pentateuco e delle collezioni di leggi cuneiformi, con attenzione particolare al codice di Hammurabi e al codice del patto.

M. Greenberg, *Some Postulates of Biblical Criminal Law*, in M. Haran (cur.), *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalem 1960, pp. 5-28. Un'analisi della legge biblica vista come espressione dei valori culturali che sono a fondamento della società dell'antico Israele.

M. Greenberg, *Crimes and Punishments*, in G.A. Buttrick (cur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville 1962, I, pp. 733-44. Un eccellente esame del diritto penale biblico, che discute il concetto biblico di delitto e punizione, come pure i problemi metodologici relativi alle fonti bibliche.

E.A. Hoebel, *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*, 1954, New York 1968 (trad. it. *Il diritto nelle società primitive. Uno studio comparato sulla dinamica dei fenomeni giuridici*, Bologna 1973). Presenta un'analisi antropologica sul retroterra culturale della legge e sulla distinzione tra norme sociali e norme legali.

B.S. Jackson, *Reflections on Biblical Criminal Law*, in «Journal of Jewish Studies», 24 (1973), pp. 8-38. Una reazione a studi recenti, che tentano di distinguere la legge biblica dalla cultura giuridica del Vicino Oriente antico sulla base dei differenti postulati culturali.

Y. Kaufmann, *Toledot ha-emunah ha-Yisra'elit*, Tel Aviv 1955. Tradotto e abbreviato da M. Greenberg, *The Religion of Israel*, Chicago 1960. Un ampio studio sulla storia della religione ebraica, sul suo carattere e sulle sue concezioni teologiche fondamentali.

D.J. McCarthy, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Richmond/Va. 1972. Un esame dei contributi scientifici allo studio del concetto biblico di patto in relazione alla legge, al culto, alla regalità e alla teologia, con ampia bibliografia.

D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the An-*

cient Oriental Documents and in the Old Testament, Rome 1978. Edizione completamente rielaborata e riscritta del precedente studio, presenta un'analisi più approfondita dei documenti testuali vicino-orientali e biblici e un'abbondante bibliografia.

G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955. Studio generale sulla legge biblica, alla luce del Vicino Oriente antico, che sottolinea specialmente le forme del patto nella tradizione di Israele.

Sh.M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden 1970. Annotazioni alle leggi del libro del patto, che sottolineano le affinità con i paralleli documenti legali cuneiformi. Contiene anche un'eccellente bibliografia sul diritto biblico e cuneiforme.

M. Silberg, *Law and Morals in Jewish Jurisprudence*, in «Harvard Law Review», 75 (1961), pp. 306-331. Un esame delle relazioni tra moralità e religione come si trovano nella legge ebraica.

BARRY L. EICHLER

Statuto personale e diritto di famiglia

Le leggi bibliche a proposito dello *status* personale si occupano degli individui in quanto membri di segmenti più ampi della società (schiavi, poveri, stranieri, donne), oppure determinano le relazioni tra le persone nell'ambito di un gruppo familiare, come nel caso delle leggi a proposito del trattamento degli schiavi, e di quelle che determinano le relazioni tra i membri della famiglia. La trattazione procederà seguendo questa ripartizione in categorie.

Statuto personale. Una delle caratteristiche essenziali del diritto di Israele è che non esistono classi sociali definite per legge tra i liberi figli di Israele. Questo lo differenzia delle leggi di Hammurabi, che considerano due classi di uomini liberi, gli *awilum* («uomo», la classe superiore) e i *mushkenum* (una classe più povera, forse solo parzialmente libera e al servizio del re), con differenze notevoli nel trattamento di ciascuna, come, per esempio, nelle definizioni delle pene per l'aggressione da parte di un membro di un gruppo contro un membro dell'altro. Nella società di Israele le differenze economiche tra ricchi e poveri non si riverberarono mai in differenze nel loro trattamento di fronte alla legge. Ciò nonostante ci sono chiare distinzioni tra Israeliti liberi e schiavi, tra uomini e donne, tra adulti e minori e, in grado minore, tra Israeliti e stranieri, e tra il re e i suoi sudditi.

Schiavi. La legge di Israele distingue tra schiavi ebrei e schiavi stranieri e, in grado minore, tra schiavi maschi e femmine. Gli schiavi stranieri potevano essere comprati oppure, teoricamente, acquistati come prigionieri di guerra. Una volta acquistati, ci si aspettava che rimanessero schiavi permanentemente (Lv 25,46). Tuttavia gli Israeliti non potevano essere permanentemente ridotti in schiavitù. La legge permetteva a un uomo libero di vendere in schiavitù i figli, o di vendere se stesso per sfuggire alla povertà o al debito (Lv 25,39); è obbligato a vendersi chi non ha altro modo di pagare l'ammenda per aver commesso un furto (Es 22,2). Un israelita poteva diventare schiavo se nato da schiavi (Es 21,4): ma il maschio israelita «schiavo» (questo è quasi certamente il senso di *'eved 'ivri*) doveva essere liberato nell'anno sabbatico (il settimo), a meno che non avesse scelto di rendere permanente il suo *status*, cosa che andava formalizzata con una cerimonia in cui gli si forava l'orecchio. Secondo *Esodo* 21,7-8 le donne schiave non venivano liberate in base alle stesse leggi che affrancavano i maschi; può essere che ciò fosse perché una donna veniva venduta come *amah*, un termine che può implicare il concubinato, dato che doveva essere liberata se il figlio del suo padrone negava i suoi diritti matrimoniali (Es 21,11). In *Deuteronomio* 15,12-17 le schiave sono trattate come i maschi schiavi, e questo indica forse che nel tempo in cui fu scritto (non oltre il VII secolo a.C.) le donne ebree non erano vendute in concubinato. Donne straniere potevano essere prese come concubine in guerra; si poteva poi ripudiarle, ma non venderle (Dt 21,10-14); *Deuteronomio* 15,12-17 prescrive che gli schiavi liberati ricevano provviste sostanziose. Secondo *Levitico* 25,40, gli schiavi per debiti dovevano essere liberati nell'anno giubilare (il cinquantesimo); ma qualche cenno in *Geremia* 34,8-16 fa pensare che nell'antico Israele non si fosse così puntigliosi nell'obbedienza alle leggi sulla liberazione degli schiavi.

Sebbene fosse un'istituzione pienamente riconosciuta, la schiavitù era considerata una situazione esistenziale non desiderabile. Si comminava la pena di morte per chi avesse rapito Israeliti liberi per venderli come schiavi (Es 22,15; Dt 24,7). Se si fossero scoperti schiavi israeliti di non israeliti, occorreva riscattarli (Lv 25,47-54) e gli schiavi fuggitivi (israeliti o stranieri) non dovevano essere restituiti ai loro padroni (Dt 23,16-17). Il diritto di Israele migliorava le condizioni della schiavitù, trattando bene gli schiavi e trattando gli schiavi israeliti come se fossero lavoratori salariati (Lv 25,40; 25,53). La legge si impegnava in questi sforzi a favore degli schiavi in ricordo del fatto che gli Israeliti erano stati schiavi in Egitto (Dt 15,15) e che continuavano a essere gli schiavi di Dio, che li aveva redenti (Lv 25,55). Gli schiavi dovevano essere considerati membri della casa: bisognava circonciderli (Gn 17,23) e perciò potevano mangiare dell'offerta del sacrificio di pasqua (Es 12,44); gli schiavi dei sacerdoti potevano cibarsi delle offerte sacrificali (Lv 22,11). Gli schiavi partecipavano ai banchetti sacrificali (Dt 12,11-12.18) e alle feste (Dt

16,11.14) e osservavano il sabato (Es 20,10; 23,12; Dt 5,14-15). Non era proibito battere gli schiavi, ma se uno di essi fosse morto per le percosse la sua morte doveva essere vendicata (Es 21,20), e se avesse subito danni permanenti sarebbe stato messo in libertà (Es 21,26-27). Gli schiavi potevano acquistare proprietà e potevano infine riuscire a riscattarsi da sé (Lv 25,29).

I poveri. Sebbene non vi fossero formalmente delle classi nella società di Israele, esistevano distinzioni tra ricchi e poveri. Il «libro del patto» prescriveva che non si imponesse usura sui prestiti fatti al povero (Es 22,25), che i mantelli presi come pegno venissero restituiti al tramonto (Es 22,26-27; cfr. Dt 24,12-13) e che la povertà non si risolvesse in un trattamento ingiusto in tribunale (Es 23,6). Il *Deuteronomio* prescrive inoltre che un lavoratore salariato sia pagato immediatamente (Dt 24,14-15) e ordina che si facciano elemosine per il povero anche in vicinanza dell'anno sabbatico (Dt 15,7-11), quando il raccolto deve essere lasciato ai poveri (Es 23,11). Il settimo anno era in un certo senso un periodo dedicato alla ridistribuzione della ricchezza, in occasione del quale venivano cancellati i debiti (Dt 15,1). La differenza tra il ricco e il povero può essersi accresciuta dopo lo sviluppo della monarchia, e la distribuzione diseguale della ricchezza è un tema importante per i profeti, che condannavano l'accumulazione di denaro da parte dei ricchi.

Residenti stranieri. Gli immigrati in Israele e gli abitanti originari della terra erano considerati *gerim* (plur. di *ger*, «residente straniero»). La designazione si estendeva anche ai leviti, che non avevano un proprio territorio tribale e, nei tempi più antichi, a un israelita al di fuori del territorio della sua tribù. I *gerim* spesso sono accomunati ai poveri, alle vedove e agli orfani, ai quali era permesso di raccogliere frutta e olive cadute, di spigolare al momento della mietitura (Lv 19,10; 23,22; Dt 24,19-21) e di avere parte alla decima ogni tre anni (Dt 14,29) e al raccolto durante il giubileo (Lv 25,6). Gli Israeliti dovevano trattarli bene, ricordando che anch'essi erano stati *gerim* in Egitto (per esempio Es 22,20); le leggi che si applicavano per loro, perciò, si trovano di solito tra quelle relative agli Israeliti liberi. Lo *status* dei *gerim* era identico a quello degli Israeliti nel diritto civile e in quello penale; per quanto riguarda la legge religiosa, una differenza è ricordata in *Deuteronomio* 14,21, secondo cui un *ger* può mangiare una carcassa; *Levitico* 17,15, però, lo proibisce. I *gerim* osservavano il sabato (Es 20,10; Dt 5,14) e il giorno dell'espiazione (Lv 16,29); offrivano sacrifici (Lv 17,8 per esempio) e partecipavano alle feste religiose (Dt 16, 11.14); osservavano le leggi di purità (Lv 17,8-13) e, se circoncisi, potevano prendere parte al sacrificio pasquale (Es 12,48-49).

Minori. Una persona veniva considerata membro adulto di Israele a pieno diritto, annoverato come tale nel censimento, all'età di vent'anni (Es 30,14); questa era anche l'età al di sopra della quale gli Israeliti che erano usciti dall'Egitto erano stati condannati a morire nel deserto senza raggiungere la terra promessa (Nm 14,29). Almeno in teoria, i bambini inferiori a quell'età erano sotto la tutela del padre, che poteva contrarre matrimonio per loro e anche venderli in schiavitù per pagare i suoi debiti, e al quale essi dovevano obbedienza. Un figlio ribelle poteva essere accusato dai suoi genitori e di conseguenza lapidato (Dt 21,18-21). Non ci sono norme specifiche a proposito dei minori. Essi però erano trattati come persone individuali di fronte alla legge in caso di punizione perché, diversamente dai codici del Vicino Oriente antico, la legge biblica non permetteva che si punissero dei bambini per le colpe dei loro padri. Per esempio, la morte di una vittima che era un figlio in minore età non portava all'esecuzione del figlio in minore età del colpevole nella legge biblica, come capitava invece in quella babilonese (Es 21,31; cfr. le leggi di Hammurabi, 229s).

Il re. In Israele il re aveva una relazione di particolare intimità con Dio: come eletto da Dio e unto, la sua persona era inviolabile (2 Sam 1,14) e maledire il re era come maledire Dio, tanto da far meritare la pena di morte (2 Sam 19,21-22; 1 Re 21,10; 21,13). Il re di Israele non era considerato divino e la sua stretta relazione con Dio, espressa nei termini della figliolanza (2 Sam 7,14), era intesa come derivante da un'adozione (cfr. Sal 2,7) piuttosto che dalla paternità divina. Il re non era un legislatore ma aveva un duplice ruolo nel sistema giuridico: fare rispettare le leggi nella sua qualità di giudice e obbedire in tutto alle leggi di Dio, che era l'unico legittimo legislatore di Israele. Un re che disobbedisse alle leggi di Dio avrebbe potuto perdere tutto il suo potere, come avvenne a Saul (1 Sam 13,13) e a Geroboamo (1 Re 14,7-11), o parte del suo dominio, come accadde a Davide. La promessa divina di una dinastia per la casa di Davide diminuì le preoccupazioni dei sovrani del regno di Giuda rispetto all'eventualità di perdere il trono. Tuttavia le azioni o le malefatte di un re potevano influenzare le fortune della terra, perché Dio poteva mandare la pestilenza, la disfatta militare (come ai tempi di Davide, 2 Sam 24,13) o la siccità in conseguenza dell'apostasia del re (come con Acab, 1 Re 17,1).

Due brani trattano delle prerogative regali. In uno, mentre si sforza di convincere il popolo a non stabilire la monarchia, Samuele mette in guardia il popolo che il re prenderà i loro figli come soldati e le loro figlie come domestiche, esigerà la decima dalle loro proprietà e si approprierà dei loro campi per darli ai suoi servi (1 Sam 8,11-18).

L'altro brano, *Deuteronomio* 17,14-20, pone limiti alla magnificenza del sovrano, dichiarando che il re non deve acquistarsi tanti cavalli o mogli o molta ricchezza, ma piuttosto copiare per sé un libro della legge, custodirlo e leggerlo in modo da imparare a rispettare la legge e a non agire con arroganza verso il suo popolo. Nonostante l'avvertimento di Samuele che il re si sarebbe impadronito dei campi del popolo, i re ben di rado confiscarono delle proprietà: Davide acquistò un'aia (2 Sam 24,24), Omri comprò la collina di Samaria (1 Re 16,24) e persino Acab non se la sentì di confiscare semplicemente la vigna di Nabot (1 Re 21). I re confiscavano però la terra di chi aveva tradito: Davide prese la terra di Mefiboshet per darla a Ziba, dopo che quest'ultimo gli aveva riferito i piani di Mefiboshet per impadronirsi del trono (2 Sam 16,1-4), e Acab confiscò la vigna di Nabot dopo che il proprietario era stato accusato falsamente e poi ucciso per avere maledetto il re (1 Re 21,13-16).

I re di Israele non esercitavano neppure un potere illimitato sulle vite dei loro sudditi: Gezabele si assicurò che Nabot fosse processato e condannato a morte da un tribunale e Davide manovrò Uria in modo che fosse ucciso in battaglia (2 Sam 11) – non vi sono racconti di re che uccidono i sudditi scomodi direttamente. [Vedi *REGALITÀ, NELL'ANTICO MONDO MEDITERRANEO*, vol. 11].

Donne. Le leggi presentano la situazione della donna come socialmente inferiore all'uomo. Nella vita della famiglia, la donna era subordinata in primo luogo al padre e poi, dopo il matrimonio, al marito. Questa subordinazione si esprimeva anche dal punto di vista economico; le donne normalmente non possedevano proprietà, sebbene potessero ereditare nel caso in cui mancassero eredi maschi. Il diritto femminile di ereditare è presentato nella Bibbia come un particolare decreto divino per rispondere alle necessità delle figlie di Zelofcad (Nm 27,1-11), che fu presto modificato per obbligare le figlie che avevano ereditato la proprietà del padre a sposarsi all'interno della «famiglia della tribù del loro padre», in modo che i possedimenti degli antenati rimanessero nell'ambito della famiglia (Nm 36,1-9). Il confronto con il diritto del Vicino Oriente antico mostra che le leggi sumeriche di Lipit-Ishtar, databili intorno al 1900 a.C., contengono un provvedimento secondo il quale se un uomo non ha figli maschi le sue figlie non sposate possono ereditarne le proprietà.

La posizione economicamente inferiore della donna è evidente anche dal fatto che quando una persona aveva fatto voto di dedicare un membro della propria famiglia (al servizio del tempio ?) o di donare il suo valore in denaro, un maschio adulto era valutato cinquanta sicli e una donna trenta (Lv 27,3-4). È altrettanto chiaro che le donne non avevano pari diritto di disporre delle proprietà della famiglia, perché il capo maschio della casa poteva annullare i voti delle donne che stavano sotto la sua autorità, a patto che lo facesse nel giorno stesso in cui li aveva uditi (Nm 30,5-8). Tuttavia, non è documentato che una donna fosse considerata ladra se prendeva o vendeva proprietà della famiglia (come nel caso delle leggi medio-assire, secondo le quali la moglie che prende qualcosa e la dà ad altri viene definita ladra, e il ricevente ricettatore); al contrario, la «donna di valore» di *Proverbi* 31 è particolarmente lodata per la sua abilità commerciale e per la sua intraprendenza personale.

Alcune delle leggi riguardo alla purità sessuale si applicavano sia agli uomini sia alle donne. Dopo il rapporto sessuale i due partner dovevano lavarsi in acqua ed erano considerati impuri fino alla sera (Lv 15,16-18). Nel caso di flussi genitali (come la gonorrea) l'uomo e la donna dovevano rimanere isolati per sette giorni dopo che lo scolo era cessato, e poi dovevano portare in offerta due uccelli (Lv 15,1-15.25-29). Inoltre per la donna era prescritto che rimanesse isolata durante le mestruazioni (Lv 15,19-24) e il parto (Lv 12,1-8). L'impurità della mestruazione era contagiosa: un uomo si sarebbe reso impuro se avesse avuto rapporti sessuali con una donna mestruata (azione che comunque gli avrebbe attirato anche la punizione divina). Inoltre poteva diventare impuro toccandola, sedendosi su un seggio dove si era seduta o mangiando cibo che aveva cucinato. Questo produceva l'isolamento totale, anche se non sappiamo se le donne restassero isolate nelle loro case o trascorressero la settimana in luoghi appositamente preparati per loro (dei quali nessun testo parla). Non si pensava che l'«impurità» della donna mestruata fosse pericolosa per gli altri (come capita invece presso molte altre culture); divenne però una metafora per la contaminazione (Ger 13,20; Lam 1,9; Ez 36,17) e certamente fu un argomento usato per diminuire la donna.

Nonostante l'immagine che deriva dai testi legali, le narrazioni bibliche indicano che le donne non avevano una posizione particolarmente debole rispetto ai loro mariti. La shunammita intrattiene Elia senza il consenso preventivo del marito (2 Re 4,8-17) e Abigail ordina che molti beni del marito vengano portati in dono a Davide (1 Sam 25). Perciò è probabile che i documenti legali rappresentino situazioni ideali piuttosto che prescrizioni reali.

Di norma alla donna era assegnata una precisa posizione nella vita domestica, in quanto moglie e/o madre. Tuttavia c'erano anche ruoli non domestici: la regina godeva di grande prestigio e poteva esercitare il potere del trono, come nel caso di Gezabele e di Atalia (1 Re 18-19; 2 Re 9,30-37; 11,1-16); anche la posizione di re-

gina madre pare che godesse di una certa importanza, come si può dedurre dal fatto che Asa abbia rimosso sua madre Maacah da tale ruolo (1 Re 15,13). Le «donne sagge», menzionate al tempo di Davide (2 Sam 14; 20,16-22), possono aver svolto la funzione degli anziani del villaggio. Debora era capo politico e giudice (Gdc 4-5); Debora, Miriam (Nm 12,2), Culda (2 Re 22,14-20) e Noadia (Ne 6,14) sono citate come profetesse.

Diritto di famiglia. Il nostro quadro del diritto di famiglia è incompleto: i *corpora* legislativi non intendono essere onnicomprensivi e spesso omettono questioni che erano ben note in quella cultura oppure non facevano parte degli interessi degli autori. Il quadro può essere in qualche misura completato con particolari sulla vita familiare tratti dalle narrazioni contenute nei libri storici. Informazioni importanti vengono anche dalle raccolte di leggi del Vicino Oriente antico, poiché è ovvio che esistesse allora una comune giurisprudenza tradizionale nell'area.

La Bibbia rivela due sistemi sociali. Il primo, il più antico, è quello della famiglia estesa del periodo patriarcale. Il capo maschio della famiglia ha grande potere sui figli, maschi e femmine, tanto che può stabilire contratti di matrimonio per loro. Le ragazze devono lasciare la casa del padre per entrare nella proprietà del capo della famiglia in cui stanno per sposarsi. Nel caso in cui il marito muoia, la donna rimane nella nuova famiglia, come madre dei figli oppure, se non ne ha avuti, perché viene data in moglie al fratello del marito morto, secondo l'istituzione del levirato. In questo sistema la vita delle donne dipende completamente dalla benevolenza e dall'attenzione dei maschi, e la donna può agire positivamente solo influenzandoli attraverso la persuasione o l'inganno. Se un uomo si mostrava prepotente, la donna non aveva rimedio, e il principio che i maschi disponessero delle donne condusse ad abusi, come nell'episodio di Lot che offre le sue figlie agli uomini di Sodoma (Gn 19,8), del levita che offre la sua concubina agli uomini di Gabaa (Gdc 19,24) e di Iefte che sacrifica la figlia (Gdc 11).

L'altro principale tipo di famiglia è quello monogamico descritto in *Genesi* 3,6. Si tratta del tipo dominante nel periodo dei regni biblici (eccetto che per la famiglia reale, che continuava il tipo patriarcale). Al momento del matrimonio la ragazza abbandonava la casa paterna per entrare a far parte di quella del marito, dopo di che ricadeva sotto al dominio del marito, piuttosto che del suocero o di suo padre. La poliginia era possibile, ma certo non era la norma. Le raccolte di leggi del Vicino Oriente antico prevedono anch'esse la poliginia, o piuttosto la *biginia* (avere due mogli), ma limitano rigorosamente le circostanze sotto le quali un uomo può prendere una seconda moglie.

Matrimonio. Le fasi del matrimonio non sono descritte nei particolari dalle leggi riportate dalla Bibbia, ma possiamo trovare informazioni sia nelle narrazioni bibliche sia nelle raccolte legali del vicino Oriente, e lo stretto accordo tra queste due fonti indica che esse riflettono una comune realtà biblica e vicino-orientale. L'accordo preliminare veniva raggiunto tra i padri (o tra lo sposo e i genitori della sposa); in seguito lo sposo oppure, di frequente, suo padre, pagava una somma, il «prezzo della sposa», al padre della ragazza. Vi era anche una dote, per quanto non pare che si trattasse di un elemento necessario, e vi era un altro uso non universalmente adottato, secondo il quale il padre della ragazza restituiva il prezzo della sposa alla coppia al compimento del matrimonio (al contrario si comportò Labano, cfr. Gn 31,15). Il prezzo della sposa non era inteso come una somma per l'acquisto, perché la ragazza non era considerata una proprietà, ma garantiva allo sposo alcuni diritti sulla ragazza: una volta che il prezzo della sposa era stato pagato, la ragazza era «fidanzata», cioè già si era in uno stato iniziale del matrimonio. Il matrimonio ancora poteva essere disdetto da entrambe le parti, con le opportune penalità finanziarie. Tuttavia lo sposo a quel punto era il proprietario delle capacità sessuali e riproduttive della ragazza, e ogni relazione sessuale con una ragazza fidanzata era considerata adulterio. La ragazza fidanzata sarebbe rimasta presso suo padre fino a quando non fosse giunto lo sposo a chiamarla (questo periodo poteva durare anni, se era stata fidanzata da giovanissima). Allora l'avrebbe portata a casa sua, e il matrimonio sarebbe stato completo.

Divorzio. I particolari a proposito del divorzio non sono definiti chiaramente nella Bibbia. Le leggi dell'*Esodo* non menzionano il divorzio; *Deuteronomio* non descrive la procedura ma parla della necessità di un documento di divorzio (Dt 24,1) e stabilisce le due circostanze in cui lo sposo non può divorziare da sua moglie: quando l'ha acquistata dopo averla violentata (Dt 22,28-29) oppure se ha falsamente accusato sua moglie di non essere vergine al momento del matrimonio (Dt 22,13-21). Queste leggi impedivano in qualche modo agli uomini di divorziare da mogli che non amavano, le quali si sarebbero trovate in gravi difficoltà nel sistema socioeconomico dell'antico Israele. Poiché non ci vengono forniti particolari, non possiamo sapere con certezza se il divorzio fosse sempre una prerogativa del marito; secondo le leggi di Hammurabi una donna poteva rivolgersi al tribunale per divorziare (col rischio che si facessero indagini sul suo caso, e se si fosse dimostrato che era stata una cattiva moglie sarebbe stata condannata). È documentato che gli antichi ebrei di Elefantina (in Egitto) e in Palestina ritenevano che la Bibbia permettesse il divorzio su iniziativa della donna.

Nel periodo postbiblico si dava per scontato che solo il marito potesse iniziare una procedura di divorzio.

Relazioni extraconiugali. Le capacità sessuali di una donna erano sotto il controllo del capofamiglia. Le ragazze dovevano arrivare vergini al matrimonio. Se lo sposo accusava la sposa di non essere vergine, si esaminavano le loro lenzuola: se non vi si trovava sangue la sposa veniva lapidata; se si dimostrava innocente il marito non avrebbe più potuto divorziare da lei (Dt 22,13-21). Se una ragazza non fidanzata veniva sedotta, il seduttore doveva pagare il prezzo pieno per una vergine a suo padre, che decideva se dargliela in sposa o no (Es 22,16-17). Il *Deuteronomio* prescrive che il seduttore paghi il prezzo della sposa, sposi la ragazza e non possa più divorziare da lei (Dt 22,28-29); forse la regola deuteronomica era stata stabilita a proposito della violenza, ma è possibile che fosse applicata a qualunque rapporto sessuale illecito con una vergine. La pena per l'adulterio era la morte per una donna sposata e per il suo amante (Lv 20,10); le relazioni extraconiugali di un uomo sposato non erano considerate adulterio. Se un uomo sospettava la moglie di adulterio la doveva accusare e lei avrebbe allora compiuto una solenne cerimonia di giuramento (bevendo le «acque amare»). Se, innocente, non avesse avuto esiti negativi, poteva tornare dal marito; se fosse risultata colpevole sarebbe stata in ultima analisi punita da Dio, che avrebbe fatto gonfiare il suo ventre e avvizzire i fianchi; cioè, sarebbe avvenuto qualche grave incidente a danno della sua fertilità, forse un prolasso dell'utero (Nm 5,11-31). Anche se la donna non avesse sofferto queste gravi conseguenze e, inoltre, si fosse dimostrata fertile partorendo più tardi un bambino, il marito non sarebbe stato punito per averla accusata falsamente.

BIBLIOGRAFIA

H.J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis 1980.

G.R. Driver e J.C. Miles (curr. e tradd.), *The Babylonian Laws*, I-II, Oxford 1952-1955.

Z. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times. An Introduction*, Jerusalem 1964.

T. Frymer-Kensky, *The Strange Case of the Suspected Sotah*, in «Vetus Testamentum», 34 (1984), pp. 11-26.

R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, *Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, Paris 1961, 2ª ed. (trad. it. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977, 3ª ed.).

K.W. Whitelam, *The Just King. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*, Sheffield 1979 (Journal for the Study of the Old Testament Supplements 12).

TIKVA FRYMER-KENSKY

Leggi sulla proprietà

Come la legge di Israele in genere, la legge sulla proprietà è caratterizzata dalla preoccupazione per i diritti dell'individuo. In particolare si tenta, almeno in teoria, di salvaguardare i diritti dei meno fortunati (i poveri, le vedove, gli orfani, ecc.). Come si vedrà nell'articolo, le leggi sulla proprietà di Israele hanno molti punti di contatto, tanto nei particolari quanto nella terminologia, con le leggi sulla proprietà che si trovano altrove nel Vicino Oriente antico.

Trasmissione della proprietà. Secondo l'ideale giuridico della Bibbia ebraica, l'unico trasferimento di proprietà nell'antico Israele avrebbe dovuto essere attraverso l'eredità. Ciascuna famiglia di Israele aveva un pezzo di terra come propria assegnazione originaria, che per tradizione si riteneva fosse stata fatta ai tempi di Mosè e Giosuè (Nm 26,52-54; 33,54; Gs 13-22); si credeva che quella proprietà ancestrale dovesse rimanere, se non in possesso diretto della famiglia, almeno in possesso del clan al quale questa apparteneva. In tal modo non avrebbe dovuto esserci realmente nessuna vendita di terra. La giustificazione teologica per questo punto di vista si trova in *Levitico*: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini» (Lv 25,23). Secondo questa opinione, Dio è il proprietario di tutto e gli Israeliti non sono che i tenutari temporanei che non possono vendere o comprare terra. Il dovere di riscatto e l'istituzione dell'anno giubilare (vedi sotto) tendono a corroborare questa posizione, come anche l'assenza totale nella Bibbia di leggi a proposito delle rendite fondiarie.

Vendita di terre. Mentre c'è qualche testimonianza che questa opinione sull'inalienabilità della proprietà fosse corrente nell'epoca monarchica (come si ricava dalla risposta di Nabot al re Acab in 1 Re 21,3), non c'è dubbio che proprio l'emergere della monarchia e la crescita delle città condussero a rapidi mutamenti sociali per quanto riguarda la classe dei proprietari terrieri. A causa dei debiti, molti piccoli contadini erano obbligati a vendere le loro terre a una nuova aristocrazia di proprietari terrieri. La situazione divenne così grave che a partire dall'VIII secolo a.C. l'antica società di Israele, fondata sulle piccole fattorie, era stata distrutta. Questa era la situazione che suscitava l'opposizione dei profeti quando denunciavano le pratiche di accaparramento di terre della nuova aristocrazia. Per esempio, Isaia proclama: «Guai a voi, che aggiungete casa a casa e unite campo a campo, finché non vi sia più spazio, e così restate soli ad abitare nel paese» (Is 5,8). Anche Michea condanna quelli che «sono avidi di campi e li usurpano, di case e se le prendono» (Mi 2,2).

Contratti di vendita. Nella Bibbia si trova un certo numero di transazioni di proprietà, compreso l'acquisto di terreni a Sichem da parte di Giacobbe (Gn 33,18-20), l'acquisto di Davide dell'aia di Arauna (2 Sam 24,24), l'acquisto di Omri della collina di Samaria, sito della sua futura capitale, da Shemer (1 Re 16,24) e l'acquisto di Boaz di un campo da Noemi (Rt 4,9). Due transazioni sono riportate nei particolari: quando Abramo acquista la grotta di Macpela (Gn 23,3-20) e quando Geremia, adempiendo il suo dovere di parente prossimo, riscatta (acquistandola) la terra di Anatot dal suo cugino Canamel ridotto in povertà (Ger 32,6-15). In queste due transazioni ci sono elementi che si conformano ai documenti standard sulla proprietà del Vicino Oriente antico.

Nel caso dell'acquisto da parte di Abramo si può individuare l'attenzione rigorosa ad assicurare che la transazione sia conforme in tutti i particolari rispetto alla legge del Vicino Oriente antico. Perciò, come richiedeva l'antica legge mesopotamica, si hanno due fasi del passaggio di proprietà: il pagamento del prezzo dall'acquirente al venditore e la presa di possesso della proprietà da parte del primo. Perciò si dice per due volte che il campo fu trasferito ad Abramo, una volta dopo che Abramo ha pesato l'argento per Efron, cioè dopo il pagamento del prezzo (Gn 23,17), e poi ancora dopo che vi ha sepolto Sara (Gn 23,20), cioè dopo che ha preso possesso della terra.

Un altro riflesso della legge mesopotamica si può vedere nel brano su Geremia che riscatta la terra, che descrive nei particolari la stesura di un vero e proprio contatto di proprietà (Ger 32,6-15). Vengono fatte e sottoscritte due copie del contratto di vendita, il tutto «secondo la regola e la legge» (Ger 36,11). Entrambe sono custodite negli archivi: una è sigillata come documento ufficiale permanente, e l'altra resta non sigillata per la consultazione se necessario. Questo rimanda alla prassi mesopotamica di chiudere un contratto in una busta di terracotta, che ha la copia dello stesso contratto incisa sulla parte esterna.

Riscatto di terreni ereditari e anno giubilare. Secondo il principio dell'inalienabilità della terra, di cui si è detto, il patrimonio di una persona teoricamente non doveva essere venduto. Tuttavia se qualcuno, a causa di traversie economiche, si fosse trovato costretto a vendere la sua terra, allora la legge lasciava aperta la possibilità del suo recupero attraverso due vie: nel primo caso, il parente più prossimo del debitore aveva il diritto di prelazione sulla proprietà (riscatto). Nel secondo caso, in assenza di qualcuno della famiglia che riscattasse la proprietà, la proprietà in ultima istanza ritornava al debitore nell'anno giubilare.

Riscatto. Tra gli Israeliti, il riscatto della proprietà dai membri poveri della famiglia era considerato non solo un obbligo morale, ma anche una nobile forma di azione sociale (Lv 25,25-34). Nella Bibbia si trovano due casi di riscatto della proprietà da parte di membri della famiglia: oltre a quello, già menzionato, di Geremia che riscatta il campo del cugino ad Anatot (Ger 32,6-9), abbiamo quello di Boaz che riscatta il campo appartenente a Noemi (Rt 4,1-10). Si noti che in questi casi la terra non viene restituita al parente caduto in povertà, ma diventa proprietà di chi l'ha riscattata (per un'opinione contraria, cfr. Levine 1983). Se il caso veniva regolato in base alle leggi del giubileo, però, la terra ritornava al proprietario originario. In entrambi i casi il clan è protetto dalla perdita della proprietà.

L'anno giubilare. La legge sull'anno giubilare (*shenat ha-yovel*) è esposta in *Levitico* 25. Tre norme che riguardano la proprietà vanno qui menzionate:

1. Chiunque si trovi costretto a cedere terre degli antenati può reclamarle ogni cinquantesimo anno, rifacendosi al principio che la terra non può essere venduta in modo irrevocabile (Lv 25,10.13.28).
2. Poiché la terra non può essere venduta irrevocabilmente, ciò che si può vendere sono solo i suoi raccolti (Lv 25,15-16). Di conseguenza ogni vendita di terra diventa una sorta di prestito per un certo numero di anni prima del giubileo successivo.
3. Le case di città, eccetto quelle appartenenti a leviti, non sono soggette alla legge del giubileo. Se non vengono riscattate nel giro di un anno dopo l'acquisto, allora il venditore non può più reclamarle (Lv 25, 29-30).

La terminologia usata per descrivere la proprietà che non può essere reclamata è *ṣemitut* («escluso dal reclamo»), un termine che ha paralleli semantici (con la parola *ṣamit* «escluso dal reclamo») e funzionali nei documenti relativi ai possedimenti regali di Ugarit, nel XIII secolo a.C.

Quale fosse l'intento originario della legge del giubileo è questione assai dibattuta, e vi sono due scuole di pensiero principali. Una sostiene che nella legge del giubileo venisse affermato l'antico principio tribale dell'inalienabilità della terra, ma a causa della nuova realtà sociale le leggi sui terreni fossero meno rigorose. Perciò quando venne a crearsi un nuovo ordine economico, che non era legato alla terra o al patrimonio, furono permesse vendite irrevocabili nelle città (Weinfeld, 1980). L'altra scuola crede che la legge sia una rielaborazione tarda (postesilica) dell'anno sabbatico (sul quale tutti concordano che la legge del giubileo sia stata modellata) da parte della scuola sacerdotale. Qui il principio sarebbe quello della *restitutio ad integrum*, la

«restaurazione dello stato originario»: la terra deve ritornare al suo possessore originario e con questo si ottiene la ricostituzione della struttura della società di Israele come è stata ordinata da Dio nei tempi antichi (Noth, 1977).

Gli studiosi si dividono anche a proposito dell'effettiva applicazione della legge del giubileo. Il problema si aggrava a causa della scarsità di riferimenti nel resto della Bibbia. Non si parla del giubileo in nessun testo storico, neppure in quelli postesilici. Al di fuori di *Levitico* 25 il giubileo è menzionato solo in *Levitico* 27,17-25 e brevemente in *Numeri* 36,4 e in *Ezechiele* 46,17. Le proteste dei profeti contro il monopolio della terra possono far pensare che la legge del giubileo non fosse rispettata in epoca preesilica, e poiché Neemia fa promettere al popolo di osservare l'anno sabbatico ma non dice nulla dell'anno giubilare (Ne 10,32), lo stesso potrebbe valere anche per il periodo postesilico.

Diritto ereditario. La norma nell'antico Israele era che le proprietà di una persona fossero ereditàte dai figli, e che il primogenito ricevesse una parte doppia (Dt 21,15-17). Nel caso di un defunto senza figli i diritti ereditari passavano a una sequenza di membri della famiglia: dalle sorelle, ai fratelli, agli zii e, in ultima analisi, al parente più prossimo del defunto (Nm 27,8-11). Va notato che l'elenco non comprende la vedova del morto (si veda sotto). Mentre il principio della primogenitura era la regola, si narrano vari casi in cui il primogenito non riceve la parte migliore. In effetti, un motivo caratteristico e significativo delle parti narrative della Bibbia è quello del figlio più giovane che alla fine soppianta il più vecchio, nel caso di proprietà (per esempio Ismaele e Isacco, Esaù e Giacobbe, Ruben e Giuseppe, Manasse e Efraim) e nel caso della successione al trono (per esempio Eliab e Davide, Adonia e Salomone).

Diritti delle figlie. Secondo *Numeri* 27,1-11 le figlie originariamente non potevano ereditare alcuna parte del patrimonio familiare. Solo dopo il caso delle figlie di Zelofcad fu introdotta una normativa che permetteva alle figlie di ereditare ma solo in limitatissimi casi, a patto che il defunto non avesse figli (Nm 27,8) e che si sposassero all'interno del clan, cosicché il patrimonio non fosse trasferito a un'altra tribù (Nm 36,6-9). Nel libro di *Giobbe* si trova un riferimento alle figlie di Giobbe che ereditano accanto ai loro fratelli (42,15). Tuttavia, poiché *Giobbe* è ambientato in un contesto non ebraico, gli studiosi generalmente non considerano questa una prassi normale di Israele.

Diritti delle vedove. Come già si è detto, la linea ereditaria di *Numeri* non prende in considerazione la vedova, nemmeno per l'usufrutto della proprietà del marito. Questo è inconsueto, dato che nella maggior parte delle raccolte legali del Vicino Oriente antico (per esempio il codice di Hammurabi e le leggi ittite e assire) si provvede adeguatamente alla vedova. In genere l'omissione si spiega con la supposizione che ricadesse sul figlio maggiore, che riceveva una parte preferenziale dell'eredità, provvedere alla madre e ai membri non sposati della famiglia. Si sottolinea anche che le vedove, anche se non sono esplicitamente menzionate nella linea ereditaria, ricevevano una certa protezione dalle leggi sul levirato.

Le leggi sul levirato prevedono che se un uomo muore senza lasciare un figlio, il fratello del morto debba sposarne la vedova; il primo figlio del matrimonio viene considerato l'erede del defunto (Dt 25,6). Con questo strumento il patrimonio del defunto si può preservare, poiché l'eredità passa al bambino. Tuttavia ci sono indizi che queste leggi non fossero molto rispettate (per esempio, nella storia di Giuda e Tamar, cfr. Gn 38) e le pene per la mancata osservanza erano insignificanti (Dt 25,7-10; Rt 4,7-8). Il fratello del defunto non aveva altro incentivo che il dovere morale nel rispettare quello che era considerato un dovere assai pesante e sgradito (Davies, 1981): in effetti, assumendosi l'onere del levirato il cognato non solo rinunciava a ogni diritto sul patrimonio di suo fratello – se non vi era erede, lui e i suoi fratelli sarebbero stati i prossimi nella linea ereditaria (Nm 27,9) – ma in certi casi l'esecuzione della legge del levirato poteva addirittura danneggiare il suo patrimonio (doveva infatti assumersi la responsabilità della vedova e occuparsi delle terre di suo fratello). L'esecuzione del levirato deve perciò essere stata considerata un atto di magnanimità da parte del fratello: egli si assumeva obblighi senza che necessariamente gliene derivassero corrispondenti benefici.

Coppie senza figli. Nel Vicino Oriente antico avere un erede era questione di enorme importanza. Se una donna fosse rimasta senza figli, il marito avrebbe potuto sposarne un'altra. Per evitarlo, la moglie poteva dare al marito la sua schiava personale perché partorisse figli al posto suo; i figli nati da queste unioni erano simbolicamente ritenuti figli della moglie. Tra gli esempi di spose sterili che danno la loro serva al marito abbiamo Sara, che dà Agar ad Abramo (Gn 16,3); Rachele, che dà Bila (Bilha) a Giacobbe (Gn 30,3) e anche Lia che, non sterile ma non più capace di generare figli, dà Zilpa a Giacobbe (Gn 30,9-13). I figli di questi matrimoni avevano gli stessi diritti ereditari dei figli naturali (si veda per esempio il caso di Ismaele in Gn 17,18; 21,10).

Un altro metodo assai diffuso nel Vicino Oriente antico, e al quale le coppie senza figli spesso ricorrevano, era l'adozione. Sebbene non vi siano leggi sull'adozione nella Bibbia, l'istituzione può essere sottintesa in alcuni racconti sui patriarchi, per esempio quello del lamento

di Abramo che poiché era senza figli Eliezer di Damasco sarebbe stato suo erede (Gn 15,2-4).

BIBLIOGRAFIA

Finora non sono stati pubblicati studi che si occupino esclusivamente delle leggi sulla proprietà e sull'eredità dell'antico Israele; si può raccogliere materiale sull'argomento dalle opere generali sulla legge e sulle istituzioni di Israele. Tra esse classico è ancora il capitolo sulla vita economica in R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, *Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, Paris 1961, 2ª ed. (trad. it. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977, 3ª ed.). Particolarmente utile è l'esposizione sulla legge di Israele nell'articolo di S.E. Loewenstamm, *Law*, in B. Mazar (cur.), *The World History of the Jewish People*, Tel Aviv 1971, III, *Judges*, pp. 231-67.

Su argomenti specifici cfr. E. Neufeld, *The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel*, in «Hebrew Union College Annual», 31 (1960), pp. 31-53, utile per comprendere le condizioni economiche in evoluzione in Israele all'epoca della monarchia. B.A. Levine, *Late Language in the Priestly Source. Some Literary and Historical Observations*, in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies..., Bible Studies and Hebrew Language*, Jerusalem 1983, pp. 69-82, tratta della terminologia relativa al possesso di terre. R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee*, Rome 1954, è un'ampia trattazione di molti aspetti del giubileo, alla quale fanno da complemento le parti sul giubileo nel commento di M. Noth, *Leviticus*, Philadelphia 1977, pp. 181-93, e M. Weinfeld, *Mishpaṭ u-ṣedaqah be-Yisra'el uva-'ammim*, Jerusalem 1985, pp. 104-106. Tra gli articoli che trattano di determinati aspetti del diritto ereditario citiamo Z. Ben-Barak, *Inheritance by Daughters in the Ancient Near East*, in «Journal of Semitic Studies», 25 (1980), pp. 22-33; E.W. Davies, *Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage*, in «Vetus Testamentum», 31 (1981), pp. 138-44; 257-68; T. Frymer-Kensky, *Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law*, in «Biblical Archeologist», 44 (1981), pp. 209-214.

DAVID MARCUS

Diritto penale

Quello del diritto penale è un concetto legale moderno, in relazione alle azioni punitive intraprese dalla società quando si trova di fronte a comportamenti considerati socialmente dannosi e moralmente offensivi, oppure a una minaccia ai valori o alle norme fondamentali. I crimini sono offese pubbliche perché la comunità, spesso agendo attraverso i suoi autorevoli rappresentanti, punisce il colpevole. Le proteste di chiunque abbia subito un torto sono sussunte nell'azione pubblica della comunità; la società nell'insieme reagisce come se fosse la parte offesa. La punizione imposta al criminale è spesso corporale: la morte, la mutilazione o la fustigazione. La pena può anche essere l'esilio, l'imprigionamento o l'umiliazione pubblica. Talvolta si impongono anche multe in denaro, ma le somme vanno allo Stato, non all'individuo offeso.

In tempi moderni i crimini sono distinti dai torti o illeciti, che appartengono alla categoria del diritto civile. I torti sono offese che la società lascia nella sfera del privato. Per rimediare a un torto l'individuo colpito agisce da solo, oppure cerca l'aiuto di un parente o di un potente alleato; in ogni caso, se la cava da sé. Nelle società più sviluppate il re o il governo possono aiutare l'individuo nell'applicazione delle sue proteste; ma l'individuo colpito che agisce privatamente nel campo del diritto civile può ottenere solo un'indennizzo o un compenso monetario dalla parte offendente.

Concetti biblici. Le opere letterarie che costituiscono la Bibbia ebraica solo in parte rivelano la prassi legale dell'antica società di Israele. Si possono tuttavia estrapolare elementi di diritto penale tra i comandamenti riportati o dalle proibizioni e dalle formulazioni casistiche legali, come anche da certi particolari nei brani narrativi. Tutte le antiche testimonianze devono essere prese in considerazione, anche se, in effetti, non sappiamo in che misura riflettano le antiche realtà o la prassi concreta.

Non si può dire se l'antico Israele avesse elaborato una consapevole distinzione tra diritto penale e civile. Evidentemente la differenza tra offese private e pubbliche era definita diversamente rispetto alle moderne società occidentali. Alcune offese come le percosse (Es 21,18-19) e il furto (Es 21,37; 22,3), che oggi ricadono nel campo del diritto pubblico o penale, erano ancora considerate torti privati nella Bibbia. Al contrario, colpe come la stregoneria (Es 22,18; Lv 20,27; 1 Sam 28,3), l'adulterio (Lv 20,10; Dt 22,20-24; Ez 16,38-41; 23,45-49) e la violazione del sabato (Es 31,14-15; 35,2; Nm 15,32-36), che nelle moderne società secolarizzate sono questioni private oppure atti non perseguibili, erano dalla Bibbia considerate gravi offese pubbliche o crimini.

Non vi è un termine specifico in ebraico per *crimine* e per *criminale*; le stesse parole, *peccato*, *trasgressione* e così via sono usate per descrivere le offese umane contro il prossimo e quelle contro Dio. Le preoccupazioni religiose e quelle profane sono mescolate insieme, e gran parte del diritto penale tramandatoci viene presentato come una serie di pronunciamenti divini; in questo senso, tutti i crimini sono offese contro Dio. Ma non si può asserire che tutti i peccati siano crimini. Dio punisce tutti i peccati, ma il termine *crimine* qui è riservato per indicare solo quelle offese pubbliche che erano punite nella società (umana) di Israele.

Crimini contro il re, i genitori e le autorità civili. Le

narrazioni bibliche riportano che il re minacciava la pena di morte per tradimento (1 Sam 22,13-19; 1 Re 1,50-53; 2,23-24), regicidio (2 Sam 1,14-16; 4,9-12; 2 Re 14,5-6), per avere maledetto Dio o il re (2 Sam 19,21-23; 1 Re 2,46; 21,9-16; cfr. Es 22,28; Lv 24,10-16), per la profezia disfattista contro lo Stato (Ger 26,8-24; 2 Cr 24,19-21) e per la stregoneria (1 Sam 28,9-10). Delle esecuzioni si incaricavano gli uomini del re; in altri tempi, la pena di morte era un atto di massa come la lapidazione, preceduta da un processo pubblico. La profezia disfattista era talvolta trattata come un crimine minore, punito con la prigione, la fustigazione o l'esilio (1 Re 22,13-27; Ger 20,2; 32,2-3; Am 7,9-13).

Il dovere di obbedire all'autorità dei genitori e a quella dello Stato era affermato ufficialmente. A chi si ribellava contro i tribunali era comminata la pena di morte (Dt 17,8-13), e così pure a chi si ribellava al governatore (Gs 1,18). Simili erano le pene per chi percuoteva un genitore (Es 21,15), lo malediceva (Es 21, 17; Lv 20,9) o si ribellava contro gli ordini dei genitori (Dt 21,18-21).

Delitti sessuali. La pena di morte era prescritta anche per una certa varietà di delitti sessuali: l'adulterio (oltre ai passi citati sopra, cfr. Gn 20,3; 38,24; Dt 22,22-24), le relazioni sessuali di un uomo con la moglie di suo padre o di suo figlio (Lv 20,11-12) o con sua madre o sua sorella (Lv 20,14), lo stupro di una donna sposata e anche di una ragazza fidanzata (Dt 22,25-27), la bestialità (Es 22,19; Lv 20,15-16), l'omosessualità maschile (Lv 20,13) e la prostituzione da parte della figlia di un sacerdote (Lv 21,9).

Idolatria. Le leggi bibliche riflettono il lungo conflitto con l'idolatria e il politeismo, che giunse al culmine alla fine del periodo della monarchia. La pena di morte è comminata per una serie di atti idolatrici (Lv 20,2-5; Dt 17,2-7) e anche per chi promuove o asseconda l'idolatria da parte di altri (Dt 13,1-5; 13,6-11; 18,20-22; cfr. il massacro di idolatri in *Esodo* 32,27). *Deuteronomio* 13,12-18 commina la pena di morte per un'intera città, compresi gli animali; tutti gli altri possedimenti e beni erano considerati *ḥerem*, cioè dedicati a Dio, e bruciati nel fuoco (cfr. Es 22,20).

Omicidio e assassinio. La reazione biblica all'omicidio oscilla tra la sfera del diritto privato e quella del diritto pubblico. I parenti e gli alleati della vittima mantenevano il diritto di intraprendere atti appropriati; la società permetteva loro di uccidere il colpevole o di accettare per la morte del congiunto un risarcimento in denaro. La scelta tra le due possibilità, però, dipendeva dal fatto che la morte fosse dovuta a un omicidio colposo, involontario o a un assassinio. Lo *status* della vittima, libero o non libero, era anch'esso un fattore che entrava in gioco; il proprietario negligente di un bue che avesse incornato fatalmente una persona (Es 21,28-32) doveva un risarcimento solo per la morte di uno schiavo, ma era soggetto alla pena di morte se la vittima fosse stata un uomo libero. Anche in questo caso, però, il padrone poteva negoziare un risarcimento; il bue veniva comunque messo a morte. Un uomo che avesse involontariamente commesso un omicidio poteva a buon diritto essere ucciso dai parenti della vittima; ma le autorità civili potevano intervenire per garantire asilo all'omicida (una forma di esilio) in una «città rifugio» (Es 21,12-13; Nm 35,1-34; Dt 19,1-13). La pena normale per l'assassinio era la morte (Gn 9,6; Es 21,14). Nella maggior parte dei casi chi si incaricava della vendetta era un parente o un alleato della vittima (Gn 4,11-15; 2 Sam 14,4-11; cfr. il caso di una vendetta illegale, 2 Sam 3,26-30; 1 Re 2,5-6). Un'offesa pubblica poteva talvolta provocare un'azione comune contro l'assassino (Es 21,14; Dt 19,11-12; Gdc 20,12-13; Ez 16,38-41; 23,45-49).

Il risarcimento in caso di assassinio è condannato energicamente in *Levitico* 24,21 e *Numeri* 35,31-34 (cfr. Lv 24,18), perché la legge biblica generalmente considera l'omicidio un'offesa pubblica, non semplicemente una questione privata. Vi sono però casi che sfuggono alla prassi comune, individuabili in *2 Samuele* 21,1-4 e *1 Re* 20,39. Qui vi è dimostrazione che si usava dare un risarcimento nel caso di numerosi altri crimini per i quali era prevista la pena di morte. Il risarcimento per l'adulterio è sottinteso in *Proverbi* 6,30-35 (in *Levitico* 19,20-22 lo *status* di schiava della donna rimedia alla punizione). Il risarcimento sostituisce la pena di morte per avere infranto un giuramento solenne in *1 Samuele* 14,24-46 ma non in *Giudici* 11,30-40. Si può anche notare che l'istituzione dello *'erekh* («stima», «prezzo»). che doveva essere offerto al posto di oggetti dedicati. comprese le persone (Lv 27,1-33), eccetto che nel caso di *ḥerem* (Lv 27,29). Lo *'erekh* viene offerto per riscattare le possibili vittime dell'esilio o della morte in *2 Re* 23,35.

Furto. Ancor più della reazione all'omicidio, quella per il furto ricade nel settore del pubblico e del privato nello stesso tempo. Chi rapisse una persona per venderla era punito con la morte (Es 21,16; Dt 24,7), ma al furto di animali si rimediava con un risarcimento (Es 21,37; 22,3). Vi sono però tracce dell'applicazione della pena capitale nell'ira scatenata del re Davide in *2 Samuele* 12,5-6 (cfr. 1 Sam 26,16) e di Giacobbe in *Genesi* 31,32. Un ladro sorpreso a rubare di giorno non doveva essere ucciso, ma se fosse accaduto di notte si poteva ammazzarlo senza pena (Es 22,2). La stessa distinzione tra il furto di giorno e quello di notte compare anche nelle leggi babilonesi di Eshnunna (l'attuale Tell Asmar, in Iraq; parti 12-13). L'appropriazione di beni

appartenenti a Dio (*ḥerem*) era punita con la morte (Gs 7,1.18-26).

Pene multiple. Il caso di una vera e propria confusione di aspetti pubblici e privati si riscontra quando in aggiunta al pagamento di un risarcimento viene imposta una pena. Per esempio, l'uomo che avesse accusato falsamente di adulterio la sua fidanzata era punito in due modi: il padre della donna riceveva un risarcimento in denaro e l'uomo veniva fustigato (Dt 22,13-19). La fustigazione poteva essere applicata, a quanto pare, come pena per un crimine in aggiunta all'accordo raggiunto nelle dispute civili o private (Dt 25,1-3).

Taglione. Le percosse, come abbiamo notato, rientravano normalmente nella sfera del diritto privato, ma diventavano questione penale e pubblica se provocavano danni gravi permanenti o addirittura la morte (Es 21,20-23). Le pene per i crimini variavano secondo il danno inflitto, secondo il principio della *lex talionis* che si trova espresso più volte (Es 21,23-25; Lv 24,19-20; per le false accuse, cfr. Dt 19,15-21). La durezza della regola del taglione ha fatto sì che certi commentatori, antichi e moderni, ponessero in questione la sua effettiva applicazione, specialmente nei casi per i quali non era prevista la pena capitale. Si potrebbe confrontare questo caso con quello del risarcimento in luogo della pena di morte per l'omicida, discusso in precedenza. Sono però documentati casi in cui il taglione veniva applicato alla lettera: il taglio dei pollici delle mani e dei piedi in *Giudici* 1,6 e la mutilazione per le percosse che avessero provocato danni gravi in *Deuteronomio* 25,11 (caso in cui non vi è esatta rispondenza nell'applicazione del taglione tra maschio e femmina).

Nei testi è documentato che le severe pratiche dei tempi antichi vennero a modificarsi gradualmente, o divennero meno dure col passare del tempo. Questo si riflette, per esempio, nell'interruzione dell'uso di punire una collettività per crimini commessi da un individuo (Dt 24,16; 2 Re 14,5-6; cfr. 2 Sam 21,1-9; 2 Re 9,24-26). Per quanto poi riguarda la variazione nel trattamento inflitto al cadavere dei condannati si confronti *2 Samuele* 21,9-14 con *Deuteronomio* 21,22-23.

Diritto penale e legge sacra. Per certi atti criminosi, si credeva che accanto alla punizione umana sarebbe giunta anche quella di Dio: maledire un genitore (Dt 27,16), la bestialità (Dt 27,21), le relazioni sessuali di un uomo con la moglie di suo figlio o di suo padre (Dt 27,20.23), la violazione del sabato (Es 31,14). Si tratta di casi di sovrapposizione tra diritto penale e legge sacra. La legge sacra, che coinvolge Dio e l'uomo, trascende le strutture umane come i tribunali, i giudici e così via. E' stato notato che il Decalogo (Es 20,2-17; Dt 5,6-21) prende in considerazione aspetti che sono trattati anche nel diritto penale; così, *Levitico* 18,8-23 annuncia la punizione divina per offese che ricevono già una sanzione sociale in *Levitico* 20,10-21 (certi commentatori ebrei della tarda antichità giunsero a considerare le offese prive di sanzione sociale come una categoria di crimini meno gravi, punibili con la fustigazione; cfr. la Mishnah, *Makkot* 3.1-10, e Maimonide, *Mishneh Torah*, Sanhedrin 18-19).

[Per il modo in cui la punizione veniva messa in atto vedi il seguente articolo sullo Stato e il potere giudiziario.]

BIBLIOGRAFIA

A.S. Diamond, *Primitive Law, Past and Present*, London 1971. Una buona introduzione storica generale al diritto antico.

M. Greenberg, *Some Postulates of Biblical Criminal Law*, in M. Haran (cur.), *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalem 1960, pp. 5-28.

R. Haase, *Körperliche Strafen in den altorientalischen Rechtssammlungen*, in «Revue internationale des droits de l'antiquité», 10 (1963), pp. 55-75. Studio comparativo sulle punizioni corporali nelle raccolte di leggi del Vicino Oriente antico. Aggiunge una utile prospettiva alle considerazioni a proposito del materiale biblico.

B.S. Jackson, *Reflections on Biblical Criminal Law*, in *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden 1975, pp. 25-63. Contiene una profonda critica degli studi precedenti.

A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*, Oxford 1970. Vasto studio con una utile bibliografia; il punto di vista di Phillips è diverso da quello di Diamond.

SAMUEL GREENGUS

Lo Stato e il potere giudiziario

Nell'antico Israele le leggi erano considerate un comandamento divino. Il dovere di applicare la legge, di conseguenza, ricadeva sullo Stato, sulla gerarchia religiosa e sul popolo. Sebbene lo Stato potesse probabilmente imporre sanzioni per l'infrazione della legge, la maggior parte dei casi erano decisi a livello locale e la punizione era eseguita dal popolo collettivamente (con la lapidazione), dalla famiglia della vittima (come nel caso di assassinio) e da Dio.

Giurisdizione. L'antica legge di Israele prevedeva diversi livelli di giurisdizione e autorità. I sacerdoti erano incaricati delle questioni religiose, tra cui la distinzione tra che cosa fosse da considerare sacro e che cosa profano, che cosa fosse puro e che cosa fosse impuro (Lv 10,10; Ez 44,23; cfr. Dt 33,10). Essi presiedevano all'espiazione per le cattive azioni che potevano essere espiate (Lv 5,1-13; cfr. sotto), intervenivano nei

processi per falsa testimonianza ed erano membri del tribunale supremo previsto dal *Deuteronomio* (Dt 17,8-13) e dalla riforma giudiziaria attuata al tempo del re Giosafat (2 Cr 19,11). Accanto alla giurisdizione sacerdotale esisteva un sistema legale secolare costituito dagli anziani delle città, dal re e dai giudici con i loro funzionari.

I processi in genere si tenevano nei villaggi di fronte agli anziani del luogo. La procedura comune di tali processi è stata ricostruita da Donald A. McKenzie (1964): le parti si presentavano di fronte agli anziani (di solito alla porta della città) per esporre la loro causa. Gli anziani si sedevano; l'imputato prendeva posto (1 Re 21,9) con il querelante alla sua destra (Zc 3,1). I testi si sedevano e poi si alzavano per testimoniare; se il caso era molto importante i cittadini erano invitati ad assistere (1 Re 21,9). Il querelante esponeva la sua causa; poi l'imputato parlava in propria difesa, dopo di che si ascoltavano i testimoni (Dt 19,16; Sal 35,11). Gli anziani discutevano la faccenda e si alzavano per comunicare il loro verdetto (Sal 3,8; 35,2), dichiarando innocente o colpevole l'imputato. Nel caso di un verdetto di colpevolezza si provvedeva all'immediata punizione. L'informalità di queste procedure risalta in tutta evidenza nel capitolo 4 del libro di *Rut*, quando Boaz attende alla porta l'arrivo di un suo parente e poi raduna un tribunale formato, a quanto pare, da dieci anziani scelti a caso tra quelli della città.

Accanto a questo sistema locale vi era la giurisdizione del sovrano. Vi è una forte tradizione, condivisa da Israele e dalle civiltà mesopotamiche, che considera i re responsabili per il mantenimento della giustizia. I re di Israele non erano però legislatori, perché si credeva che le leggi di Israele venissero direttamente da Dio. Essi avevano comunque il dovere di giudicare rettamente, di provvedere a che giustizia fosse fatta e di sostenere la causa del debole. Fin dal momento della rivelazione della Legge, la narrazione biblica rappresenta i capi di Israele come arbitri della giustizia: Mosè è considerato un giudice (Es 18,13); dei capi carismatici dell'epoca premonarchica (i «giudici») si dice che giudicarono Israele; Samuele era un giudice itinerante (1 Sam 7,15-16); Davide emette giudizi, e anche Salomone (2 Sam 15,2; 1 Re 3,16-28). Tuttavia non si racconta mai che gli anziani abbiano sottoposto una causa al re, e neppure vi sono casi in cui un re sia passato sopra alla decisione di un tribunale locale. Sembra che la giurisdizione del re operasse indipendentemente, e che fosse aperta a qualunque cittadino.

Per di più, le storie sui giudizi dei re non raccontano di processi formali: nelle due cause fittizie «decise» da Davide, rappresentate dalle parabole di Natan (2 Sam 12,1-6) e del sapiente di Tekoa (2 Sam 14,4-7), viene ascoltata solo una parte – un terzo (Natan) o il querelante. E anche quando la donna il cui figlio Eliseo aveva risuscitato si presenta di fronte al re per reclamare le sue terre non si parla di colui che in quel momento le lavorava, né lo si interpella (2 Re 8,1-6). L'impressione che ricaviamo da queste storie è che gli individui si presentassero a lamentare la loro causa di fronte al re per convincerlo – senza un vero e proprio processo –, e di conseguenza avere il re come proprio avvocato. In questo senso Assalonne dice agli Israeliti che si recano da Davide per ottenere giustizia che essi non troveranno nel re un «ascoltatore» (2 Sam 15,2-6), cioè il re non offrirà loro udienza compassionevole e non agirà secondo la loro richiesta. Parimenti, del re Giosia si dice che «tutelava la causa del povero» (Ger 22,15-16). L'unico caso in cui il re ascolta entrambi i litiganti è quello delle due prostitute di fronte a Salomone (1 Re 3,16-28). Non sembra che i re istruissero processi e li presiedessero. Anche nel caso di Nabot, accusato di tradimento (per avere maledetto il re), Gezabele e Acab non presiedono: Gezabele adotta le procedure abituali degli anziani e dei notabili della città per far condannare Nabot (con l'impiego di testimoni spergiuri) (1 Re 21,8-14).

In un certo momento durante l'epoca della monarchia, molto probabilmente sotto Giosafat, il sistema del processo condotto dagli anziani o dal re fu rinforzato, oppure rimpiazzato, con la nomina di giudici e di loro impiegati in tutto il territorio e con l'insediamento di un tribunale supremo a Gerusalemme, al quale gli anziani dei paesi e i giudici potevano presentare le cause che non erano stati capaci di decidere. Nell'organizzazione del sistema giudiziario sotto Giosafat (2 Cr 19,5-11) il tribunale supremo aveva una composizione doppia: le questioni relative a Dio venivano sottoposte al sommo sacerdote, Amaria; le «questioni che riguardano il re» a Zebadia. Questo sistema, di porre giudici di nomina reale in tutto il territorio e anche un tribunale supremo al quale potessero ricorrere, è previsto anche nel *Deuteronomio* (Dt 16,18-19; 17,8-13).

Prassi decisionale. I processi in Israele erano fondati su un sistema accusatorio, in cui il querelante portava testimonianza contro l'imputato. In effetti, non vi era differenza tra un accusatore e un testimone. Questo sistema è di sua natura vulnerabile al sovvertimento della giustizia per mezzo di falsi testimoni; due sono i meccanismi messi in opera per ridurre al minimo questo rischio: la necessità di portare due testimoni (maschi, liberi, israeliti) per la condanna, e l'istituzione di una punizione per chi rendesse falsa testimonianza o avanzasse false accuse. *Deuteronomio* 19,15-21, come anche le leggi di Hammurabi in Mesopotamia, esige che il falso testimone o accusatore riceva la punizione che avrebbe

meritato l'accusato se trovato colpevole: il pagamento del danno se si trattava di una punizione pecuniaria o la perdita della vita in un caso da pena capitale. Questa prescrizione è diversa dal sistema sumerico, che per i falsi testimoni prescriveva una multa, ma si avvicina alle leggi di Hammurabi. Ma si trattava di precauzioni non del tutto sufficienti; non poterono evitare che Gezabele trovasse due testimoni disposti a commettere spergiuro (1 Re 21,10) e neppure evitarono che i due vecchioni di Susanna fossero essi stessi spergiuri; l'insistenza dei farisei sulla necessità di un severo esame incrociato dei testimoni nei casi da pena capitale intendeva accrescere le contromisure per ovviare al rischio di una condanna ingiusta a causa delle testimonianze.

In mancanza di due testimoni, i tribunali non avevano l'autorità di decidere una causa. Per questo chi ascoltava la *alah* (qui una maledizione giudiziaria per far emergere testimoni) ma non si faceva avanti (Lv 5,1) veniva considerato colpevole. In determinate cause che non potevano restare irrisolte si ricorreva all'intervento divino, attraverso un oracolo o un giuramento. Due tipi di divinazione erano usati in Israele, il sorteggio e gli *urim* e *tummim*. Si poteva ricorrere al sorteggio per decidere se l'accusato fosse colpevole, come quando si dovette cercare chi si era macchiato della colpa di sottrarre oggetti dal bottino di Gerico (Gs 7,14-15). Ma non bastava per far condannare una persona, tanto che dopo che Acan fu indicato dalla sorte, la sua tenda fu perquisita e anche dopo che vi furono trovati i beni gli fu chiesta la confessione (Gs 7,22-25). Gli *urim* e *tummim* erano detenuti dai sacerdoti e servivano anch'essi a determinare se un accusato fosse colpevole (1 Sam 14,38-42). Ma dopo il consolidamento della monarchia di nessuno dei due metodi di divinazione si parla più; l'intervento di Salomone nel caso delle due prostitute, per il quale mancavano testimoni, può indicare che la monarchia si considerava ormai abbastanza forte da non avere bisogno della legittimazione divina per le proprie decisioni; la reazione del popolo, secondo il racconto, fu che «la saggezza di Dio era in lui per render giustizia» (1 Re 3,28).

Si parla della decisione per mezzo di un oracolo nei casi di bestemmia (Lv 24,12) e di mancato rispetto del sabato (Nm 15,34); l'accusato veniva posto sotto sorveglianza fino a quando la decisione divina non si fosse manifestata. Può essere che in casi simili si continuasse a decidere per mezzo di un oracolo divino anche al tempo della monarchia, perché *2 Cronache* dice che il popolo poteva rivolgersi al tribunale supremo a presentare il proprio caso o per il giudizio di Dio (2 Cr 19,8).

La divinità interveniva nella prassi giuridica anche attraverso l'uso del giuramento di discolpa: l'accusato si poneva sotto la giurisdizione divina affermando la propria innocenza (Es 22,7-10; Lv 5,20), e il tribunale gli avrebbe creduto, supponendo che egli non avrebbe rischiato il castigo divino con uno spergiuro. Una forma particolarmente solenne di giuramento di discolpa è il procedimento per la donna sospetta di adulterio (*soṭah*): colei che veniva accusata dal marito stava «di fronte al Signore» e beveva una pozione contenente polvere del pavimento del tempio e l'inchiostro sciolto delle parole del giuramento in cui si dichiarava innocente e convinta che quelle «acque amare» non l'avrebbero danneggiata se era innocente, ma l'avrebbero resa sterile se fosse stata colpevole (Nm 5,11-31). Bevuta la pozione, la donna era libera di andare e avrebbe «portato la propria colpa» (cioè avrebbe atteso la retribuzione divina). Qualora fosse stata colpevole, «il suo ventre si sarebbe gonfiato e i suoi fianchi sarebbero avvizziti», disgrazia che può alludere a un prolasso dell'utero e certamente avrebbe provocato la sterilità. Se fosse stata innocente, divenendo gravida lo avrebbe dimostrato pienamente, ma il marito non sarebbe stato punito per avere avanzato un'accusa falsa. Sebbene si usi spesso definire questo procedimento un'ordalia, la differenza rispetto a quest'ultima è duplice: 1) la decisione divina non si manifesta immediatamente, e 2) ci si attende che Dio stesso, piuttosto che il tribunale umano, punisca la donna.

Esecuzione della sentenza. Varie e diverse erano le pene. Le multe potevano essere anche molto elevate, come nel caso del risarcimento del doppio, del quadruplo o del quintuplo del danno per il furto (Es 22,1-4). Oppure vi erano pene specifiche, come l'offerta sacrificale per la colpa (*asham*) di un ariete, obbligatoria per la violenza a una schiava designata per sposarsi (Lv 19,20-21), o il pagamento del normale prezzo della sposa al padre di una vergine violentata (Es 22,16-17). In certi casi l'ammontare è determinato dalla famiglia della parte danneggiata; per esempio, se un bue avesse incornato qualcuno causandone la morte, il suo proprietario avrebbe dovuto pagare qualunque somma gli fosse richiesta per riscattare la propria vita (Es 21,30); e se qualcuno avesse provocato un aborto avrebbe dovuto dare in risarcimento la somma stabilita dal marito della donna e dal giudice (Es 21,22).

Poche sono le punizioni corporali stabilite nella Bibbia. Il caso più frequente è quello della flagellazione, limitata dalla legge a quaranta colpi (Dt 25,1-3). Una donna che avesse toccato i genitali di un uomo mentre proteggeva il marito in una lotta poteva aver tagliata la mano (Dt 25,11-12). Si tratta dell'unica mutilazione specificamente prevista dalla Bibbia, a differenza delle leggi assire e babilonesi (per es., le leggi di Hammurabi 192, 193, 194, 205, 218, 282; le leggi medio-assire 4, 5, 8, 9, 15, 18, 20, 44, 52).

La legge del taglione (*lex talionis*) solleva un problema, in quanto esige eguale retribuzione nel caso di aggressione o percosse (Lv 24,19-21). Dato che nell'antico Israele non si praticavano mutilazioni, si è pensato che il taglione fosse un'affermazione giuridica di principio piuttosto che una prassi concreta, e che la pena in realtà consistesse nel pagamento di un risarcimento calcolato in base a quel principio. Così avviene certamente negli altri due casi di applicazione del taglione nella Bibbia, il danno accidentale a una donna incinta (Es 21,22-25) e la pena per la falsa testimonianza (Dt 19,19-21): se non vi erano pene che prevedessero la mutilazione, allora la menzione delle mutilazioni del taglione dev'essere stata una massima giuridica per esprimere i principi della retribuzione equivalente. Il castigo era limitato al colpevole; in Mesopotamia il figlio o la moglie di un criminale potevano essere puniti per le male azioni contro il figlio o la moglie della parte lesa, ma in Israele questo non era ammesso (Es 21,31; Dt 24,16), sebbene la concezione secondo la quale Dio avrebbe punito e ricompensato i figli (Es 20,5) sia rimasta fino all'epoca di Geremia e di Ezechiele (Ger 31,30; Ez 18).

Pena capitale. La morte per bruciamento è comminata per due crimini sessuali (Lv 20,14; 21,9; cfr. Gn 38,24); la morte di spada è prescritta per una città idolatra (Dt 13,15; cfr. 1 Re 18,40; 2 Re 23,30). La pena di morte più comunemente applicata è la lapidazione. La lapidazione doveva avvenire di fronte ai giudici; i testimoni lanciavano la prima pietra, seguiti dal resto del popolo (Dt 17,7), che così si liberava collettivamente dalla macchia del misfatto. Secondo alcuni, la lapidazione era la pena di morte comune (Phillips, 1970), ma c'è chi ritiene che fosse adottata solo nei casi per i quali la si menziona esplicitamente, cioè per delitti che avevano gravemente danneggiato l'ordine gerarchico dell'universo (J.J. Finkelstein, 1981; Tikva Frymer-Kensky, 1983).

Nei casi di omicidio, l'incaricato dell'esecuzione era il «vendicatore del sangue» (*go'el ha-dam*), che era obbligato a vendicare l'assassinato. Egli doveva dare la caccia al colpevole, il quale poteva scappare in una delle città di rifugio, istituite come luoghi in cui chi avesse accidentalmente ucciso qualcuno potesse recarsi per il processo. Se la persona veniva dichiarata colpevole di un omicidio volontario veniva consegnata al vendicatore del sangue; se si trattava di omicidio colposo rimaneva nella città rifugio (una sorta di quarantena) fino alla morte del sacerdote. Se avesse lasciato la città prima, il vendicatore del sangue avrebbe avuto l'incarico di ucciderla. La motivazione di questa legge è esplicita: il sangue dell'ucciso contamina la terra di Israele; perciò accettare denaro in risarcimento per l'assassinio, o anche ammettere che un involontario assassino abbandoni la città rifugio, contaminerebbe la terra di Israele (Nm 35, 9-34; Dt 19,1-12). Il vendicatore del sangue è di norma il più prossimo parente maschio dell'ucciso, sul quale ricadeva l'obbligo di proteggere la famiglia. Anthony Phillips (1970), però, sostiene che il vendicatore del sangue fosse, al contrario, un rappresentante nominato dal tribunale locale, per il compito di mettere in atto le istruzioni del tribunale.

Espiazione. Nonostante la legge di Israele avesse una base fondamentalmente religiosa, in pochissimi casi il sistema giuridico ammetteva l'espiazione. Chi avesse ignorato la richiesta di testimoni e non si fosse fatto vivo, chi avesse giurato il falso o avesse toccato l'impurità poteva portare un sacrificio per la colpa, detto *asham* (Lv 5,1-13, tradizionalmente tradotto come «offerta della colpa»). Nel caso della scoperta del cadavere di un assassinato del quale non si trovava l'assassino, gli anziani della città avrebbero dovuto praticare un rito durante il quale si rompeva il collo di una vacca, per documentare che non erano colpevoli, per allontanare la contaminazione del sangue dalla loro terra ed espiare per l'incapacità del sistema giuridico di catturare il colpevole (Dt 21,1-9).

BIBLIOGRAFIA

Z. Falk, *Hebrew Law in Biblical Times. An Introduction*, Jerusalem 1964.

J.J. Finkelstein, *The Ox That Gored*, Philadelphia 1981 (Transactions of the American Philosophical Society LXXI, 2).

T. Frymer-Kensky, *Tit for Tat. The Principle of Equal Retribution in Near Eastern and Biblical Law*, in «Biblical Archeologist», 43 (1980), pp. 230-34.

T. Frymer-Kensky, *Pollution, Purification and Purgation in Biblical Israel*, in C.L. Meyers e M. O'Connor (curr.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, Winona Lake/In. 1983.

T. Frymer-Kensky, *The Strange Case of the Suspected Sotah*, in «Vetus Testamentum», 34 (1984), pp. 11-26.

M. Greenberg, *Crimes and Punishments*, in G.A. Buttrick (cur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I, Nashville 1972, pp. 733-44.

D.A. McKenzie, *Judicial Procedure at the Town Gate*, in «Vetus Testamentum», 14 (1964), pp. 100-104.

J. Milgrom, *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden 1976.

A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford 1970.

J.P.M. van der Ploeg, *Les anciens dans l'Ancien Testament*, in H. Gross e F. Mussner (curr.), *Lex Tua Veritas. Festschrift für Hubert Junker*, Trier 1961, pp. 175-91.

J.P.M. van der Ploeg, *Les juges en Israel*, in *Populus Dei. Studi in onore del card. Alfredo Ottaviani per il cinquantesimo di sacerdozio*, I, Roma 1969, pp. 463-507.

TIKVA FRYMER-KENSKY

ISRAELE, RELIGIONE DI. Questa trattazione della religione di Israele prende in considerazione la religione come si presenta nelle fonti letterarie, cioè nella Bibbia ebraica. Si tratta di una raccolta ispirata a determinati princìpi normativi, che per questo non sempre rispecchia le reali circostanze della vita quotidiana. La religione di Israele descritta nella Bibbia ebraica rappresenta la visione dei circoli elitari della società dell'antico Israele, come i sacerdoti, i profeti e gli scribi, che costruirono un'immagine idealizzata di Israele. Ma, come vedremo, anche quest'immagine idealizzata della religione di Israele conobbe un processo evolutivo. Tuttavia, nonostante l'idealizzazione, una linea di sviluppo continua della religione dell'antico Israele può essere individuata, ed è questo sviluppo che cercheremo di delineare.

Caratteristiche generali

Per molti versi unica, la religione di Israele è notevole innanzitutto per il suo monoteismo. La differenza tra il monoteismo e il politeismo non riguarda solo il numero – un dio invece di una pluralità di dei – ma anche il carattere e la natura della divinità. A differenza del politeismo, in cui gli dei sono soggetti alle regole biologiche (l'esistenza di maschio e femmina nella sfera del divino, che comporta la procreazione, la lotta per la sopravvivenza, ecc.), il Dio di Israele è trascendente, cioè si trova oltre la sfera della natura, e quindi non è soggetto alle leggi fisiche e biologiche. Delle descrizioni bibliche della divinità non fanno mai parte le connotazioni sessuali, la procreazione, la lotta per la sopravvivenza, o il cambiamento di *status*. La teogonia (genealogia degli dei) e la teomachia (lotta tra le divinità), caratteristiche pressoché indispensabili di ogni religione politeista, sono assolutamente assenti dalla religione di Israele.

In quella che appare come un'eccezione si narra che Dio soggiogò Raab (o Rahab), il mostro, al momento della creazione (Is 51,9; Sal 89,11; Gb 26,12; le citazioni rimandano al testo masoretico). Tuttavia ciò non implica che Raab esistesse al di fuori della sfera del creatore: avrebbe potuto essere stato una creatura tra le altre che si era ribellata, e perciò fu schiacciato e sconfitto (cfr. Sal 74,12-14).

La trascendenza di Dio spiega l'assenza di mitologia nella religione di Israele. La mitologia, qui intesa come narrazione di storie sugli dei e sulla loro vita, attività e avventure, non è immaginabile nell'ambito del monoteismo. Può accadere che la relazione di Dio con gli uomini sia descritta in termini antropomorfici, ma non ci sono racconti sulla persona di Dio o sul suo corpo, o su sue attività e avventure. Le sue azioni, quando se ne parla, sono sempre presentate nella cornice delle relazioni tra Dio e certe persone, o con il suo popolo.

Il carattere trascendente del Dio di Israele spiega anche l'opposizione della religione ebraica alla magia, così importante nelle religioni politeistiche. Il profeta pagano, secondo la concezione ebraica antica, ricorre a svariati mezzi per scoprire la volontà degli dei, oppure per costringerli a compiere qualche azione a vantaggio degli uomini. Ma la Bibbia ebraica esprime la convinzione di Israele secondo la quale la volontà di Dio non può essere conosciuta se egli non lo vuole; la sua volontà non può essere scoperta con la magia, che trae la propria forza da poteri misteriosi non subordinati alla divinità.

Infatti il legislatore ebraico, trattando degli indovini pagani e della proibizione dei metodi mantici da costoro impiegati (Dt 18,9-12), aggiunge una importante spiegazione: «Tu sarai irreprensibile [*tamim*, sincero] verso il Signore tuo Dio, perché le nazioni, di cui tu vai ad occupare il paese, ascoltano gli indovini e gli incantatori, ma quanto a te, non così ti ha permesso il Signore tuo Dio» (Dt 18,13-14). L'uso della magia comporta il fare affidamento su forze non divine, e questo significa «insincerità» verso Dio.

D'altra parte è vero che le storie bibliche, come anche il culto biblico, contengono elementi magici. Si parla spesso di trasformazioni miracolose di oggetti: i bastoni di Mosè e di Aronne diventano serpenti (Es 4,2-4; 7,9-10); Mosè separa le acque del mare col suo bastone (Es 14,16); il bastone di Eliseo ridona la vita al figlio della shunammita (2 Re 4,29); le tre frecce che Ioash, re di Israele, scaglia in terra gli procurano tre vittorie contro Aram (2 Re 13,14-19). Tuttavia tutte queste azioni sono considerate segni mirabili da parte di Dio e il miracolo è «la mano», il potere di Dio, piuttosto che il frutto dell'atto in sé, e non è dovuto al potere dello stregone, come nelle religioni pagane (cf. Es 4,1-4; 7,8-10 e altri). Ecco che, per esempio, il bastone di Eliseo compie miracoli solo se al suo uso si accompagna la preghiera (cfr. 2 Re 4,29-31 con 4,32-35).

Un'altra caratteristica trascendente del monoteismo ebraico è la proibizione di rappresentare Dio con simboli o immagini: «Non ti farai idolo [*pesel*] o immagine» (Es 20,4; Dt 5,8 e altri). La spiegazione si trova in *Deuteronomio* 4,15: «Poiché dunque non vedeste alcuna figura, quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita [dal farvi immagini scolpite]». La divinità che sta oltre la natura e il cosmo non può essere rappresentata da alcunché di terreno o naturale.

Questo ha fatto sì che i Greci attribuissero la qualifica di filosofica alla religione ebraica; come esempio si può citare l'osservazione di Teofrasto (circa 372-287

a.C.), discepolo di Aristotele, secondo il quale «essendo di natura filosofi, [gli Ebrei] conversano tra loro a proposito del 'divino' [*to theion*]» (Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, 1974, p. 10). Il «divino» significa qui il concetto filosofico di una forza che governa il mondo, in contrapposizione alla credenza popolare in molte divinità mitiche.

Lo sviluppo storico fino al culto del Tempio

È difficile sapere come e in quali precise circostanze si sia cristallizzata la credenza monoteistica, e se al momento del suo avvento la religione di Israele fosse già caratterizzata dal rifiuto della mitologia e anche della magia e delle rappresentazioni iconiche della divinità. Secondo Yeḥezkel Kaufmann, nella sua *History of the Religion of Israel* (tr. ingl. dall'or. ebraico di Moshe Greenberg, 1972), per spiegare l'improvviso emergere del monoteismo è necessario ipotizzare un movimento radicale rivoluzionario capeggiato da Mosè. Kaufmann paragona questo movimento all'origine dell'Islam che, sotto la guida di Muḥammad, riuscì a conquistare l'intero Vicino Oriente nel corso di circa venticinque anni. Si può convenire con Kaufmann che non vi sono prove evidenti di un processo evolutivo nella religione ebraica; l'approccio evoluzionistico del secolo scorso presuppone che il monoteismo si sia sviluppato gradualmente dal politeismo, passando attraverso l'enoteismo (la fede in una divinità nazionale, che non esclude l'esistenza di dei di altri popoli). Il vero monoteismo – secondo questa interpretazione – si cristallizzò in Israele solo al tempo dei profeti, nell'VIII secolo a.C. [Vedi anche *DIO*, articolo su *Dio nelle Scritture ebraiche*].

Questa ipotesi trova però scarso fondamento nelle fonti letterarie e storiche della Bibbia. I documenti e le fonti bibliche, che rappresentano un campionario assai ampio di opinioni e credenze radicate in periodi storici diversi, non mostrano traccia di concetti politeistici riguardo all'origine di Dio (teogonia), alla sua consorte e alla sua famiglia, oppure di combattimenti divini per la supremazia (teomachie). Nella stessa linea, non troviamo neppure documentato l'uso religioso ufficiale di arti magiche a scopi mantici – come, per esempio, l'epatoscopia (osservazione del fegato di vittime animali) o l'uso di auguri (derivare predizioni dal comportamento degli uccelli o da altri segni), che erano così importanti nelle religioni pagane.

Occorre sottolineare che questo articolo tratta della religione ufficiale e non della vita religiosa del popolo, in cui prevalevano pratiche cultuali ispirate alle credenze pagane, specialmente a quelle relative al potere divino della fertilità, rappresentato dalle caratteristiche femminili della divinità. Gli scavi archeologici in Palestina hanno portato alla luce numerosissime figurine femminili usate come amuleto per assicurare la fertilità (cfr. J.B. Pritchard, *Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature*, London 1943). Si è anche riscontrato che gli Ebrei adoravano la dea Asherah e Astarte, divinità legata alla fertilità (cfr. Gdc 2,13; 3,7; 1 Sam 7,4; 12,10; 1 Re 15,13; 2 Re 21,7; 23,6). Di recente sono state scoperte a Kuntillet 'Ajrud (Palestina meridionale) iscrizioni risalenti al IX secolo a.C., in cui YHWH viene benedetto accanto ad Asherah, cosa che fa pensare a un culto sincretistico. Inoltre in Giuda alla fine del periodo monarchico era diffuso il culto della Regina del Cielo (Ishtar?) (Ger 7,18; 44,18). [Vedi *ASTARTE*, vol. 11].

Tutte queste tendenze sincretistiche furono decisamente condannate dai profeti di Israele (il regno ebraico del nord) e di Giuda (quello stabilito nel sud) che le consideravano aberrazioni rispetto alla pura fede monoteistica.

Più complesso è il problema dell'aniconismo della religione di Israele. Sebbene il culto ufficiale proibisse l'uso di immagini, come documentano vari codici legali nella Bibbia ebraica (Es 20,20; 23,24; 34,14.17; Lv 19,4; 26,1; Dt 4,15ss; 5,8 e altri), tale pratica non era sconosciuta nell'antico Israele. Non pensiamo tanto al culto del vitello d'oro di cui si parla in *Esodo* 32 e in *1 Re* 12,28ss., dato che, come ha dimostrato la ricerca, non si può definirlo propriamente idolatrico: l'arte del Vicino Oriente antico dimostra che il vitello, o il toro, rappresentava comunemente il piedistallo di un dio e non la divinità stessa, che normalmente era scolpita in forma umana. In effetti, il luogo più appropriato per un'immagine divina, se mai fosse esistita in Israele, sarebbe stato il trono o il carro di Dio, entrambi rappresentati dall'Arca dell'Alleanza (cfr. specialmente Nm 10,35-36). L'Arca, che insieme con i cherubini rappresentava il trono e il poggiapiedi della divinità (cfr. Menahem Haran, *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*, in «Israel Exploration Journal», 9 [1959], pp. 35ss.), in realtà è un trono vuoto: il dio assiso è invisibile, e questo prova l'antichità dell'aniconismo nella religione ebraica.

D'altra parte, che nell'antico Israele si facessero immagini divine è dimostrato dalle storie di Gedeone e di Mica narrate in *Giudici*. Gedeone, il grande giudice di Israele, costruì un *efod* (una sorta di immagine) d'oro e lo eresse nella sua città (Gdc 8,27); similmente, la madre di Mica consacrò dell'argento per farne un'immagine scolpita (*pesel*) e un'immagine fusa (*massekhah*) dedicate a YHWH (Gdc 17,3). Tuttavia questi episodi potrebbero essere stati devianti rispetto alla purezza del culto legittimo, provocati dall'influenza cananea,

come altri avvenimenti della storia di Israele (cfr. il culto di Baal al tempo del re Acab [Ahab; circa 874-853], 1 Re 19,18, e altri); perciò non potrebbero essere considerati un riflesso dell'autentica religione di Israele. In realtà, come si vedrà in seguito, nuovi documenti a proposito della vita tribale nel Sinai, il crogiolo del monoteismo ebraico, accreditano l'ipotesi che il monoteismo di Israele fosse aniconico fin dall'inizio.

La religione dei patriarchi. La tradizione che considera Abramo il padre del monoteismo yahwistico non ha fondamento nella Bibbia: al contrario, i documenti biblici si mostrano consapevoli della differenza tra la religione dei patriarchi e la religione nazionale yahwistica di Israele. Il nome di Dio, Yahweh (che nei testi è conservato senza vocali, nella forma YHWH) è ignoto prima di Mosè (Es 3,13s.; 6,2ss.) e la natura della religione patriarcale è completamente differente da quella di Mosè e degli Ebrei più tardi. Il dio dei patriarchi è legato alla persona e alla famiglia; è chiamato Dio di Abramo, di Isacco, o di Giacobbe, oppure «il Dio del padre» (Gn 26,24; 28,13; 31,42; 32,10; 46,3; 49,25), come ci si aspetterebbe presso una famiglia nomade. Quando si incontra *El* (il termine generico per indicare «dio») nelle storie dei patriarchi, la divinità non ha carattere nazionale o universale, come poi in Israele; *El* è sempre connesso a un luogo, in cui il patriarca risiede. A Gerusalemme il nome è El-'elyon (Gn 14,18 s.); a Bersabea (Beersheba) il nome della divinità è El-'olam (Gn. 21,33); a Bethel, El-Bet-El (Gn 31,13); a Sichem, El-elohe Yisra'el (Gn 33,20). I nomi dei patriarchi e dei loro familiari non derivano da quello del dio Yahweh, e non vi è traccia nella religione patriarcale di un culto organizzato o di oggetti cultuali ufficiali. Si deve ammettere, dunque, che il concetto nazionale di «Yahweh dio di Israele» non vale per il periodo patriarcale. Quest'ultima definizione, *periodo patriarcale*, dev'essere comunque impiegata con grande cautela, perché Israele come tale non c'era ancora e le descrizioni di quest'epoca sono del tutto anacronistiche. In ogni caso, secondo le stesse narrazioni, la religione e il culto nazionali ancora non esistevano.

Circostanze storiche della nascita del monoteismo. Secondo la narrazione del libro dell'*Esodo*, il monte Sinai, detto anche Oreb, dal quale Dio doveva rivelarsi a Israele, era noto prima della manifestazione di Yahweh a Mosè (Es 3,1; cfr. Zeer Weisman, *The Mountain of God*, in «Tarbiz», 47 [1978], pp. 107-119). Viene chiamato Montagna di Dio, un termine geografico, prima di essere connesso alla teofania di Yahweh (Es 4,29). Con quel nome lo conosceva Jetro, il sacerdote madianita suocero di Mosè, che andava su quella montagna per offrire sacrifici e per celebrare (Es 18,12); questo fa pensare che la Montagna di Dio fosse conosciuta da altre tribù nomadi nell'area del Sinai, e tale ipotesi è rafforzata dall'epiteto «dio degli Ebrei», che ricorre solo nelle storie dell'*Esodo* di cui stiamo parlando (Es 3,18; 5,3). L'epiteto si riferisce al dio al quale gli Ebrei erano legati prima che si riunissero a formare Israele, sotto Mosè.

Com'è risaputo, il termine «Ebrei» (*'ivrim*) è connesso con la parola accadica *habiru*, che indicava popolazioni nomadi del Vicino Oriente antico nel II millennio a.C. Al «dio degli Ebrei» prestavano culto nomadi di varie tribù nell'area del Sinai e del Negev: i Madianiti e i Keniti, come anche gli Israeliti. A questo proposito sono assai importanti i nuovi documenti extrabiblici venuti alla luce negli ultimi anni. Nella lista topografica egizia del faraone Amenhotep III (1417-1379 a.C.), scoperta nel tempio di Amon a Soleb, Nubia, come anche nell'elenco di Ramses II (1304-1237 a.C.), scoperto ad Amarah occidentale, troviamo citata «la terra dei nomadi [di] Yahweh» accanto alla «terra dei nomadi [di] Seir» (cfr. Raphael Gibeon, *Les bédouins Shosu des documents égyptiens*, Leiden 1971, nn. 6a, 16a). La presenza di una terra di nomadi associati con Yahweh presso il territorio di Edom ricorda le antiche tradizioni di Israele, secondo le quali Yahweh si manifestò nel Sinai, in Edom, Teman, Paran e Madian (Dt 33,2; Gdc 5,4; Ab 3,3-7). Che la rivelazione di Yahweh sia associata con località sparse per tutta la penisola del Sinai e anche nel territorio di Edom, a oriente del Sinai, fa pensare che Yahweh fosse venerato da molti nomadi del Sinai e della Palestina meridionale, e che la «terra dei nomadi di Yahweh» indichi le zone desertiche a oriente del delta del Nilo. Certo il dio rivelatosi a Mosè e adottato dagli Ebrei rimanda a un fenomeno unico: il monoteismo sorse da Israele e non sorse da Edom o da Madian; tuttavia, alla luce di queste nuove testimonianze, si deve prendere in considerazione l'esistenza di una qualche forma di credenza protoisraelitica in Yahweh, nella regione stepposa del Sinai e di Edom (cfr. S. Herrmann, *Der Name Jhw in den Inschriften von Soleb*, in *Fourth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem 1967, pp. 213-16; B. Mazar, *Yahveh came out from Sinai*, in A. Biran (cur.), *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Jerusalem, 14-16 March 1977*, 1981, pp. 5-9). Le iscrizioni egizie che parlano di nomadi che vivono nella terra di Yahweh ci permettono di capire più facilmente le tradizioni bibliche sulle relazioni tra Israeliti, Keniti e Madianiti durante le peregrinazioni nel Sinai. Mosè sposa la figlia di Jetro, sacerdote di Madian (Es 2,16ss; 3,1s.), e proprio durante la permanenza presso Jetro visita la Montagna di Dio. Secondo *Esodo* 18,11 Jetro riconosce pienamente il dio

Yahweh e aiuta addirittura Mosè nell'organizzazione delle istituzioni giuridiche di Israele (Es 18,14-27). In un'altra occasione Mosè propone a suo suocero di unirsi a lui e servire come guida per Israele nel deserto (Nm 10,29-32). In *Giudici* 1,16 si dice che i Keniti del clan di Jetro si sono insediati nel Negev insieme con la tribù di Giuda.

Tutto ciò mostra come vi fossero relazioni strette tra gli Israeliti e altri nomadi del deserto e, come abbiamo già suggerito, l'appellativo di Yahweh nell'*Esodo* – «dio degli Ebrei» – pare appoggiare questa idea. Un altro contributo importante alla discussione deriva dalle scoperte archeologiche fatte in quel territorio. Gli scavi di Timna, a circa 30 chilometri a nord del golfo di Aqaba, mostrano che i Madianiti che costruirono un santuario di culto sopra un tempio egizio mutilarono la statua della dea Hathor e riutilizzarono molti oggetti dell'edificio originario. Secondo l'archeologo responsabile degli scavi, Benor Rothenberg, si trova traccia di un santuario-tenda eretto dai Madianiti sul luogo del tempio egizio, cosa che ricorda il tabernacolo degli Ebrei nel deserto (B. Rothenberg, *Timna*, in M. Avi-Yonah e E. Stern [curr.], *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, IV, 1978).

In questo santuario madianita è stato trovato un serpente di rame, che ricorda quello fatto da Mosè e innalzato su di un palo (Nm 21,4-9); si tratta dell'unico oggetto votivo trovato sul luogo. Le rappresentazioni egizie della dea Hathor furono cancellate e la nicchia centrale fu lasciata vuota; tutto ciò potrebbe essere interpretato come una reazione dei nomadi Madianiti contro la religione e la cultura egizia, un po' come la reazione degli Ebrei contro gli idoli pagani. Il monoteismo ebraico è descritto nell'*Esodo* come se fosse emerso da uno scontro con la religione e la magia dell'Egitto (cfr. Es 7,8ss; 8,12s; 12,12). La tendenza all'aniconismo della religione ebraica è quindi caratteristica non solo dell'antico Israele, ma anche di altre tribù nomadi del deserto del Sinai e della Palestina meridionale, e pare che sia persistita fino al periodo dei Nabatei, nel III-II secolo a.C.

L'affinità del credo ebraico con quello dei nomadi confederati con Israele emerge chiaramente nell'episodio di Ieu (Jehu), re di Israele (circa 842-815 a.C.), che col suo zelo per Yahweh si oppone alla divinità cananea Baal e chiede a Ionadab (Jehonadal) figlio di Recab (Rechab) di collaborare con lui (2 Re 10,15-16). I Recabiti, che erano associati ai Keniti (1 Cr 2,55; cfr. 4,12 [nel testo dei Settanta]), avevano conservato il loro stile di vita nomade per centinaia di anni (cfr. Diodoro Siculo 9,9 a proposito dei primi Nabatei). Essi erano rimasti costanti nel loro zelo per lo yahvismo (cfr. 2 Re 10,16), che era la fede dei loro antenati, i nomadi che vivevano nella terra di Yahweh, secondo le iscrizioni egizie. A questo proposito occorre notare che il profeta Elia, che nel IX secolo a.C. come Ieu aveva combattuto il culto di Baal, si era recato in pellegrinaggio al Sinai per esprimere il suo zelo per Yahweh (1 Re 19) e, come vedremo in seguito, aveva ripristinato il culto sul Carmelo secondo i principi mosaici e le tradizioni del Sinai. L'opposizione al culto di Baal sviluppatasi nel IX secolo diede impulso a un movimento che promuoveva il ritorno all'antico culto mosaico.

L'esodo dall'Egitto. Vivendo tra le tribù nomadi nella terra di Yahweh (cioè la penisola del Sinai) gli Ebrei erano sottoposti all'Egitto e, come si è notato, la religione di Israele in effetti prese forma nel corso di una lotta contro la religione e la cultura egizia. Come abbiamo detto, i Madianiti, prossimi dal punto di vista religioso agli Ebrei, combatterono anch'essi il culto e la religione egizia. La lotta delle tribù di Israele contro gli Egizi si esprime al meglio nella storia della liberazione di Israele dalla «casa di schiavitù», cioè nell'esodo, che è diventato l'epica di Israele.

Ambiente storico. I documenti egizi ci parlano di costanti spostamenti di nomadi da Edom e da altre regioni orientali verso l'Egitto e anche di movimenti dall'Egitto verso il deserto. In uno di essi (il papiro Anastasi VI) leggiamo di un ingresso di nomadi nei pascoli del delta: «Abbiamo finito con il permettere ai nomadi Shasu di Edom di oltrepassare la fortezza... per tenerli in vita e per tenere in vita il loro bestiame» (James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969 [3ª ed.], p. 259), e in un altro si parla dell'inseguimento di schiavi fuggitivi (*ibid.*). Questo richiama le tradizioni bibliche sulle tribù di Israele che entrano in Egitto per sopravvivere a una carestia (Gn 45,7) e sulla loro successiva fuga dalla schiavitù (Es 13-14). Le storie dell'*Esodo* possono probabilmente essere ricondotte a uno scontro tra un gruppo di Ebrei nomadi resi schiavi e le autorità egizie.

Il racconto biblico. Secondo la tradizione biblica, il capo degli Israeliti era Mosè, nato in Egitto (cfr. Es 2,19) che si era trovato nei guai con le autorità egizie ed era stato costretto a fuggire nel deserto. Qui egli aveva trovato ricovero presso i Madianiti e aveva sposato la figlia del loro sacerdote Jetro (si confronti questa con la storia del principe egiziano Sinuhe, che fuggì dall'Egitto e trovò rifugio presso un capo tribù asiatico). La sua familiarità con i Madianiti e la sua esperienza dell'Egitto permisero a Mosè di concepire un piano per la liberazione dei suoi fratelli dalla schiavitù in Egitto. Mosè si avvalse dei legami con i Madianiti e con i Keniti per trovare la via nel deserto del Sinai (cfr. Nm 10,29-32) e questi rapporti vennero ricordati per centinaia d'anni dalle tribù di Israele (cfr. 1 Sam 15,6). Inoltre, secondo

Esodo 18,12, Mosè e Aronne, con gli anziani di Israele, parteciparono a un banchetto sacrificale preparato da Jetro, il sacerdote di Madian, e appresero da lui come amministrare la giustizia, attività introdotta da Mosè presso le tribù di Israele.

Significato religioso. La fuga degli Ebrei ebbe successo ed essi la interpretarono come una salvezza divina, cosicché essa divenne il più importante strumento di educazione nazionale e religiosa. Il Dio di Israele veniva sempre salutato come colui che aveva redento il popolo dalla «casa di schiavitù» (cfr. il prologo ai dieci comandamenti, Es 20,1 e Dt 5,6) e gli avvenimenti dell'esodo venivano ricordati ai figli delle famiglie ebraiche, specialmente durante la festa di Pasqua, per insegnare loro la fedeltà a Dio (Es 12,26-27; 13,8; 14-16; Dt 6,20-25). Il racconto di quegli avvenimenti veniva recitato anche durante le riunioni religiose delle tribù, quando esse ricordavano il loro glorioso passato e l'aiuto divino ricevuto (Dt 29,1-5; Gs 24,5-7; 1 Sam 12,6-8, ecc.). Anche la preghiera di ringraziamento individuale si apriva con la glorificazione di Dio per aver liberato Israele dall'Egitto (Dt 26,5-9).

La liberazione dalla schiavitù in Egitto era considerata la ragione principale dell'ordine divino di abolire la schiavitù in Israele – «Poiché essi sono miei servi, che io ho fatto uscire dal paese d'Egitto; non debbono essere venduti come si vendono gli schiavi» (Lv 25,42) – e fu anche adottata come motivo per vietare l'oppressione dello straniero – «Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto» (Es 22,20; cfr. Es 22,9); «Amate dunque il forestiero, poiché anche voi foste forestieri nel paese d'Egitto» (Dt 10,19; cfr. Lv 19,34). La liberazione dalla «casa di schiavitù» fu considerata un atto di grazia da parte del Dio di Israele, per il quale il popolo doveva dimostrarsi grato rimanendo fedele a Dio, cioè osservando i suoi comandamenti. Questa fedeltà aveva bisogno di essere sancita da una cerimonia solenne: un patto tra Dio e Israele.

Il culto antico. Secondo le fonti del Pentateuco, Dio stesso si rivelò al popolo su di una montagna, chiamata Sinai oppure Oreb. Tuttavia, antichi poemi spesso citano come sede di teofanie vari luoghi nel deserto del Sinai: per esempio, *Deuteronomio* 33 parla di YHWH che viene dal Sinai, da Seir, dal monte Paran (33,2; cfr. Gdc 5,4-8). In *Abacuc* 3 si legge che Dio viene da Teman e dal monte Paran e nel seguito del poema sono menzionate anche Cusan (Cushan) e Madian. In tutti questi testi poetici, Dio abbandona la sua sede santa (sulla montagna) per salvare il suo popolo, non per dare leggi come accade nelle più recenti fonti in prosa. Inoltre, in questi poemi la divinità viene non da un singolo luogo (per esempio il Sinai o l'Oreb), ma da molti luoghi sparsi nella penisola del Sinai e nel deserto arabico nord-occidentale. Pare dunque che vi fossero molte montagne sacre in quest'area, che servivano ai nomadi che veneravano YHWH.

Questa ipotesi trova conferma negli scavi al monte Karkom, nel Negev (cfr. Emmanuel Anati, *Has Mt. Sinai Been Found*, in «Biblical Archaeology Review», 11 [1985], pp. 42-57). Questa montagna fu adottata come sito di culto per circa un millennio (3000-2000 a.C.) e ha tutte le caratteristiche che contraddistinguono il monte Sinai come viene descritto nella tradizione del Pentateuco. Ai suoi piedi sono state scoperte dodici stele, che sono collocate vicino a una struttura che somiglia a un altare (cfr. Es 24,4). È stata scoperta anche una spaccatura nella montagna, che ricorda la fessura nella roccia in cui si nascose Mosè, secondo il racconto di *Esodo* 33,22.

Queste scoperte archeologiche suggeriscono che il deserto del Sinai fosse la sede di una lunga tradizione di pratiche cultuali; il monte Sinai non era che uno di questi siti religiosi. Le complicate descrizioni bibliche relative al culto presso il monte Sinai potrebbero perciò farci conoscere aspetti del culto in queste località del deserto. Il centro del culto tribale era la Montagna di Dio, sulla quale potevano salire solo i sacerdoti e gli anziani (Es 24,1-2.9.14). L'accesso alla divinità era privilegio del solo profeta Mosè (Es 3,5; 19,9-13.20-22; 24,15; 33,21-23; 34,2ss.). Sotto alla montagna stavano un altare e dodici pilastri (Es 24,4), dove si compivano i riti sacrificali.

Un riflesso di queste procedure si trova forse nelle storie del profeta Elia, che tentò di far rinascere l'antica religione nomadica sfidando quella importata dai fenici (1 Re 18-19). Come Mosè, Elia sale sull'Oreb (1 Re 19) e la rivelazione divina per lui è simile a quella di Dio a Mosè narrata in *Esodo* 33: entrambi stanno all'ingresso di una caverna o davanti a una roccia, col volto velato o fasciato (Es 33,22; cfr. Es 3,6; 1 Re 19,13) mentre vedono da «dietro» il passaggio di Dio (Es 33,23; 34,6; 1 Re 19,11); entrambi digiunano per quaranta giorni e quaranta notti prima o durante il loro incontro con la divinità (Es 24,18; 34,28; Dt 9,9ss). Dimostrano il loro zelo verso Dio in modo simile: Mosè ordina che vengano uccisi coloro che hanno violato il patto adorando il vitello d'oro (Es 32,37-38), Elia scanna i profeti di Baal spinto dallo zelo per Yahweh e il suo patto con i figli di Israele (1 Re 18,40; 19,10; 19,14).

Ancor più istruttivo è il parallelo tra il culto stabilito da Mosè al Sinai e quello di Elia al monte Carmelo. Come Mosè, che costruisce un altare al Sinai e vi erige dodici stele per segnare il confine tra Dio e Israele, Elia restaura l'altare di Yahweh al Carmelo con dodici pietre, che rappresentano le tribù di Israele, e compie il ri-

to sacrificale, che simboleggia la presenza di Dio e la ricostituzione del rapporto con lui (1 Re 18,30ss.). Proprio come al Sinai il popolo conferma il proprio legame con Dio con una solenne dichiarazione di lealtà («Tutto il popolo rispose insieme e disse: "Tutti i comandi che ci ha dato Yahweh, noi li eseguiremo!"», Es 24,3; 24,7; cfr. Es 19,5), così la gente raccolta al Carmelo dichiara: «Yahweh solo è Dio» (1 Re 18,39). Inoltre, il racconto di come fu stabilito il culto al Carmelo è molto simile a quello relativo alla sua istituzione presso il monte Sinai. Nel racconto sacerdotale della dedicazione del tabernacolo (Lv 9,24) leggiamo che quando il popolo vide che il fuoco di Yahweh aveva consumato l'offerta cadde a terra e gridò (cioè glorificò Dio con un inno di lode). Così pure, nel caso della cerimonia del monte Carmelo si racconta che quando tutto il popolo vide il fuoco di Yahweh che consumava l'offerta cadde a terra e disse: «Yahweh solo è Dio, Yahweh solo è Dio» (1 Re 18,39).

Sebbene non tutte queste caratteristiche si possano ricondurre all'epoca di Mosè, pare che per la maggior parte siano radicate nell'antica realtà nomade delle tribù di Israele, rispecchiata nella tradizione mosaica. Nelle storie di Elia si riscontra una precisa tendenza a riformare la religione ispirandosi ai tempi di Mosè, la qual cosa implica che vi fosse una forte consapevolezza in Israele, in quel periodo, della rivelazione del Sinai e della sua importanza per la fede del popolo. Alla luce dei paralleli menzionati, possiamo dire che la religione mosaica come viene presentata nel Pentateuco era già una tradizione vivente nel regno di Israele, nel IX secolo a.C. Questo comporta che il nucleo della tradizione risalga all'epoca premonarchica, quando la religione tribale era recente e dominante nella vita di Israele, e storicamente prossima al periodo mosaico.

Il patto tra Dio e Israele. Il patto del Sinai, che divenne così importante nella religione di Israele, non rappresenta un accordo bilaterale tra la divinità e il popolo, ma piuttosto un impegno del popolo a osservare la legge di YHWH, scritta su tavole e riportata nel «libro del patto» (Es 24,3-8). Il termine «patto» (in ebraico *berit*) indica un legame, o un obbligo, unito a una promessa o giuramento, che viene posto in vigore con sanzioni, terribili maledizioni, minacce e simili rappresentate durante riti specifici.

Un rito mosaico molto antico, mai più ripetuto in seguito, è il patto di sangue narrato in *Esodo* 24,3-8. Dopo aver costruito un altare ai piedi del Sinai e avere eretto le dodici stele, Mosè prepara i sacrifici e usa il sangue delle vittime per le cerimonie del patto. Metà del sangue lo sparge sull'altare (e, probabilmente, sulle dodici pietre), l'altra metà sul popolo, poi dichiara: «Questo è il sangue del patto che Yahweh ha stabilito con voi» (Es 24,8).

L'uso cerimoniale del sangue per sancire un patto si riscontra nelle antiche società nomadi. Erodoto (3,8), che scrive nel V secolo a.C., racconta come si comportavano in casi simili gli antichi arabi: il patto era sancito facendo scorrere del sangue dal pollice dei partecipanti e spargendolo sulle pietre sacre che stavano di fronte a loro. Un'analogia più vicina con il rituale di sangue al Sinai si trova in un *ostrakon* ramesside del XII secolo a.C.: qui un padre rimprovera suo figlio per essersi associato con i Semiti del delta e aver mangiato pane misto a sangue con loro, cioè aver stretto un patto (cfr. Jaroslav Černy, *Reference to Blood Brotherhood Among Semites in an Egyptian Text of the Ramesside Period*, in «Journal of Near Eastern Studies», 14 [1955], pp. 161-63). Che il rituale di sangue compaia solamente nella cerimonia del Sinai può indicare che appartiene alla realtà nomadica antica, e per questo rimanda a un ambiente mosaico.

La rivelazione del Sinai. Nella descrizione del culto al Sinai si riscontra una netta distinzione tra il luogo della rivelazione, sul monte, e il luogo di culto, sotto alla montagna. Questo si riflette nella tradizione sulla tenda dell'incontro (*ohel mo'ed*) al Sinai. Secondo *Esodo* 33,7-11, Mosè pianta la tenda dell'incontro fuori dal campo, dove questa serve come luogo di incontro tra Dio e Mosè. Questo contraddice le più recenti descrizioni del tabernacolo secondo la fonte sacerdotale, che immagina la tenda dell'incontro come un santuario in mezzo al campo, dove Mosè incontra Dio (cfr. Es 29,42-43; 40,34-35). I due fenomeni, la rivelazione e il culto, che in precedenza erano separati, qui si amalgamano, riproducendo una situazione che divenne quella prevalente solo più tardi, quando la profezia e il culto si riunirono nei templi di Israele e di Giuda.

Il luogo della rivelazione, che si trovasse in cima alla montagna o nella tenda fuori dal campo, era al di fuori delle possibilità del popolo. Infatti, secondo la tradizione del Sinai, fu il solo Mosè a ricevere le parole di Dio (il decalogo), poi come mediatore le trasmise al popolo. La critica letteraria mostra che gradualmente si sviluppò l'idea che tutto Israele fosse stato testimone della teofania al Sinai e avesse ricevuto con tremore i dieci comandamenti, mentre il resto delle leggi fu dato indirettamente, cioè furono trasmesse attraverso Mosè (Es 24,3; Dt 5,28 ss.). Ma la distinzione tra due tipi di legislazione divina, una breve in forma scritta su tavolette (*luḥot*) e una lunga, scritta in un «libro» (*sefer*), fu sempre prevalente. Come narra *Esodo* 32, i dieci comandamenti, la costituzione di Israele, furono scritti da Dio su tavolette poi collocate nell'Arca, che rappresentava il piedistallo della divinità, come si è detto. In quanto documenti sacri esse erano poste sotto i piedi di Dio, un

uso noto da altri documenti nelle culture del Vicino Oriente antico.

Che le parole scritte sulle tavolette del patto siano identiche ai comandamenti di *Esodo* 20 è affermato esplicitamente in *Deuteronomio* 5,19; 9,10 e 10,4, e non c'è motivo di immaginare che fossero comprese diversamente in epoche precedenti. Vari comandamenti cultuali in *Esodo* 23,10-19 (testo parallelo a *Esodo* 34,10-26) sono stati considerati da molti studiosi il decalogo originale, poiché essi considerano il decalogo tradizionale (Es 20,1-14) un codice etico più recente, ispirato da circoli profetici.

Ma non vi sono prove per suffragare tale ipotesi. La ripartizione della serie di leggi di *Esodo* 23,10-19 e 34,10-26 in dieci differenti comandamenti è molto controversa e l'idea che un «decalogo cultuale» debba essere più antico di uno «etico» non ha fondamento. Non vi è nulla di specificamente profetico nel decalogo etico: al contrario, si può dimostrare che i profeti si sono ispirati ad esso (cfr. Os 4,2; Ger 7,9) e non l'inverso. Le «dieci parole» scritte su tavolette (cfr. anche Es 34,27) devono dunque essere ritenute identiche ai comandamenti di *Esodo* 20,2-17 (e di Dt 5,6-18), mentre la serie di leggi cultuali di *Esodo* 23,10-19 e 34,10-26 appartiene al Libro del Patto.

I dieci comandamenti: la loro essenza e la loro funzione. Dal punto di vista del contenuto e della forma non vi è differenza tra i dieci comandamenti e altre leggi. I vari codici legali della Bibbia contengono le stesse prescrizioni che si trovano nel decalogo, nelle sue due versioni. La proibizione dell'idolatria e del giurare il falso, l'osservanza del sabato, l'onore dovuto ai genitori, le proibizioni dell'assassinio, dell'adulterio e della falsa testimonianza – tutte compaiono di volta in volta nelle varie leggi del Pentateuco. L'unica eccezione è l'ingiunzione di non desiderare la proprietà del vicino, e questo è in effetti indicativo della particolare natura del decalogo.

Vedremo ora quali sono le peculiarità e le caratteristiche distintive del decalogo.

1. *Universalità.* A differenza delle leggi ordinarie, la cui applicazione dipende da circostanze personali o sociali particolari, come i sacrifici offerti in varie situazioni (per esempio i tributi per i sacerdoti, in relazione al reddito; le leggi civili, in relazione all'acquisizione di proprietà; il diritto matrimoniale, in relazione allo *status* della famiglia, ecc.), gli ordini del decalogo si applicano a chiunque in qualunque circostanza. A ogni ebreo si impone di non praticare l'idolatria e di non giurare il falso, di osservare il sabato e di onorare i genitori, di non uccidere, di non commettere adulterio, di non rubare, di non testimoniare il falso, di non desiderare, senza riguardo alla sua condizione personale o alla società e ai tempi in cui egli vive. Perciò i dieci comandamenti hanno valore universale.

2. *Condizioni e restrizioni.* I comandamenti sono per la maggior parte formulati negativamente e anche quelli positivi, come le prescrizioni di osservare il sabato e onorare i genitori, sono in effetti delle proibizioni. L'osservanza del sabato è introdotta come una proibizione: «Sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro, ma il settimo giorno è il sabato... tu non farai alcun lavoro» (Es 20,9-10). Così pure, lo scopo del comandamento di onorare i genitori è di prevenire l'offesa e l'insulto, come sottintendono i numerosi altri comandamenti riguardo ai genitori (divieto di maledire e battere i genitori, in *Esodo* 21,15.17 e *Levitico* 20,9; contro la ribellione e la disobbedienza in *Deuteronomio* 21,18-21). Queste condizioni negative determinano gli obblighi morali o le restrizioni imposte a ogni membro della comunità particolare governata dal decalogo.

3. *Facilità didattica.* I comandamenti sono formulati in modo conciso e sono distribuiti secondo un numero tipologico (dieci) facile da apprendere. Gli studiosi della Bibbia hanno a lungo sostenuto che il decalogo originario fosse ancor più conciso della versione attuale e dovesse suonare all'incirca così:

1. Io sono il Signore tuo Dio, non avrai altro dio all'infuori di me.
2. Non ti farai immagini scolpite.
3. Non giurerai il falso nel nome del Signore tuo Dio.
4. Ricorda di santificare il sabato.
5. Onora tuo padre e tua madre.
6. Non uccidere.
7. Non commettere adulterio.
8. Non rubare.
9. Non testimoniare il falso contro il tuo prossimo.
10. Non desiderare la casa del tuo prossimo.

Che il decalogo nella sua forma attuale sia derivato da un ampliamento si può individuare dal fatto che la spiegazione del comandamento del sabato, nella versione del *Deuteronomio*, è completamente differente rispetto a quella dell'*Esodo*. Questo dimostra che entrambi gli autori avevano di fronte un comandamento breve, che elaborarono ciascuno a modo suo. L'autore dell'*Esodo* aggiunse una spiegazione di natura sacrale e cosmologica, mentre quello del *Deuteronomio* preferì una spiegazione sociale e umana. La struttura chiara e semplice della forma breve del decalogo, il numero tipologico dieci suddivisibile in due gruppi di leggi (comandamenti a proposito dell'uomo nei confronti di Dio e nei confronti del proprio prossimo) permettevano di inciderlo su due tavolette di pietra e di impararlo

a memoria. Questo obbliga a ritenere che questi comandamenti costituiscano un insieme di condizioni fondamentali che ogni ebreo era obbligato a conoscere e a insegnare.

4. *Un patto, non una legge.* Come si è detto, i comandamenti sono essenzialmente imperativi categorici di validità universale; la loro rilevanza non è legata a una specifica epoca storica o a uno specifico luogo e sono indipendenti dalle circostanze. Perciò non si prescrive una punizione per chi li infrange e non vi sono descrizioni particolareggiate dei singoli comportamenti vietati. Ci si può dunque domandare quale genere di furto sia menzionato nell'ottavo comandamento e quale sarebbe stata la punizione per il ladro, ma si tratta di domande irrilevanti perché i comandamenti in sé non si propongono di costituire una legislazione. Essi sono piuttosto la formulazione dei decreti divini, come condizione per far parte della comunità del patto. L'infrazione del decimo comandamento, non desiderare, sarebbe irrilevante per ogni tribunale, perché nessuna corte potrebbe punire per una semplice intenzione (cfr. Bernard S. Jackson, *Essays in Jewish and Comparative Legal History*, Leiden 1975, pp. 212ss.). Si tratta di un principio adottato dalla giustizia di Dio per la comunità santa e non dalla giurisprudenza umana. Solo all'interno di un patto con Dio un uomo potrebbe essere punito per aver violato un simile comandamento. I comandamenti sono dati al popolo e non applicati da un tribunale. Chiunque non osservi questi comandamenti si esclude dalla comunità dei fedeli.

5. *Un appello individuale e apodittico.* I comandamenti sono formulati alla seconda persona singolare, come se fossero diretti personalmente a ciascun membro della comunità. La formulazione «io e te» non si trova nei codici legali del Vicino Oriente antico e in effetti suona strana dal punto di vista della giurisprudenza umana, che di solito usa formulazioni casistiche, cioè descrive casi concreti (alla terza persona) e definisce la punizione per il delitto. Al contrario, nel decalogo troviamo uno stile apodittico, che si rivolge all'ascoltatore alla seconda persona e non menziona punizioni. Esso ricorda lo stile delle istruzioni del maestro agli allievi o del signore ai sudditi. In effetti è questo lo stile prevalente nella Bibbia, nei testi che contengono istruzioni ed esortazioni del sommo sovrano ai suoi sudditi (cfr. M. Weinfeld, *The Origin of the Apodictic Law*, in «Vetus Testamentum», 23 [1973], pp. 63-75). È lo stile radicato nell'assemblea del patto, in cui il Dio di Israele sta di fronte ai suoi sudditi e li apostrofa personalmente.

Dunque il decalogo si distingue per le sue concise prescrizioni, dirette a ciascun membro della comunità di Israele, ed è un aspetto dello speciale patto con Dio. È una dichiarazione di fede ebraica simile a quella che si trova nella preghiera detta «Shema'» (Dt 6,4), anch'essa fatta di un versetto facile a ricordarsi che contiene un sommario dell'idea monoteistica e serve come segno esterno per riconoscere i fedeli monoteisti. Non è un caso che il decalogo e lo Shema' siano recitati insieme nel tempio (*Tam.* 5.1). Nel *Deuteronomio* l'intero brano del decalogo (cap. 5) precede il brano dello Shema' (Dt 6,4s), che apre il discorso di Mosè, dunque la combinazione di entrambi nella liturgia si radica nella tradizione stessa del *Deuteronomio*.

Per quanto non si abbiano testimonianze sicure su quando il decalogo si sia cristallizzato e sia stato accettato, pare che sia molto antico. Vi sono riferimenti ad esso nel profeta Osea, dell'VIII secolo a.C. (Os 4,2) e più tardi in Geremia (Ger 7,9) ed è citato in due salmi antichi (Sal 50,7.18-19; 81,9-11); non si può quindi negare che esso risalga all'inizio della storia di Israele; può addirittura essere ricondotto a Mosè, il fondatore della politica religiosa di Israele.

Un documento greco del periodo ellenistico presenta un fenomeno parallelo, nel mondo antico, a quello di Mosè, il profeta che rivela i comandamenti divini al popolo. In un santuario privato dedicato alla dea Agdistis a Filadelfia (oggi Alaşehir), in Asia Minore, è stato trovato un giuramento scritto su una pietra di fondazione che contiene ordini simili alla parte etica del decalogo: non rubare, non uccidere, non commettere adulterio e così via. Questi ordini furono rivelati in sogno dalla dea Agdistis al profeta Dioniso, che li scrisse sulla stele del santuario (cfr. F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, 1955, n. 20, linee 20ss.). L'iscrizione dice anche che a chiunque violerà uno dei comandamenti menzionati non sarà permesso di entrare nel santuario. Anche se questo documento è tardo (I secolo a.C.), senza dubbio testimonia una pratica religiosa antica, tipologicamente simile a quella del decalogo: una concisa serie di comandamenti, rivelati da un dio a un profeta perché li trasmetta ai credenti.

Le tavolette contenenti il decalogo costituivano così una sorta di documento vincolante, che fondava la comunità di Israele. Con la scomparsa dell'Arca dell'Alleanza e delle tavolette del patto, durante il periodo del primo tempio, il decalogo fu sciolto da qualsivoglia connessione con i simboli materiali ai quali in precedenza era collegato. Nelle feste religiose e tutte le mattine nel tempio si usava leggere il decalogo e tutti i presenti dovevano impegnarsi nel patto con un giuramento (*sacramentum*) (cfr. l'epistola di Plinio sui cristiani che tutti i giorni si impegnano con un giuramento [*sacramentum*] a non rubare, non commettere adulterio ecc., cosa che senza dubbio allude al decalogo).

Nonostante i tratti comuni alla tradizione del decalogo e al giuramento di coloro che frequentavano il tem-

pio di Filadelfia rimane una differenza decisiva: le esigenze religiose fondamentali che si manifestano nei primi cinque comandamenti del decalogo non si trovano a Filadelfia, né ci si aspetterebbe di trovarle. I primi cinque comandamenti sono peculiari di Israele: in tutti si fa menzione del nome YHWH, mentre gli ultimi cinque comandamenti sono di carattere universale e non menzionano il nome divino.

La legge. La legge biblica si rivela composta secondo vari generi letterari, che rimandano ai diversi ambienti in cui si è formata. Nel più antico codice di leggi di Israele, *Esodo* 21-23, detto nella Bibbia *sefer haberit* (libro del patto), possiamo riconoscere tre tipi di legge: il diritto civile (Es 21,1-22,16), la legge sociale-morale (22,17-23,9) e i comandamenti relativi al culto (23,10-19). Questa distinzione, però, si sfuma nei codici più recenti, dove le leggi si mescolano e si mischiano lasciando poca possibilità di distinguere tra i vari tipi. Inoltre il diritto civile, al quale era dedicata più della metà del Libro del Patto e che costituiva la gran parte dei codici mesopotamici, via via si riduce e scompare nei più recenti codici di leggi della Bibbia, poiché il legislatore religioso di Israele non se ne occupa più.

Questo venir meno dei confini tra i tipi di legge si nota anche nella forma in cui le norme legali vengono formulate. Mentre nel Libro del Patto le leggi civili sono espresse nella forma che si definisce casistica («se... allora»), predominante nel Vicino Oriente antico, e le leggi cultuali e morali usano principalmente lo stile imperativo apodittico («tu devi», «tu non devi», «non fare» ecc.), nelle collezioni recenti gli stili sono confusi: una legge formulata all'inizio in modo casistico passa alla forma apodittica e non si può più fare distinzione tra loro (per esempio cfr. Lv 22,18-22; Dt 22,23-24).

Inoltre i codici tardi, specialmente il codice deuteronomico, cristallizatosi nel VII sec. a.C., tendono a liberarsi del loro carattere legalistico e diventano letterari, retorici e omiletici. Presentano pertanto spiegazioni, che aggiungono una motivazione morale per l'obbedienza alla legge, come negli esempi seguenti:

> Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché siete stati forestieri nel paese d'Egitto.
>
> (Es 23,9).

> Per sei giorni farai i tuoi lavori, ma nel settimo giorno farai riposo, perché possano goder quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero.
>
> (Es 23,12).

> Non tratterai [il tuo servo] con asprezza, ma temerai il tuo Dio.
>
> (Lv 25,43).

> Non farai violenza al diritto, non avrai riguardi personali e non accetterai regali, perché il regalo acceca gli occhi dei saggi e corrompe le parole dei giusti.
>
> (Dt 16,19; cfr. Es 23,8).

Inoltre, le «leggi» stesse talvolta perdono il loro carattere legale a causa della formulazione moralistica e omiletica:

> Non coverai nel tuo cuore odio contro il tuo fratello... ma amerai il tuo prossimo come te stesso.
>
> (Lv 19,17-18).

> Se vi sarà qualche tuo fratello bisognoso in mezzo a te in una delle città del paese che il Signore tuo Dio ti dà, non indurirai in tuo cuore e non chiuderai la mano davanti al tuo fratello bisognoso; anzi gli aprirai la mano e gli presterai quanto occorre alla necessità in cui si trova.
>
> (Dt 15,7-8).

Queste richieste, che sono dirette al cuore della persona, si presentano più come un discorso morale che una norma legale. Anche le leggi rituali e cultuali sono spiegate e motivate con ragioni intrinseche religiose e morali. Per esempio, l'obbligo di spargere sull'altare il sangue del sacrificio è spiegato con la necessità di espiare per aver versato sangue (Lv 17,1-7). La proibizione di mangiare carcasse è motivata dalla nozione della sacertà di Israele (Dt 14,21) e la stessa motivazione è avanzata per il comandamento di bandire i Cananei e distruggere i luoghi di culto pagani nella Terra di Israele (Dt 7,5).

Il patto tra Dio e Israele. L'obbligo di Israele verso Dio di osservare le sue leggi va di pari passo con la promessa di dimostrarsi leali nei suoi confronti. Accanto al patto di Mosè, che si fonda sulla promessa di osservare le leggi, troviamo in *Giosuè* 24 un patto che comporta la fedeltà esclusiva al Dio unico. Il patto di Giosuè, che avvenne a Sichem, l'odierna Nablus (cfr. Dt 27; Gs 8,30-35), è fondamentalmente incentrato sulla scelta del Dio di Israele e sull'osservanza della stretta lealtà verso di lui: «Egli è un dio geloso... Se abbandonerete il Signore e servirete dei stranieri... egli vi farà del male e vi consumerà» (Gs 24,19-20). Questo patto relativo alla fedeltà e stipulato al momento di entrare nella terra promessa era necessario, specialmente per il rischio che comportava l'esposizione alla religione cananea, col pericolo della contaminazione religiosa.

In effetti, il patto di Sichem descritto nel libro di *Giosuè*, associato – come abbiamo detto – con la cerimonia di fondazione tra il monte Garizim e il monte Ebal (cfr. Dt 27; Gs 8,30-35), ha caratteri simili al patto delle pianure di Moab, narrato in *Deuteronomio*. Que-

sto patto, prima dell'ingresso nella terra promessa, si presenta come una cerimonia che stabilisce una relazione tra Dio e Israele (Dt 26,17-19; 27,9-10; 29,12; cfr. particolarmente Dt 27,9: «Oggi sei divenuto il popolo del Signore tuo Dio»).

I due patti narrati nel Pentateuco, quello del Sinai (Es 19-24) e l'altro nelle pianure di Moab in *Deuteronomio*, sono modellati sul patto tra sovrano e vassallo generalmente diffuso nel Vicino Oriente antico. Abbiamo infatti trattati, o meglio giuramenti di fedeltà, tra il sovrano ittita e i suoi vassalli, che contengono i seguenti elementi:

1. Titolatura e nome del sovrano.
2. Introduzione storica, in cui il sovrano narra della propria benevolenza per il vassallo, che giustifica la sua esigenza di fedeltà da parte di questi.
3. La clausola fondamentale di obbedienza.
4. Clausole del patto.
5. Chiamata in causa di testimoni.
6. Benedizioni per chi si mantiene fedele e maledizioni in caso di slealtà.
7. Deposizione delle tavolette del patto nel tempio.
8. Recitazione del patto di fronte al vassallo e ai suoi sudditi.

Tutti questi elementi si trovano nei patti del Pentateuco. In primo luogo Dio stesso si presenta, poi segue un'introduzione storica (Es 19,4; Dt 1-11; cfr. Gs 24,2-13), l'affermazione del postulato fondamentale dell'obbedienza (Es 19,5-6; Dt 6,4-7,26; 10,12-22; cfr. Gs 24,19-24), le clausole del patto (Es 21-23; Dt 12-26), l'invocazione di testimoni (Dt 4,26; 30,9; 31,28; cfr. Gs 24,22.27), benedizioni e maledizioni (Es 23,16-28; Dt 28), la deposizione delle tavolette del patto e del Libro del Patto (Es 25,21; Dt 10,1-5; 31,24-26; cfr. Gs 24,26) e la recitazione del patto di fronte al popolo (Es 24,7; Dt 31,9.13).

Queste forme, che servivano a scopi politici nel Vicino Oriente antico, vennero usate a scopi religiosi in Israele. L'uso religioso di uno strumento politico era particolarmente adatto a Israele, perché la sua religione era l'unica che richiedesse fedeltà esclusiva, essendo monoteistica; essa precludeva la possibilità di fedeltà multiple, come accadeva in altre religioni, in cui il credente era legato da differenti relazioni a molti dei. La clausola che nei trattati politici richiede fedeltà esclusiva a un re si adatta in modo ben evidente alla credenza religiosa in una sola ed esclusiva divinità. L'iconografia politica applicata alla divinità contribuì anche a cristallizzare il concetto della regalità di Dio, cosicché in Israele le relazioni tra il popolo e il suo dio si configurarono in base al modello convenzionale delle relazioni tra un re e i suoi sudditi. Così, per esempio, la lealtà politica era generalmente espressa col termine *amore* (cfr. M. Weinfeld, *The Loyalty Oath in the Ancient Near East*, in «Ugarit Forschungen», 8 [1976], pp. 383-84). Il sovrano che esige lealtà dai suoi sudditi ordina: «Amate il re di Assiria come amate voi stessi» (cfr. Donald. J. Wiseman, *Vassal Treaties of Esarhaddon*, London 1958, p. 49). Allo stesso modo, il sovrano terreno chiede amore «con tutto il cuore e tutta l'anima», fornendo così il contesto culturale di *Deuteronomio* 6,5: «Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze». Amore, qui come nei trattati, significa fedeltà e devozione assoluta.

La nozione di fedeltà esclusiva che caratterizza la fede monoteistica si è espressa non solo con la metafora della relazione tra il sovrano e il vassallo, ma anche con quella della relazione tra padre e figlio e tra marito e moglie. Come si può essere fedeli a un solo sovrano, a un solo padre, a un solo marito, così si può essere fedeli al solo Dio di Israele e non ad altri dei nello stesso tempo. I profeti elaborarono la metafora del marito e della moglie per descrivere la relazione tra Dio e Israele (Os 3; Ger 3,1-10; Ez 16 e 23).

Reinterpretazione spirituale del culto. Nelle religioni pagane il culto serve a mettere nuovamente in atto avvenimenti della sfera del divino, come nel caso della celebrazione del matrimonio divino (*hieros gamos*), della drammatizzazione della morte di un giovane dio (Tammuz) e della sua resurrezione annuale, delle cerimonie per risvegliare il dio e così via. Nessuno di questi riti è documentato nella religione di Israele, il cui culto rifugge anche da riti legati alla magia. Il sacerdote non usa mai formule magiche per cacciare gli spiriti maligni e non si usano incantamenti nel culto di Israele. È vero che i sacrifici e le purificazioni rituali erano molto comuni nell'antico Israele e la prassi di spruzzare il sangue e di bruciare incenso di fronte alla divinità era consueta come nella religione pagana; abbiamo anche il rito del capro espiatorio nel giorno del perdono (Lv 16). Tuttavia, a differenza del culto pagano, tutti questi riti non sono accompagnati da formule magiche, ma solo dalla confessione del peccato (Lv 16,21).

Le cerimonie e i riti degli Ebrei, molti dei quali derivavano dagli usi e dalle celebrazioni delle popolazioni del Vicino Oriente antico, specialmente quelle di origine ittita e hurrita (cfr. Moshe Weinfeld, 1983), furono sottoposte a una trasformazione quando vennero adattate alla religione di Israele. In contrasto con le spiegazioni mitiche e teogoniche delle celebrazioni del Vicino Oriente antico, le feste di Israele hanno tutte una giustificazione di carattere storico. La festa della mietitura, come anche quella del raccolto, erano per esempio associate con l'esodo (Es 23,15; Lv 23,42-43). [Vedi

SUKKOT]. Anche la cerimonia dei primi frutti, in cui ci si sarebbe aspettati di ascoltare il racconto del dio che rende fertile la terra e dona le messi, consiste solo in una preghiera di ringraziamento in cui sono celebrate la liberazione dall'Egitto e il dono della terra da parte di Dio (Dt 26,5-10). [Vedi *SHAVU'OT*].

L'anno nuovo significa la creazione del mondo da parte di Dio, come in altre religioni del Vicino Oriente antico; ma diversamente da esse, la festa di capodanno nella religione di Israele non commemora il combattimento del dio supremo con i suoi rivali, come nell'epopea babilonese dell'*Enuma Elish*, che veniva recitata nel rituale del capodanno. Il capodanno in Israele serve come giorno di «ricordo di fronte al Signore» e rappresenta l'inizio del governo di Dio sul mondo; è chiamato «giorno dell'acclamazione» (*yom teru'ah*, Nm 29,1; cfr. Lv 23,24) a causa del suono del corno, che segnala l'incoronazione di un nuovo re. È questo il giorno dell'ascesa al trono di Dio, quando viene salutato come re (cfr. Sal 47; 96-99), e perciò ha carattere cosmico. Nella liturgia del capodanno si esprime la speranza che tutte le nazioni riconoscano la sovranità del dio-re di Israele e abbandonino l'idolatria (cfr. Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I, Oxford 1962, pp. 101-89).

La separazione del culto dal suo retroterra mitologico e magico trasforma il rito in una serie di azioni che simboleggiano valori spirituali. Il decimo giorno del capodanno, Yom Kippur, il cui scopo originario era la purificazione del tempio (cfr. i riti di *kuppuru* nel capodanno mesopotamico di Akitu), diventa il giorno dell'espiazione per i peccati degli individui. La cerimonia di purificazione in sé (Lv 16) ha molto in comune con quelle ittite e assiro-babilonesi (cfr. Weinfeld, 1983, pp. 111-14); tuttavia, la caratteristica peculiare della cerimonia dell'espiazione in Israele è la confessione dei peccati dei figli di Israele (Lv 16,30) e l'obbligo, ad essa associato, di digiunare in quel giorno (Lv 16,29; cfr. Lv 23,27-32). [Vedi *RO'SH HA-SHANAH E YOM KIPPUR*].

Una trasformazione simile, dall'ambito cultuale a quello spirituale-morale, si riconosce anche nel caso del sabato (in ebraico *shabbat*), che in origine significava riprodurre il riposo di Dio durante la creazione (Gn 2,1-3; Es 20,11; 31,17). L'istituzione del sabato in Israele divenne però un segno del patto, che attestava che si era stabilita una relazione esterna tra Dio e il suo popolo (Es 31,16-17). Altrove troviamo un'interpretazione morale e umana dell'istituzione del sabato: fu istituito per dare riposo agli schiavi e ai derelitti (Es 23,12) e fu invocata a sua giustificazione la liberazione di Israele dalla schiavitù dell'Egitto (Dt 5,15). L'idea di riposare ogni sette giorni ha indubbiamente radici nel mondo antico, dove certi giorni (in relazione con ciclo lunare) erano considerati inadatti per le attività dell'uomo. In Israele, però, questi giorni furono separati dal loro contenuto magico e divennero giorni sacri, con un profondo significato morale e religioso. [Vedi *SABATO*].

Anche altri riti subirono trasformazioni di questo genere. La circoncisione, un rito di iniziazione praticato da vari popoli, fu spiegato in Israele come un segno del patto di Dio con Abramo e come se simboleggiasse il legame tra Dio e Israele (Gn 17,7ss). L'azione di circoncidere fu via via spiritualizzata tanto da essere riferita al cuore, come per esempio in *Geremia* 4,4: «Circoncidetevi per il Signore, circoncidete il vostro cuore» (cfr. Dt 10,16). Circoncisione del cuore significa pentimento, come appare chiaro in *Deuteronomio* 30,6: «Il Signore tuo Dio circonciderà il tuo cuore... perché tu ami il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua».

Due antichi simboli del Vicino Oriente vennero trasformati nella religione di Israele. Gli amuleti portati sulla fronte (filatteri) dai popoli dell'antico Egitto e della Siria erano considerati simboli protettivi della divinità alla quale chi li indossava era devoto (cfr. O. Keel, *Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6, 8f. und Par.*, in *Mélanges D. Barthélemy*, (Orbis Biblicus et Orientalis 38), Freiburg-Göttingen 1981, pp. 159-240). Ma in Israele i segni sulla fronte e sul braccio erano interpretati come un ricordo della fede nell'unicità di Dio (Dt 6,4-8) e nella sua grazia, manifestatasi con l'esodo dall'Egitto (Es 13,9.16). Come questi simboli divennero infine i *tefillin* (una coppia di piccole scatole contenenti brani dalle Scritture), così pure i fiocchi degli abiti portati dagli aristocratici del Vicino Oriente antico diventarono i *ṣiṣṣit* ai quattro angoli della veste, segno della santità di Israele. La maggior parte dei riti e degli usi dell'antico Israele erano spiegati allo stesso modo di questi due importanti simboli della fede, venendo così liberati dalle loro connotazioni primitive.

La centralizzazione del culto: la grande svolta

Sebbene in Israele fosse esistito un santuario centrale fin dai tempi dei giudici (cfr. il tempio di Silo, 1 Sam 1-2), piccole cappelle e altari erano permessi. Sappiamo che i patriarchi costruirono altari in molte località della terra di Canaan (Gn 12,7-8; 13,18; 26,25) e anche che al tempo dei giudici si costruivano altari nei campi e sulle rocce (Gdc 6,24; 13,19; 1 Sam 19,35). Questi altari non erano proibiti; al contrario, dalle parole di Elia durante il suo incontro con Dio all'Oreb (1 Re 19,10.14) si deduce che la distruzione di un altare dedicato a Yahweh equivaleva a uccidere un suo profeta. Elia stesso merita una lode per aver restaurato un altare di Yahweh sul

monte Carmelo (1 Re 18). Si parla per la prima volta dell'eliminazione dei luoghi di culto e degli altari locali, a vantaggio del culto su di un solo altare a Gerusalemme, al tempo di Ezechia, re di Giuda (715-686 a.C.). Fu lui a distruggere tutti gli altari nel paese e ordinò al popolo di offrire sacrifici solo al Tempio di Gerusalemme (2 Re 18,4.29). Lo stesso re non esitò a fare a pezzi il serpente di bronzo fatto da Mosè nel deserto, al quale il popolo aveva bruciato incenso fino ad allora (2 Re 18,4; cfr. Nm 21,8-9).

L'azione di Ezechia fu in realtà il culmine di un processo iniziato nel regno di Israele nel IX secolo. Allora prese le mosse la lotta dei profeti contro il dio di Tiro, Baal (1 Re 17-19; 2 Re 9-10). Da questa lotta emerse una polemica contro i vitelli d'oro eretti a Dan e a Betel (1 Re 12,28ss.) e, infine, una tendenza iconoclasta che coinvolse i siti cultuali («luoghi alti») e gli altari in tutto il paese, sviluppando poi una tendenza a purgare la religione di Israele dagli elementi pagani. Il culto cananeo prevedeva la preghiera in «luoghi alti» dove si trovavano stele (*maṣṣebot*) e simboli lignei (*asherot*) presso l'altare. Simili oggetti cultuali erano considerati idolatri da Ezechia e da Giosia (regnanti tra il 640 e il 609) e perciò vennero proibiti ed esclusi dal culto di Israele. Il fondamento legale per le decisioni dei due re si trova in *Deuteronomio*, l'unico libro del Pentateuco che richieda la centralizzazione del culto in un luogo scelto e proibisca di erigere altari, stele e simboli lignei (cfr. Dt 12; 16,21-22).

L'abolizione dei luoghi di culto locali creò l'atmosfera propizia per la spiritualizzazione del culto riflessa nel *Deuteronomio*. Il Tempio stesso di Gerusalemme non era più concepito come la casa materiale del Signore, ma come il luogo dove Dio aveva stabilito il suo nome (Dt 12,11.21 e altri). Inoltre il movimento riformatore di Ezechia e di Giosia, che si riflette nel *Deuteronomio*, comportò un passaggio dal rito sacrificale alla preghiera. L'autore del *Deuteronomio* non si occupa delle attività cultuali del tempio, come l'offerta quotidiana, i sacrifici di incenso, l'accensione della lampada e così via, ma dimostra invece molto interesse per quegli aspetti del culto che prevedono la preghiera (Dt 21,7-9; 26,5-10; 26,13-15), poiché considera la preghiera liturgica la forma di culto più importante. In effetti lo storico autore dei libri dei *Re*, che lavorò sotto l'influenza del *Deuteronomio*, descrive il tempio di Salomone non come un luogo di sacrifici ma come un luogo di preghiera (1 Re 8,30.34.36.39 e altri). Questo anticipa l'istituzione della sinagoga, che si svilupperà nel periodo del Secondo Tempio.

La religione del libro: scribi e maestri. Considerato come il «libro della torah» (*sefer ha-torah*) scritto da Mosè (Dt 31,9), il *Deuteronomio* divenne il testo guida, autorevole e sacro per Israele. Fu il primo libro canonizzato dall'autorità regia e da un patto tra Dio e la nazione, stabilito dal popolo radunato a Gerusalemme nel 622 a.C., sotto gli auspici del re Giosia (2 Re 23,1-3). Solo dopo che, in seguito, altri libri vennero aggiunti al *Deuteronomio*, il termine *Torah* si riferì a tutto il Pentateuco.

La canonizzazione dei libri sacri che ebbe inizio col *Deuteronomio* fece sì che la Torah diventasse oggetto di studio continuo. Agli Ebrei venne comandato di occuparsi costantemente (giorno e notte) del libro scritto della Torah e di insegnarla ai loro figli (Dt 31,11-13; Gs 1,8; Sal 1,2). Non è un caso che il *Deuteronomio* sia l'unico libro del Pentateuco in cui viene usato il verbo *lamad/limmed* (imparare, educare). Questo verbo è caratteristico della letteratura sapienziale, che era studiata nelle scuole dell'antico Israele, e rivela così il retroterra scribale-scolastico del *Deuteronomio*. Il *Deuteronomio* è infatti l'unico libro del Pentateuco che ordini al popolo di agire «secondo la *torah* scritta» (cfr., per es., Dt 28,58). Questo significa che non è abbastanza fare la volontà di Dio; occorre uniformarsi alla volontà di Dio quale si esprime nel libro scritto. Di qui l'importanza di studiare la parola scritta, che divenne così fondamentale nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islam.

La santificazione dei libri sacri comportò la necessità di scribi e studiosi che fossero capaci di trattare documenti scritti. È all'epoca della canonizzazione del *Deuteronomio* che sentiamo parlare di scribi (*soferim*) e saggi (*ḥakhamim*) che si occupano della Torah scritta (Ger 8,8). Dopo il ritorno in Giuda di molti Ebrei esiliati in Babilonia, colui che portò con sé il libro della Torah e lo diffuse in Giuda fu Esdra lo scriba (*Esdra* 7,6.11). Poiché gli scribi e i saggi si occupavano dell'educazione in genere, non si limitarono alla letteratura sacra ma insegnarono anche quella sapienziale. Quest'ultima comprendeva sia istruzioni didattiche, sia trattati di sapore filosofico sulla teodicea (per es. il libro di *Giobbe*) e sul senso della vita (per es. l'*Ecclesiaste* o *Qohelet*). Di per sé la letteratura sapienziale, per natura cosmopolita, si rivolgeva all'uomo in sé senza riferirsi affatto a Israele e senza fare uso di altri concetti nazionali religiosi. Tuttavia questo non impedì agli scribi e ai saggi di Israele di incorporarla nella loro tradizione culturale.

La letteratura sapienziale fu canonizzata e ridotta a parte integrante della sacra Scrittura. Inoltre, fu identificata con la Torah rivelata (cfr. Sir 24). Il *Deuteronomio*, in cui l'educazione occupa una funzione centrale, definisce la *torah* come sapienza (Dt 4,6) e come è stato dimostrato (Weinfeld, 1972, pp. 260ss.) contiene una gran quantità di precetti ripresi dalla tradizione sapienziale. L'amalgama della parola divina della Torah con i

valori razionali della sapienza fece sì che la legge di Israele, specialmente la legge deuteronomica, divenisse una guida di grande valore morale e umano. Per esempio, del riposo del sabato ora si dice che riguarda lo schiavo come il padrone; così pure, il settimo anno (*shemiṭṭah*) nel *Deuteronomio* non serve solo a lasciar riposare in pace la terra, ma anche per rimettere i debiti del povero.

L'influenza della profezia sulla religione di Israele. La profezia era uno strumento indispensabile per ogni società monarchica del mondo antico. Nessun sovrano si sarebbe impegnato in una guerra o avrebbe iniziato un'impresa di carattere nazionale senza consultare un profeta. In questo Israele non era diverso dalle altre nazioni. L'unica differenza importante tra la profezia di Israele e quella pagana stava nel modo in cui si otteneva l'oracolo: nelle società pagane i profeti ricorrevano ad artifizi meccanici, come l'epatoscopia o l'augurio, mentre in Israele questi erano proibiti ed era ammessa solo la profezia per intuizione.

I profeti, dunque, servivano scopi politici e nazionali, ed ecco perché molti di essi sostenevano, con le loro profezie, gli interessi del re e del popolo (per es. 1 Re 22,12; Ger 14,13-14 e altri). Tuttavia i profeti classici, in quanto idealisti, riuscirono a liberarsi dai gruppi professionali (cfr. Am 7,14) e proclamarono, quando era necessario, messaggi sfavorevoli per il re e per il popolo. Questo li rende unici nel mondo antico. Nella loro lotta per la giustizia e la moralità essi predissero la punizione per le violazioni della giustizia e le loro parole furono conservate perché si considerò che le predizioni si fossero avverate. Nel loro messaggio, i profeti classici entrarono in conflitto con la tradizione popolare. Essi rifiutavano il diffuso formalismo nel culto (Am 5,21; Is 1,13; Ger 7,21-22) e parlavano con sarcasmo e cinismo delle istituzioni cultuali (Am 4,4; 5,5; Os 4,15), arrivando addirittura a prevedere la distruzione del tempio, cosa che il popolo considerò blasfema (Ger 26).

Ma i profeti diedero anche origine al nuovo concetto di un futuro ideale, con le loro visioni escatologiche. Israele venne considerato portatore di un messaggio universale, destinato a cancellare l'idolatria e a portare i gentili all'unico vero Dio, il Dio di Israele (Is 2,17-18; Ger 3,17; 16,19-21; Is 45,20-25; 56,1-8; Sof 3,9; Zc 2,15; 8,20-23 e altri). Nel linguaggio del profeta anonimo (detto Deutero-Isaia o Secondo Isaia) che fu attivo durante l'esilio babilonese, Israele è destinato a diventare «una luce per le nazioni», cosicché la salvezza di Dio «possa raggiungere i confini della terra» (Is 49,6; cfr. Is 42,1-4; 51,4-5). Nello stesso periodo un altro profeta prevede che molti popoli verranno a cercare il Signore a Gerusalemme, e «dieci uomini di tutte le lingue delle genti afferreranno un Giudeo per il lembo del mantello e gli diranno: Vogliamo venire con voi, perché abbiamo compreso che Dio è con voi» (Zc 8,23). Queste idealistiche visioni universali segnarono l'inizio di un processo che culminò nella diffusione del pensiero monoteistico attraverso l'azione dell'Ebraismo, del Cristianesimo e dell'Islam. Esse erano in conflitto con una tendenza particolaristica che si era sviluppata durante il ritorno dall'esilio babilonese, al tempo di Esdra e di Neemia (la metà del V secolo a.C.), che condusse all'espulsione, da parte di Esdra, delle donne gentili dalla comunità di Israele (*Esdra* 9-10).

La tendenza particolaristica, che esprimeva il timore nazionalistico ed etnico dell'assimilazione, era fondata sull'ordine, presente nella Bibbia, che Israele si tenesse separato dai gentili (Es 23,31-33; 34,12-16; Lv 20,26; Dt 7,3-4). Questi versetti si riferiscono solo ai popoli di Canaan, ma vennero interpretati come se fossero stati diretti contro tutte le nazioni straniere (Esd 9,12; Ne 13,1-3) e nacque un'ideologia fondata sull'idea che la nuova comunità in Giudea dovesse rappresentare il «seme santo» (Esd 9,2) incontaminato da sangue straniero. Se questo atteggiamento avesse prevalso, non sarebbe stata possibile alcuna forma di proselitismo. Grazie al movimento «profetico» universalistico, che aspirava ad ammettere quanti più popoli possibile nell'ambito della religione di Israele (Zc 2,15; 8,23), la tendenza particolaristica fu neutralizzata e il proselitismo fu possibile.

Un profeta anonimo di questo periodo (detto Trito-Isaia o Terzo Isaia) polemizza addirittura con gli isolazionisti e dice: «Non dica lo straniero che ha aderito al Signore: Certo mi escluderà [*nabdel yobdilani*] il Signore dal suo popolo!» (Is 56,3). Il profeta usa le stesse parole adottate da Esdra quando manifesta la sua tendenza isolazionistica: «E il seme di Israele si separi [*vayibadlu*] da tutti gli stranieri » (Ne 9,2; cfr. Esd 9,1-2). Il Giudaismo del Secondo Tempio riuscì a raggiungere una sintesi tra le due opposte tendenze. Il proselitismo fu soggetto all'obbligo di osservare la legge: un gentile poteva diventare ebreo, nel momento in cui accettava di adempiere ai precetti della religione di Israele espressi nella Torah, specialmente la circoncisione (per i maschi) e l'osservanza del sabato (cfr. Is 56,4: «l'eunuco che osserva i miei sabati... e si lega stretto al mio patto [per mezzo della circoncisione]»).

La cristallizzazione del Giudaismo: il periodo postesilico. Il periodo dell'esilio e della ricostruzione lasciò segni profondi sul popolo e cambiò la sua spiritualità. La netta separazione degli esiliati dalla loro terra rese più facile per loro liberarsi dalle abitudini cultuali associate con la terra, come il culto dei luoghi alti, il bruciare incenso sui tetti (Ger 7,17-19; 44,15-19), i sacrifici di

bambini (2 Re 23,10; Ger 7,31; 19,5 e altri) e altri usi radicati nella cultura cananea. Dopo l'esilio, il culto pagano non ritornò più in Israele.

Poiché gli esiliati erano privi di culto sacrificale, a causa della centralizzazione del culto a Gerusalemme, il carattere astratto e spirituale della religione ne guadagnò. Il passaggio dal sacrificio alla preghiera fu facilitato proprio dalla centralizzazione del culto, come si è detto; tuttavia, per tutto il periodo in cui i sacrifici furono praticati nel luogo scelto di Gerusalemme, la religione rimase legata al tempio. Nel vuoto religioso creatosi dopo la distruzione del Primo Tempio, l'accento venne a cadere sull'aspetto spirituale della religione, cosicché fu aperta la via all'istituzione della sinagoga, che è fondata sulla preghiera e sulla lettura della Bibbia. Non sappiamo come si sia sviluppata quest'istituzione, ma è chiaro che all'epoca di Esdra e di Neemia (tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C.) essa prese a esistere a Gerusalemme. In *Neemia* 8-9 troviamo tutte le componenti del culto sinagogale:

1. La lettura della Bibbia con tutte le relative procedure, come la posizione del lettore, sul pulpito (Ne 8,4), l'ostensione del rotolo al popolo che sta in piedi (Ne 8,5), la recitazione delle benedizioni prima dell'inizio della lettura (Ne 8,6) e l'uso del *targum* (una traduzione e spiegazione della Torah in aramaico; Ne 8,8).
2. La lettura della Torah in tutte le feste (Ne 8,18).
3. L'esortazione rivolta al popolo a benedire il Signore prima dell'inizio della preghiera (Ne 9,5).
4. La preghiera comune (Ne 9,6-14), che comprende parti che si ritrovano poi nella preghiera del sabato e in quella comune a tutte le feste.
5. La confessione del peccato e la supplica (*taḥanun*; Ne 9,16-37).

Tutto ciò non lascia dubbi che la liturgia sinagogale abbia iniziato a costituirsi già nel V secolo a.C. Poiché il servizio liturgico descritto da *Neemia* 8-9 era promosso dai notabili della comunità degli esiliati, è probabile che costoro ritornando abbiano portato con sé la liturgia nella forma che si era cristallizzata in Babilonia. Questa supposizione può trovare conforto nel fatto che tutto il brano di *Neemia* 8-9, che descrive nei particolari la liturgia della comunità durante il primo mese, il mese delle feste, non parla mai del culto del tempio, che senza dubbio era piuttosto intenso durante quella stagione dell'anno. L'autore non parla del culto del tempio (il Secondo Tempio esisteva fin dal 516 a.C.) né spiega questa omissione, poiché i suoi riti venivano eseguiti da sacerdoti secondo gli antichi princìpi tradizionali.

Il servizio sinagogale, relativamente recente, conteneva una gran quantità di materiale edificante: le dottrine sulla creazione e sulla elezione (Ne 9,6.7), il peccato e il pentimento, l'osservanza del sabato e della Torah (Ne 9,13-14); così la liturgia divenne uno strumento per l'educazione del popolo. Il Giudaismo del Secondo Tempio era dominato dei reduci di Babilonia che, come discendenti dell'aristocrazia della Giudea di prima dell'esilio, riuscirono a conservare la genuina tradizione classica di Israele.

Un altro importante elemento che caratterizzò il Giudaismo del Secondo Tempio fu l'influenza della profezia. Il fatto che i profeti del periodo del Primo Tempio avessero predetto il ritorno in Sion dopo un periodo di esilio contribuì a esaltarli e a far sì che si prestasse fede alle loro parole. Il popolo prese a credere che le profezie su Gerusalemme come centro spirituale del mondo si sarebbero realizzate e che le nazioni avrebbero riconosciuto il Dio di Israele, abbandonando infine la loro vana idolatria.

Questa idea era sostenuta dall'incontro concreto degli esiliati con gli idolatri in Babilonia; convinti della futilità del culto degli idoli (cfr. Is 54,6ss.), gli esiliati evidentemente tentarono di persuadere di ciò i loro vicini. Pare che alcuni stranieri illuminati siano stati attratti dalla religione originale ma ragionevole degli Ebrei e siano entrati nella comunità ebraica (Is 56,1-8; cfr. sopra), rappresentando così il primo passo nella diffusione del monoteismo, che avrebbe preparato il terreno per il successivo proselitismo e per il Cristianesimo. Proprio in questi secoli furono poste le fondamenta del Giudaismo.

L'osservanza della Torah. Gli esiliati presero sul serio non solo l'esigenza di fedeltà esclusiva al Dio di Israele, che implicava l'abolizione completa dell'idolatria e del sincretismo, ma anche i comandamenti positivi di Dio compresi nella legge di Mosè. Essi si ritennero obbligati non solo a mettere in pratica la legge in senso generale, ma a fare esattamente quel che stava scritto nel libro. Questo rendeva necessaria l'opera di scribi esperti ed esegeti, per investigare la Scrittura e spiegarla al popolo (Ne 8,8).

In quell'epoca il Tetrateuco, cioè i primi quattro libri del Pentateuco, fu aggiunto al «Libro della Torah», o *Deuteronomio*, che era stato santificato prima dell'esilio, con la riforma di Giosia nel 622 a.C. Il Tetrateuco era composto di documenti antichi, già in precedenza codificati in fonti letterarie, come la fonte Yahwista-Elohista e il codice Sacerdotale. Dopo che queste fonti furono aggiunte al *Deuteronomio*, la definizione di «Libro della Legge» fu estesa a tutto il Pentateuco, cioè alla Torah, che allora venne a comprendere anche il «Libro di Mosè».

Il Pentateuco, dunque, comprende vari codici che rappresentano differenti scuole o tradizioni, e differenti periodi, che talvolta si contraddicono. Tuttavia ciascuna di esse era ugualmente vincolante. Come dunque sarebbe stato possibile adempiere due leggi contraddittorie? Secondo il codice Sacerdotale, per esempio, si deve mettere da parte la decima parte del raccolto per i leviti (Nm 18,21s), mentre il codice deuteronomico (scritto dopo la centralizzazione del culto) ordina di portare la decima a Gerusalemme e di consumarla alla presenza del Signore (Dt 14,22ss). Queste leggi riflettono circostanze sociali e storiche differenti, ma poiché entrambe erano considerate parte della legge di Mosè, tutte e due godevano della stessa autorità; perciò nel periodo del Secondo Tempio furono introdotti due tipi di decima: la cosiddetta prima decima, che veniva data ai leviti, e la seconda decima, che veniva consumata a Gerusalemme.

Non meno problematica era la definizione precisa dell'antica legge per poterla applicare nella vita quotidiana. Così, per esempio, il comandamento «non farai alcun lavoro il settimo giorno» (Es 20,9) resta piuttosto vago: che significa lavoro? È da considerarsi lavoro attingere acqua da un pozzo (come in *Giubilei* 50,8)? L'interpretazione della legge divise il popolo in due fazioni: la più pratica erano i farisei, che fissarono trentanove lavori principali proibiti di sabato (*Shab.* 7,2) e così tentarono di adattare la legge alla vita. Gli esseni, però, erano molto più rigorosi nella loro interpretazione dei lavori proibiti di sabato. Prima della rivolta maccabaica (166-164 a.C.) era proibito guerreggiare di sabato; al tempo dei Maccabei, quando la nazione dovette combattere per la propria esistenza, il popolo imparò che non avrebbe potuto sopravvivere senza che fosse possibile combattere di sabato.

La lotta per la corretta interpretazione della Torah era in effetti la lotta per adempiere la volontà del Signore, e in questo scopo gli Ebrei erano uniti.

Il destino individuale. Il problema della retribuzione individuale e la questione della sofferenza dei giusti sono trattati soprattutto nella letteratura sapienziale: *Proverbi*, *Giobbe* ed *Ecclesiaste*. In *Proverbi* la visione ottimistica prevale: ciascuno riceve la propria ricompensa, secondo le sue azioni. Se si vede un giusto che soffre e un malvagio che ha successo, si tratta solo di un'illusione. Alla lunga il giusto otterrà vendetta e il cattivo cadrà (Prv 23,18; 24,14-20 e altri). La tradizione sapienziale dei *Salmi* esprime quest'idea in modo molto esplicito:

> Se i peccatori germogliano come l'erba
> e fioriscono tutti i malfattori
> li attende una rovina eterna.
>
> (Sal 92,8).

> Non adirarti contro gli empi,
> non invidiare i malfattori.
> Come fieno presto appassiranno,
> cadranno come erba del prato.
>
> (Sal 37,1-2).

Una soluzione simile è quella presentata nella narrazione in prosa del libro di *Giobbe*: Giobbe, il giusto, ritorna alla sua precedente felicità dopo una lunga sofferenza (1-2; 42,7-17).

Ma una diversa soluzione filosofica è offerta dalla parte poetica del libro di *Giobbe* (3,1-42,6), dove si afferma che nessuno può capire le vie di Dio e che non ci si deve aspettare una ricompensa per le proprie azioni. La vera fede è quella indipendente da interessi materiali. Una soluzione più scettica, per certi versi cinica, del problema si trova nell'*Ecclesiaste*, in cui si dice che tutto è predeterminato da Dio e nulla può essere cambiato dall'uomo; perciò non bisogna lamentarsi ma godersi la vita per quanto possibile, altrimenti tutto nella vita è vano.

Una risposta per certi versi mistica al problema dell'apparente ingiustizia della retribuzione si trova nelle poesie religiose dei *Salmi*, particolarmente nel *Salmo* 73. Il salmista è perplesso di fronte all'esistenza dei malvagi: «sempre tranquilli, ammassano ricchezze» (Sal 73,12), ma trova una risposta nella dimora di Dio. Grazie alla sua fede in Dio si sente completamente al sicuro:

> Vengono meno la mia carne e il mio cuore;
> ma la roccia del mio cuore è Dio,
> è Dio la mia sorte per sempre.
> Ecco, perirà chi da te si allontana...
> Il mio bene è stare vicino a Dio;
> nel Signore Dio ho posto il mio rifugio.
>
> (Sal 73,26-28).

La parte eterna (*ḥeleq*) che i pii trovano in Dio ricorda una delle espressioni del Giudaismo più tardo, riguardo ad aver parte nel mondo a venire. Che ci fosse nell'antico Israele una qualche credenza nell'immortalità dell'anima o in un'esistenza beata dopo la morte si può derivare dal *Salmo* 16: il salmista apre la sua preghiera dichiarando che egli cerca rifugio in Dio, una dichiarazione che si trova anche alla fine del *Salmo* 73. Poi parla a proposito del sacro sulla terra (i fantasmi, Sal 16,3) e in relazione a questo argomento afferma che non avrà parte nelle loro libagioni di sangue, un rito ben documentato nel mondo antico in relazione alla necromanzia (cfr. Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, II, 1975). Leggiamo poi un'esclamazione, simile a quella del *Salmo* 73,26-28: «Il Signore è mia parte [*ḥelqi*] di eredità... e magnifica è la mia eredità» (Sal. 16,5-6). L'autore esprime la

speranza che il suo corpo riposi al sicuro, che Dio non lo abbandoni giù nello She'ol e non gli faccia vedere la fossa (Sal 16,10); al contrario, spera che Dio gli lasci vedere la sua presenza (letteralmente la sua «faccia») in gioia perfetta (Sal 16,11). Molto istruttivo è in questo caso il paragone del concetto di She'ol con quello della «parte» del Signore. Lo She'ol, il «mondo delle ombre» (*refa'im*), qui è connotato negativamente, come il Gehinnom (o Gehenna) del periodo del Secondo Tempio, e rappresenta in effetti l'opposto della parte di Dio e dell'eredità riservata ai pii. Che concezioni simili fossero molto diffuse nell'antico Israele si deduce da *Proverbi* 15,24, dove si legge: «Per l'uomo assennato la strada della vita è verso l'alto, per salvarlo dallo She'ol che è in basso ». Questa idea è appoggiata dall'*Ecclesiaste* (3,21), quando l'autore mette in discussione l'opinione comune domandandosi: «Chi sa se il soffio vitale dell'uomo salga in alto e se quello della bestia scenda in basso?».

La natura umana e il destino. L'opinione prevalente nella Bibbia ebraica è che le inclinazioni e i pensieri dell'uomo sono diretti al male (cfr. Gn 6,5), e «l'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza» (Gn 8,21). In realtà il fatto che l'uomo sia stato creato a somiglianza di Dio (Gn 1,27; 5,1; cfr. Sal 8,6) lo rende potenzialmente buono. Dio ha impiantato in lui la tendenza al bene, o istinto buono (lo *yeṣer ṭov* della letteratura rabbinica), che controbilancia quello cattivo (cfr. l'albero della conoscenza del bene e del male in Gn 2-3). In effetti i profeti vedevano, nel loro futuro ideale, una nuova umanità buona e aliena dal male per natura.

Isaia descrive l'uomo ideale nella sua visione di pace eterna (Is 11,1-9): un universo di pace, per l'uomo e per gli animali, pieno di conoscenza del Signore come l'acqua riempie il mare (Is 11,9). Geremia aveva predetto che nei giorni a venire, quando sarebbe stato stabilito con Israele il nuovo patto (*berit ḥadashah*), non ci sarebbe stato più bisogno di esortarsi reciprocamente al bene perché ogni uomo, anche i bambini, avrebbero conosciuto il Signore, cioè avrebbero saputo come comportarsi:

> Porrò la mia legge nel loro animo,
> la scriverò sul loro cuore...
> Non dovranno più istruirsi
> gli uni gli altri, dicendo:
> Riconoscete il Signore,
> perché tutti mi conosceranno,
> dal più piccolo al più grande.
>
> (Ger 31,33-34).

L'obbedienza verso Dio e il rispetto per il prossimo faranno parte della natura umana, e non sarà necessario imporre a forza la legge di Dio.

La trasformazione nel Giudaismo del Secondo Tempio. La canonizzazione della Torah al tempo di Esdra portò con sé l'attività degli scribi e l'esegesi, che segnò l'inizio di una nuova epoca. Nel corso del tempo, la religione gradualmente si distaccò dal legame col Tempio e i suoi funzionari. La volontà di Dio, espressa nella sacra Scrittura, poteva ora essere interpretata non solo dai sacerdoti ma anche da saggi che l'avevano studiata (*ḥakhamim*) e da scribi (*soferim*). Questo passaggio fu dovuto in parte al fatto che dopo la distruzione del Primo Tempio gli esiliati di Babilonia avevano iniziato a fondare il loro culto sulla preghiera e sulla lettura della Torah. Inoltre, gli Ebrei che vivevano al di fuori della Terra di Israele non erano soggetti a tutte le leggi di purità e alle proibizioni connesse con la terra di YHWH (cfr. Os 9,3-5; Am 7,17b; cfr. Gs 22,19; 1 Sam 26,19). In ogni caso, la religione di Israele sempre più si liberò dai suoi aspetti più concreti. Per gli Ebrei che vivevano fuori dalla Terra di Israele e per quelli che vi erano ritornati, la dimensione spirituale della vita religiosa ebraica si intensificò, poiché l'accento cadeva sulle istituzioni di natura spirituale che non avevano relazione, o ne avevano solo di carattere simbolico, con la Terra di Israele e col Tempio: il sabato, la liturgia sinagogale, gli obblighi religiosi di carattere etico e altri aspetti fondamentali che avrebbero caratterizzato il Giudaismo, allora agli inizi della sua evoluzione.

[Vedi anche *TEMPIO BIBLICO*; *ISRAELE, LEGGE DI*; *SACERDOZIO EBRAICO*; *PROFEZIA BIBLICA*, e *DIO*, articolo *Dio nelle Scritture ebraiche*].

BIBLIOGRAFIA

W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968.

A. Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Israelitischen Religion*, Stuttgart 1929.

F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, ed. riv., Garden City/N.Y. 1961.

F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge/Mass. 1973.

O. Eissfeldt, *Introduzione all'Antico Testamento*, I-IV, Brescia 1970-1984 (or. ted. Tübingen 1964, 3ª ed.).

G. Fohrer, *Storia della religione Israelitica*, Brescia 1985 (or. ted. Berlin 1969).

Th.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York 1969.

Y. Kaufmann, *History of the Religion of Israel*, I-VIII, Jerusalem 1937-1956 (in ebraico); trad. di M. Greenberg, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, New York 1972.

S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, I-II, trad. di D.R. Thomas, Oxford 1962.

M. Noth, *Gesammelte Schriften zum Alten Testament*, München 1960.

J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, trad. di A. Møller e A.I. Fausbøll, Oxford 1926-1947, rist. Oxford 1959.
G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958.
G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I-II, Brescia 1972-1974 (or. ted. München 1957-1958).
R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, 2ª ed., Paris 1961 (trad. it. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977).
R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, Paris 1971.
M. Weinfeld, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, in «Journal of the American Oriental Society», 90 (1970), pp. 184-203.
M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972.
M. Weinfeld, *Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their Ancient Near Eastern Background*, in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1983, pp. 95-129.
J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trad. di J. Sutherland Black, Edinburgh 1885, rist. col titolo di *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York 1957.
W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, München 1963 (trad. it. *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Milano 1975).

MOSHE WEINFELD

ISSERLES, MOSHEH (circa 1520-circa 1572), noto con l'acronimo RaMa (Rabbi Mosheh); rabbino polacco, halakista e studioso. Isserles nacque a Cracovia in una delle famiglie più potenti della comunità ebraica della Polonia del XVI secolo e assai rapidamente conquistò una posizione chiave nel mondo rabbinico dell'Ebraismo ashkenazita. La ricchezza e lo *status* sociale di Isserles, così come i legami – ottenuti in seguito al matrimonio – con altri importanti personaggi della cultura e della comunità ebraiche polacche, gli consentirono di detenere, in giovane età, una rilevante autorità, conferitagli soprattutto dall'importante *yeshivah* che egli fondò a Cracovia. I suoi contributi alla legge e al sapere ebraici ebbero vasta influenza ed egli fu uno dei pochi rabbini dell'Europa orientale della sua epoca ad essere venerato come una santa guida per secoli dopo la sua morte.

Isserles venne istruito nell'accademia talmudica di Shalom Shakhna di Lublino, dove assimilò una dedizione totale verso le tradizioni ashkenazite introdotte in Polonia dalla Germania nel XV secolo. Fece ritorno a Cracovia, sua città natale, per assumervi la carica di rabbino capo che mantenne, nella capitale polacca, sino alla morte. La sinagoga che, ricorrendo alle proprie ricchezze, RaMa costruì a Cracovia nel 1553 in memoria della prima moglie, si distingue in quell'epoca come uno dei più importanti simboli della religiosità e della cultura ebraiche nell'Europa orientale.

L'autorevolezza di Isserles nella legge ebraica si rivelò nei suoi *responsa*, pubblicati per la prima volta a Cracovia nel 1640; in essi si manifesta una sintesi peculiare di rigore e flessibilità. Pur aderendo alla tradizione ashkenazita basata su una interpretazione conservatrice, le deliberazioni di RaMa mostravano un notevole grado di indulgenza in situazioni di forte pressione economica o sociale e davano rilievo alla sua convinzione dell'importanza dei costumi locali per stabilire la legge. Un *responsum* espone anche in modo particolareggiato la controversa consacrazione di Isserles allo studio della filosofia: rimproverato dal suo più anziano collega Shelomoh Luria per aver citato Aristotele come autorità di rilievo, Isserles proclamò il suo impegno a favore del pensiero di Maimonide sulla relazione tra filosofia e teologia, pur spiegando che egli si era limitato a leggere Aristotele avvalendosi dei testi ebraici medioevali. Isserles contestò la pratica di insegnare il misticismo al giovane e all'inesperto. Tuttavia, in alcuni lavori semifilosofici, il più importante dei quali fu *Torat ha-'olah* (La dottrina dell'offerta; 1570), un'analisi simbolica dei comandamenti che si riferivano al tempio antico di Gerusalemme, tentò di dimostrare la confluenza della filosofia ebraica e della Qabbalah.

Isserles pubblicò anche un gran numero di commenti e glosse a varie parti della Bibbia, del Talmud e di altra letteratura talmudica. Ma il suo più importante lavoro dotto, che gli procurò la notorietà, fu la partecipazione a una della imprese legali cruciali nella storia ebraica, la creazione dello *Shulḥan 'arukh*. Come giurista di grande valore ma relativamente privo di esperienza, Isserles riconobbe la necessità di una guida alla legge ebraica che collazionasse le deliberazioni degli studiosi moderni con le interpretazioni e le tradizioni classiche. Aveva appena iniziato ad approntare un tale compendio quando venne a sapere che il grande sapiente sefardita Yosef Caro di Safed aveva appena pubblicato il suo *Bet Yosef*, un esauriente codice della legge ebraica. Isserles rivide il suo piano e produsse il *Darkhe Mosheh*, un'edizione ridotta del lavoro di Caro dal quale si distingueva per l'insistenza sull'importanza della consuetudine locale e dei precedenti recenti nel determinare le corrette deliberazioni. Dieci anni dopo, lo stesso Caro preparò una versione ridotta del suo lavoro originale, intitolandolo *Shulḥan 'arukh* – la «tavola apparecchiata». Isserles rispose scrivendo la *Mappah* – la «tovaglia» – un ampio commento al lavoro di Caro che sosteneva la pertinenza delle usanze e delle recenti deliberazioni ashkenazite. Immediatamente accettate come una amplificazione critica del lavoro di Caro, le glosse di Isserles furono incorporate nello *Shulḥan 'arukh*, ora

frutto della collaborazione tra i due, che divenne l'autorevole codificazione della legge ebraica e l'oggetto dell'interesse e del dibatto continui degli studiosi.

[Per una più approfondita discussione dell'importanza di Isserles nel contesto della legge ebraica vedi *HALAKHAH*].

BIBLIOGRAFIA

Non esiste un dotto studio critico su Mosheh Isserles o sui suoi lavori. La trattazione di maggior successo è A. Siev, *Rabbi Mosheh Isserles*, New York 1972, in ebraico. Un utile compendio delle opere legali di Isserles si può trovare nella classica, anche se datata, storia del diritto ebraico di H. Chernowitz, *Toldot ha-posqim*, New York 1947, III, pp. 36-73.

Un'eccellente descrizione del ruolo di Isserles nella composizione dello *Shulḥan 'arukh* è disponibile nell'elegante saggio di Isadore Twersky, *The "Shulḥan 'arukh". Enduring Code of Jewish Law*, rist. in J. Goldin (cur.), *The Jewish Expression*, New Haven 1976. Si può altresì consultare M.A. Shulvass, *Jewish Culture in Eastern Europe. The Classical Period*, New York 1975, capp. 4-6.

MICHAEL STANISLAWSKI

KAGAN, YISRA'EL ME'IR (circa 1838-1933), noto anche come Ḥafeṣ Ḥayyim; rabbino, autore di testi di etica e talmudista. Nato a Zhetel, in Polonia, Yisra'el Me'ir Kagan (o ha-Kohen) manifestò in giovane età attitudine allo studio e il padre decise di dedicare la sua vita a sviluppare le doti del figlio. Egli portò Yisra'el, decenne, a Vilnius, dove studiò il Talmud e subì l'influenza del movimento Musar, il cui scopo era quello di rivitalizzare la vita etica nella cornice dell'Ebraismo tradizionale. [Vedi *MUSAR, MOVIMENTO*]. Sposatosi all'età di diciassette anni (cosa normale per la sua cerchia), egli si trasferì a Radun, città da cui proveniva la moglie. In un primo momento, con il sostegno della moglie, che gestiva una drogheria, si dedicò allo studio. In seguito fu per un breve periodo il rabbino della città ma, scopertosi inadatto a quella carica, la abbandonò.

All'età di ventisei anni, Kagan assunse l'incarico di maestro di Talmud a Minsk e nel 1869 ritornò a Radun, dove aprì una *yeshivah*. Pochi anni dopo pubblicò il suo primo libro, *Ḥafeṣ ḥayyim* (Cercatore di Vita), il cui titolo è l'epiteto con cui divenne noto. Si tratta di un imponente lavoro sulla gravità dei peccati di pettegolezzo e maldicenza, considerati violazione della legge ebraica. Il suo interesse per la morale attrasse numerosi studenti e gli procurò una posizione guida nello sviluppo del'Ebraismo ortodosso nell'Europa orientale.

Le convinzioni messianiche indussero Kagan ad approntare nella sua *yeshivah* un programma in cui gli studenti che discendevano da famiglia sacerdotale studiavano intensivamente le leggi relative al Tempio, in modo da essere pronti alla sua ricostruzione. Egli pubblicò anche una compilazione di leggi e dei testi sul servizio nel Tempio. Alla fine del secolo iniziò a pubblicare un commento sulle parti dello *Shulḥan 'arukh* (un codice modello della legge ebraica) che trattavano i riti, le cerimonie, le feste. Questo commento, noto come la *Mishnah berurah* (Insegnamento chiaro), che comprendeva le deliberazioni dei legislatori posteriori alla stesura dello *Shulḥan 'arukh* divenne un testo autorevole.

Dopo aver trascorso gli anni della prima guerra mondiale in Russia, nel 1921 Kagan fece ritornò in una Polonia nuovamente indipendente, dove ristabilì la sua *yeshivah*. Ormai anziano, fu attivo all'interno dell'Agudat Yisra'el (l'organizzazione mondiale dell'Ebraismo ortodosso) e, nel periodo tra le due guerre, fu probabilmente il rabbino più influente in Polonia. Il suo ascendente era dovuto non tanto alla sua intelligenza quanto alla sua assoluta onestà, alla sua modestia e al suo carisma.

BIBLIOGRAFIA

La prima biografia completa, ancora valida e affascinante, benché manifestamente agiografica, è M.M. Yoshor, *Saint and Sage*, New York 1937. Una trattazione più recente, con un apparato accademico, per quanto di carattere ancora piuttosto agiografico, è L.S. Eckman, *Revered by All*, New York 1974. Almeno uno dei lavori di Kagan è stato tradotto in inglese: cfr. L. Oschry (trad.), *Ahavath Chesed. The Love of Kindness as Required by G-D*, New York 1976, 2ª ed. riv.

SHAUL STAMPFER

KALISCHER, ṢEVI HIRSCH (1795-1874), rabbino, teorico del messianismo e attivista. Kalischer trascorse la sua intera esistenza nel distretto di Posen, in Prussia.

Ricevette una solida istruzione nella letteratura talmudica e, da solo, affrontò lo studio della filosofia ebraica. Grazie al sostegno finanziario della moglie, condusse una vita dedicata al servizio della comunità e al sapere. Tra le sue opere compaiono commenti alla legge ebraica, esegesi della Bibbia e della Aggadah di Pasqua, nonché studi filosofici che si proponevano di riconciliare religione e ragione. Nei suoi scritti messianici egli dimostrò che l'Ebraismo favoriva i tentativi di accelerare l'arrivo dell'era messianica. Storicamente, questa posizione venne accettata da un numero esiguo di autorità religiose; la tradizione rabbinica dominante considerava l'attivismo messianico alla stregua di una ribellione verso Dio.

Muovendo dalla presupposizione razionalista secondo cui Dio dirige il corso della storia verso l'era messianica senza abrogare le leggi naturali, Kalischer asserì che la partecipazione umana al processo di redenzione era essenziale. Egli sostenne che le profezie bibliche, se interpretate secondo l'ideologia dell'attivismo messianico, indicavano che l'era messianica sarebbe giunta per tappe successive. Ad uno stadio non miracoloso, in cui gli Ebrei avrebbero ripopolato e reso produttiva dal punto di vista agricolo la Terra Santa, sarebbe seguito uno stadio miracoloso in accordo alle altre caratteristiche descritte nelle profezie bibliche. Lo stadio miracoloso avrebbe avuto inizio nel momento in cui gli Ebrei avessero ristabilito il loro intimo legame con Dio offrendo sacrifici sull'altare ricostruito a Gerusalemme.

Nel 1836, incoraggiato dall'interesse europeo verso il ritorno degli Ebrei a Sion e dall'insistenza del rabbinato ortodosso affinché si mantenessero nella liturgia preghiere per la restaurazione del culto sacrificale, Kalischer scrisse ad Anschel Mayer Rothschild e ad altri numerosi influenti rabbini proponendo l'acquisto del Monte del Tempio e studiando la possibilità di ripristinare il culto sacrificale. Molti dei capi ebrei rifiutarono il loro sostegno quando capirono che per Kalischer il rinnovo del sacrificio non era solo un'idea accademica ma faceva effettivamente parte di un piano messianico. Dal 1860 egli si accorse che concentrandosi unicamente sullo sviluppo agricolo della Palestina avrebbe ottenuto più vasti consensi; egli era ancora convinto che il rinnovo del sacrificio e altri eventi messianici ne sarebbero naturalmente derivati. Il mutamento di tattica ha indotto alcuni storici a considerare erroneamente Kalischer come un sionista piuttosto che come un messianico.

Gli scritti e le attività di Kalischer contribuirono effettivamente a legittimare l'attivismo messianico, e gli Ebrei religiosi che consideravano lo Stato di Israele come un passo verso l'era messianica hanno adottato la sua enunciazione di questa ideologia.

BIBLIOGRAFIA

L'unica esaustiva disamina dell'ideologia messianica di Kalischer è il mio *Seeking Zion. The Messianic Ideology of Zevi Hirsch Kalischer, 1795-1874*, Ph.D. Diss. University of California 1985. Esso comprende anche una completa bibliografia degli scritti di Kalischer e della letteratura critica sulla sua opera. Un'edizione critica dell'opera maggiore di Kalischer, *Derishat Ṣiyyon*, Lick 1862, e la maggior parte dei suoi scritti messianici sono raccolti in I. Klausner (cur. e intr.), *Ha-ketavim ha-ṣiyyonim shel ha-Rav Ṣevi Hirsch Kalischer*, Jerusalem 1947.

JODY ELIZABETH MYERS

KAPLAN, MORDECAI (1881-1983), rabbino americano, autore e capo religioso; creatore della teoria dell'Ebraismo ricostruzionista e fondatore dell'omonimo movimento. Figlio di Rabbi Israel Kaplan, uno studioso talmudico, Mordecai Menachem Kaplan nacque a Švenčionys, in Lituania, l'11 giugno 1881. La famiglia lasciò l'Europa orientale nel 1888, approdando negli Stati Uniti nel luglio del 1889. L'insegnamento dei tradizionali argomenti ebraici venne impartito a Kaplan da istitutori privati mentre frequentava la scuola pubblica a New York City. Compì il suo corso di studi al City College di New York e alla Columbia University e fu ordinato rabbino al Jewish Theological Seminary of America. Nel 1909, dopo un certo periodo come segretario e rabbino del Kehillath Jeshurun, una comunità ortodossa, Kaplan tornò al Jewish Theological Seminary, dove prestò servizio per più di cinquant'anni: come direttore (poi decano) del Teachers Institute, di recente istituzione, fino al 1945, e come professore di omiletica e filosofia della religione fino al pensionamento nel 1963.

Al di là dei ruoli come esponente di spicco del rabbinato conservatore e nel movimento sionista e come artefice di importanti contributi nel campo dell'educazione ebraica, la maggior realizzazione di Kaplan è la formulazione del Ricostruzionismo, che divulgò attraverso lezioni e pubblicazioni, la principale delle quali fu *Judaism as a Civilization* (1934; Philadelphia, 1981). Kaplan elaborò le sue idee come risposta alla sua personale perdita di fede nel concetto tradizionale di rivelazione (*Torah mi-Sinai*, «La legge dal Sinai»), conseguenza degli studi svolti con il biblista iconoclasta Arnold Ehrlich. Tentando di rifondare una personale cosmologia, Kaplan attinse tanto ai filosofi e ai sociologi occidentali, quanto a fonti ebraiche, utilizzando le scoperte sociologiche di Émile Durkheim, la filosofia pragmatica di John Dewey e William James, e il pensiero teologico di Matthew Arnold unitamente al sionismo spirituale di Aḥad ha-'Am (pseudonimo di Asher Ginsberg). Que-

sta sintesi fece di Kaplan una figura singolare tra i pensatori ebrei del XX secolo: uno studioso che cercava di combinare la scienza moderna con l'affermazione dell'Ebraismo.

Il nucleo centrale del pensiero di Kaplan è la definizione dell'Ebraismo come «una civiltà religiosa in evoluzione». Contrapponendosi a coloro che miravano al mantenimento della vita ebraica solo attraverso la conservazione della religione, egli argomentò che una civiltà ebraica che includeva in essa una terra, una lingua e una letteratura, costumi, leggi, tradizioni popolari, arti e una struttura sociale trascendeva la religione. Kaplan propose anche un radicale mutamento dell'idea di Dio. Preferendo l'uso del termine *divinità*, negò il concetto di un Dio antropomorfo e personale che interviene nella storia umana, sostenendo un'idea funzionale di Dio come sorgente di creazione nell'universo, Potenza che genera una salvezza a cui il popolo ebraico è stato a lungo particolarmente sensibile. Questi cambiamenti concettuali irritarono l'ortodossia ebraica, creando una divisione ulteriormente inasprita tanto dagli sforzi di Kaplan di spostare il centro dell'interesse e dell'autorità dal testo rivelato per via divina al popolo ebraico stesso, quanto dalla sua giustificazione della trascendenza della legge ebraica (*halakhah*) e del costume (*minhag*) quando queste fonti non soddisfacevano più i bisogni del popolo ebraico. Kaplan si distinse dai suoi colleghi conservatori per il modo in cui faceva uso di risorse extratradizionali; il suo approccio continuò a differenziarsi da quello dell'Ebraismo riformato grazie ai suoi sforzi di conservare le forme tradizionali pur fornendole di un nuovo contenuto. Kaplan pensò anche di modernizzare la struttura organizzativa ebraica. Riconoscendo alle culture della Diaspora una forza eccezionale, sostenne che gli Ebrei emancipati vivevano in due civiltà e che, nella maggior parte delle occasioni, la cultura generale (non ebraica) esercitava un'influenza assai rilevante sulla persona. Nel tentativo di contrastare la spinta verso la totale assimilazione, Kaplan sostenne con forza il massimo sviluppo delle opportunità perché l'individuo svolgesse il suo compito all'interno dell'ambiente ebraico. Il luogo di queste attività doveva essere la sinagoga, che Kaplan aveva in animo di trasformare da una semplice sala di preghiera in una moderna istituzione, centro di culto, studio e svago. Raccogliendo attorno a sé sostenitori di queste idee, Kaplan diresse la creazione, nel 1918, della prima comunità di questo tipo, e del primo centro sinagogale, il Jewish Center nel West Side di Manhattan. La responsabilità della direzione laica per la pratica ortodossa ebraica e il carattere stesso di Kaplan generarono ben presto difficoltà che lo indussero a dimettersi dal Centro nel 1922. Kaplan fondò poi la Society for the Advancement of Judaism, che funzionò da allora come laboratorio vivente per i suoi esperimenti nell'ambito del culto, come l'inserimento delle donne nel *minyan* (numero legale per la preghiera) e la creazione di *bat miṣwah* come rito di passaggio delle giovani donne equivalente al *bar miṣwah*.

Quando curò la pubblicazione del *Sabbath Prayer Book* (1942), Kaplan mantenne la struttura del servizio tradizionale, ma sostituì le affermazioni relative alla risurrezione dei morti con la dichiarazione che Dio ricordava i viventi. Analogamente le preghiere per la ricostruzione del Tempio e la venuta del Messia vennero abolite in favore del ricordo della fede di coloro che avevano praticato il culto nel Tempio e di preghiere per un'era messianica che dovrebbe essere realizzata attraverso gli sforzi dell'uomo. Forse la controversia più aspra, anche perché più evidente, fu innescata quando Kaplan sostituì la frase «chi ha scelto noi fra tutte le nazioni» nella benedizione che precedeva la lettura della Torah con «chi ci ha avvicinato al Suo servizio». Copie del libro di preghiere vennero bruciate a una riunione degli Ebrei ortodossi a New York City nel 1945, e una scomunica (*issur*) venne pronunciata contro Kaplan.

Tra i seguaci di Kaplan si annoverarono i rabbini conservatori Eugene Kohn, Ira Eisenstein e Milton Steinberg e molti laici in tutto il paese. Kaplan non assecondò il loro desiderio di dare al Ricostruzionismo dignità di quarto movimento nell'Ebraismo americano, e per questo il Ricostruzionismo fu etichettato come «l'ala sinistra» dell'Ebraismo conservatore fino agli anni '60 del XX secolo. Solo dopo le dimissioni dal Seminario Kaplan fu in grado di dedicarsi alla creazione di un movimento ricostruzionista con caratteristiche proprie; da allora, molte delle sue idee e pratiche si diffusero e furono accettate nell'Ebraismo riformato e conservatore. Come conseguenza, nonostante l'influenza delle idee di Kaplan sia stata ampia, il movimento ricostruzionista è rimasto sempre limitato.

[Vedi anche *EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA*].

BIBLIOGRAFIA

I lavori di Mordecai Kaplan non citati sopra comprendono: *The Future of the American Jew*, 1948, New York 1967, che analizza i bisogni degli Ebrei e dell'Ebraismo dopo la creazione dello Stato di Israele; *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, 1936, New York 1975, 1995, che esamina la religione e il concetto di Dio e la loro importanza nella civiltà ebraica; *The Greater Judaism in the Making*, 1960, New York 1967 che studia la moderna evoluzione dell'Ebraismo; e *The Religion of Ethical Nationhood*, New York 1970, una difesa dell'idea di nazionalità etica come unico mezzo per evitare il disastro mondiale.

Per gli scritti su Kaplan, cfr. R. Libowitz, *Mordecai M. Kaplan*

and the Developement of Reconstructionism, Toronto 1983, una biografia intellettuale delineata sugli scritti personali di Kaplan. Per una discussione sul ruolo di Kaplan nel movimento ricostruzionista, cfr. G. Rosenthal, *Four Paths to One God*, New York 1976.

RICHARD LIBOWITZ

KASHERUT. Dalla parola ebraica *kasher* (jiddisch, *kosher*), che significa «accettabile» (cfr. Est 8,15) e indica tutto ciò che secondo la legge ebraica può essere utilizzato. In modo più specifico, essa connota le leggi alimentari ebraiche. La *kasherut* si riferisce direttamente 1) agli animali permessi e proibiti, 2) alle parti proibite di animali altrimenti permessi, 3) al metodo di macellazione e preparazione degli animali permessi, 4) alle misture di alimenti proibite e 5) alle proporzioni di misture di alimenti proibite *ab initio* ma permesse *post factum*. Le regole di *kasherut* sono desunte da quanto stabilito nella Bibbia, dall'interpretazione e dalla legislazione rabbininiche e dalla tradizione, come di seguito accennato.

Legge biblica. Secondo la Bibbia, gli animali dei quali gli Ebrei si possono cibare devono avere l'unghia bipartita e ruminare (Lv 11,3). Sono elencati dei volatili proibiti (Lv 11,13-19; Dt 14,11-18), così come sono proibiti gli insetti (Lv 11,21-22; Dt 14,20), ma non sono fornite le caratteristiche in base alle quali determinare il fatto che siano proibiti. Il pesce deve avere pinne e squame (Lv 11,9; Dt 14,9). Sia gli Ebrei sia i gentili non possono mangiare carne strappata ad un animale ancora in vita (Gn 9,3). Gli Ebrei non possono consumare il sangue di animali permessi o il grasso che ne riveste gli organi interni (Lv 3,17; 7,23) cioè il sego o la sugna. Tanto il sangue quanto il grasso dovevano essere offerti sull'altare del Tempio nel caso di animali adatti al sacrificio (per es. Lv 1,11s.). Nel caso di animali dei quali ci si può cibare ma che non possono essere sacrificati, il sangue deve essere versato sul terreno e coperto (Lv 17,3; Dt 12,16). Lo stesso si verifica con il sangue di volatili macellati per uso comune. Gli animali morti naturalmente o uccisi da altri animali non devono essere consumati (Es 22,30). Anche il nervo sciatico degli animali macellati non deve essere mangiato (Gn 32,32). Infine, un capretto non deve essere cotto nel latte di sua madre (Es 23,29; 34,26; Dt 14,21).

Interpretazione rabbinica. Le fonti rabbiniche presentano diverse importanti ed ampie interpretazioni di queste prescrizioni bibliche, considerate «tradizioni mosaiche orali» (*halakhah le-Mosheh mi-Sinai*). I rabbini stabilirono che tutti gli uccelli rapaci non potessero essere mangiati dagli Ebrei (*Ḥul.* 5,6). La richiesta che il pesce avesse pinne e squame venne specificata sino ad includere ogni tipo di pesce che avesse pinne e squame in un qualche momento del suo sviluppo, anche se in seguito le perdeva (T.B., *Ḥul* 66a-b). Il latte proveniente da animali non *kosher* venne proibito perché si giudicò che mantenesse la condizione della sua fonte (*Bekh.* 1,2). Un'importante eccezione a questa regola è il miele delle api: i rabbini stabilirono che esso non contenesse alcunché del corpo dell'ape (cfr. T.B., *Bekh.* 7b). Il Talmud babilonese fornisce dei criteri per distinguere il grasso permesso da quello proibito (T.B., *Ḥul.* 49b). Il sangue fatto uscire da animali o volatili permessi dopo la macellazione viene coperto con terra o cenere (*Ḥul.* 6,7).

Sheḥiṭah. Il metodo di macellazione di animali e volatili permessi, conosciuto come *sheḥiṭah*, non è spiegato nella Scrittura ma è considerato il primo esempio di legge imposta oralmente da Mosè, al quale venne rivelata da Dio (T.B., *Ḥul.* 28a). La gola dell'animale o dell'uccello deve essere tagliata con una lama perfettamente liscia da un macellatore (*shoḥeṭ*) provetto e sorvegliato, che recita una benedizione prima di fendere per traverso la gola e la trachea, recidendo la giugulare. Dettagliati regolamenti guidano il procedimento; irregolarità interne riscontrate nei polmoni o in altri organi possono rendere inadatti alla consumazione da parte degli Ebrei anche animali macellati correttamente (*ṭerefah*. *Ḥul.* 3,1ss.). Sono presentate varie procedure per far defluire il sangue dall'animale macellato, per esempio aprire le arterie e le vene, macerare e salare la carne, e cuocerla allo spiedo su una fiamma. Le leggi che impongono agli Ebrei di mangiare carne macellata da uno *shoḥeṭ* provetto spesso determinano il luogo in cui gli Ebrei possono o non possono vivere, e la presenza di un macellatoio *kosher* ha spesso simboleggiato, nella storia ebraica moderna, l'esistenza di una comunità ebraica osservante.

-***Latte e carne.*** Per quanto concerne la mistura di latte e carne, l'interpretazione rabbinica ha notevolmente ampliato la proibizione biblica che imponeva semplicemente di non «cucinare il capretto nel latte di sua madre». I rabbini estesero questa legge dagli animali adatti ad essere offerti sull'altare (per es. l'agnello) a tutti gli animali e i volatili, allo scopo di evitare ogni possibile confusione (T.B., *Ḥul.* 104a). Il Talmud interpreta la triplice menzione di questo divieto nel Pentateuco come implicante tre diversi divieti: 1) mangiare, 2) cucinare e 3) trarre benefici economici da una simile mistura di carne e latte. Questi divieti vennero complicati dalla richiesta di utilizzare piatti e pentole separati per cibi a base di carne e cibi a base di latte.

Legislazione rabbinica. Oltre alle interpretazioni pre-

sentate come fondamentalmente mosaiche, i rabbini stabilirono altre regole connesse a quelle considerate bibliche o tradizionali. Tutti gli insetti vennero proibiti perché si suppose che non si sarebbe mai trovato un esperto in grado di distinguere quelli permessi da quelli proibiti (*Ṭaz* [David ben Shemu'el ha-Levi] riguardo a *Shulhan 'arukh, Yoreh de'ah* 85,1). A causa della preoccupazione che i non ebrei mischiassero latte da fonti non *kosher* a quello che vendevano agli Ebrei e che il formaggio da loro preparato contenesse caglio non *kosher*, si impose la precauzione che latte e formaggio dovessero essere preparati sotto controllo ebraico (*'A.Z.* 2,6). Tuttavia, quando questo non era verosimilmente possibile la precauzione veniva allentata (*Responsa Tashbatz* 4,1,32). I rabbini stabilirono che per quanto si potesse far seguire ad un pasto a base di latte un pasto a base di carne (a meno che non si fosse mangiato formaggio a pasta dura), dopo essersi lavati le mani e puliti la bocca, si dovesse aspettare un po' di tempo prima di consumare un pasto a base di latte dopo un pasto a base di carne.

Poiché talvolta cibi a base di carne e cibi a base di latte vengono accidentalmente mischiati, i rabbini svilupparono numerose regole per determinare se la mistura potesse essere utilizzata o meno *post factum*. In genere, se il rapporto è di 60 a 1 o più, la sostanza minore è considerata assorbita (*baṭel*) nella sostanza maggiore (T.B., *Ḥul.* 97b), a patto che quella minore non alteri il gusto della maggiore o le dia la sua forma effettiva, e purché essa non sia trovata ancora intatta.

Allo scopo di scoraggiare contatti sociali tra Ebrei e gentili che potessero sfociare in matrimoni misti e condurre all'assimilazione (T.B., *'A.Z.* 36b; T.P., *Shab.* 3c), e poiché il vino non ebraico avrebbe potuto essere prodotto per finalità idolatriche, i rabbini proibirono agli Ebrei di bere vino o bevande derivate dal vino prodotti da non ebrei (T.B. *'A.Z.* 29b). Tuttavia, poiché determinati gentili non vennero più considerati idolatri, e per altri motivi, alcune autorità mitigarono parte di queste proibizioni (cfr., per esempio, Maimonide, *Mishneh Torah*, Cibi Proibiti 11,7; Mosheh Isserles, *Responsa*, n. 124).

Consuetudine. La consuetudine determina alcune regole di *kasherut* che spesso sono differenti da comunità a comunità. Se alcuni volatili non vengono abitualmente mangiati in una determinata comunità, questa consuetudine assume forza di legge senza che vi siano altre motivazioni specifiche. Anche se la parte posteriore dei mammiferi permessi può essere mangiata dopo la completa rimozione del nervo sciatico, a causa del grande dispendio di energie e di tempo richiesto da questa procedura e a causa della maggiore disponibilità di carne in epoca moderna, è diventata consuetudine in Europa occidentale e in America (ma non in Israele) che la parte posteriore di animali macellati sia venduta regolarmente ai non ebrei piuttosto che essere mangiata dagli Ebrei.

A causa della richiesta rabbinica di un esame interno degli animali macellati (*bediqah*) per stabilire se fossero presenti o meno delle anomalie prima della macellazione, si sono sviluppati complicati metodi di certificazione per difendersi dall'errore o dalla frode. Spesso oggi si trovano gruppi rabbinici competenti che approvano le diverse fonti di carne *kosher*, dal momento che le richieste di regolarità variano. Anche i progressi della tecnologia alimentare hanno determinato la richiesta che la maggior parte dei cibi trattati venga certificata dai rabbini (*hekhsher*) per garantire che non contenga alcuna sostanza proibita.

A causa dell'abitudine, in molte comunità ungheresi, di non consumare carne con determinate imperfezioni nonostante fosse permessa dalla legislazione rabbinica, si sviluppò la pratica di certificare la carne come *glaṭ kosher* (jiddisch, «liscio», senza difetti). In America, in seguito all'immigrazione di molti Ebrei ortodossi ungheresi dopo la seconda guerra mondiale, *glaṭ kosher* è divenuta una connotazione di un più severo e sicuro livello di *kasherut*.

Non esiste una consuetudine fissa riguardo al tempo che deve intercorrere tra la consumazione di carne e quella di latte. Mosè Maimonide (1135/8-1204), seguito dalla maggior parte delle autorità, richiedeva un intervallo di sei ore (*Mishneh Torah*, Cibi Proibiti, 9,28). Altre autorità richiedevano un intervallo più breve (T.B., *Ḥul.* 105a; Tosefta, *s.v. le-se'udata*). Per tradizione, gli Ebrei dell'Europa orientale e gli Ebrei sefarditi e i loro discendenti seguono Maimonide; gli Ebrei tedeschi e i loro discendenti attendono tre ore; alcuni Ebrei olandesi di origine sefardita aspettano poco più di un'ora.

L'Ebraismo ortodosso e quello conservatore seguono in genere i medesimi standard di *kasherut*, basati su leggi bibliche, rabbiniche e consuetudinarie. L'Ebraismo conservatore tende comunque a seguire opzioni meno impositive della legge stessa, come non richiedere che i formaggi preparati negli Stati Uniti siano certificati come *kosher*. L'Ebraismo riformato, non considerando la *halakhah* autorevole *in toto*, non reputa la *kasherut* vincolante. Alcuni Ebrei riformati seguono completamente la *kasherut* per scelta personale, altri seguono per lo meno quelle regole esplicitamente menzionate nella Bibbia.

Interpretazione teologica. Anche se gli studiosi hanno riconosciuto delle somiglianze tra le leggi bibliche e le usanze del Vicino Oriente antico, le leggi di *kasherut* vengono tradizionalmente considerate *ḥuqqim*, cioè

leggi riguardo alle quali «Satana e i gentili sollevano obiezioni» (T.B., *Yoma'* 67b), vale a dire leggi senza chiare ragioni. Nonostante ciò, i teologi Ebrei hanno cercato di capire il loro significato più profondo per scoprirne le motivazioni nascoste.

A causa della frequente menzione, da parte della Bibbia, della santità (*qedushah*) in connessione a queste leggi (per es. Lv 11,44s.) alcuni rabbini enfatizzarono il fatto che la loro stessa incomprensibilità fosse prova della piena accettazione dell'autorità della legge di Dio da parte dell'individuo (per es. *Gn Rab.* 44,1). Tuttavia, anche in questo caso si ritiene che la generale motivazione della santità voglia significare separazione tra Ebrei e non ebrei (Lv 20,26). L'importanza di questa motivazione emerge nei testi del periodo maccabaico (circa 150 a.C.), quando la forzata assimilazione degli Ebrei iniziava obbligandoli a mangiare cibi proibiti (Dn 1,8; 2 Mac 7,1ss.; 4 Mac 5,1ss.). Nella legge rabbinica si richiede di subire il martirio piuttosto che violare la *kasherut*, dato che la trasgressione è chiaramente simbolo di apostasia (T.B., *San.* 74a).

Alcune delle motivazioni più antiche e più tarde per la *kasherut* hanno sottolineato l'intento morale di far astenere gli Ebrei da cibi tratti da animali feroci (*Lettera di Aristea*, trad. a cura di Isidor Grunfeld, London 1962, 2ª ed., 2,314ss.) o che simboleggiavano malvagie caratteristiche morali. (S.R. Hirsch, *Horeb*, Altona 1837, cap. 68). Curiosamente, l'antica critica cristiana del Giudaismo sosteneva che la preoccupazione ebraica per queste leggi conducesse di fatto ad un rifiuto della moralità (Mc 7,14-23).

Maimonide considerò le motivazioni di queste leggi fondate sia sulla considerazione di una dieta sicura e salutare sia sull'abbandono di alcune antiche pratiche idolatriche (*Guida dei perplessi*, a cura di Shlomo Pines, Chicago 1963, 3,48; cfr. *Ḥinukh*, n. 92). Anche altri studiosi ebrei, per esempio Shemu'el ben Me'ir nel XII secolo (per es. riguardo a Lv 11,30 in T.B., *Shab.* 86b) e Mosè Nahmanide nel XIII secolo (per es. riguardo a Lv 11,9 nel suo *Commento alla Torah*), pongono l'accento sulle ragioni fisiologiche. Altri invece rifiutano un simile approccio come eccessivamente laico (per es. Avraham ben David di Posquières riguardo a *Sifra, Qedoshim* 93d, a cura di I.H. Weiss; *Zohar* 3,221a-b). I qabbalisti, fondandosi sulla convinzione che ogni atto mondano sia un microcosmo del macrocosmo delle emanazioni divine (*sefirot*), elaborarono complicate spiegazioni simboliche di come le leggi di *kasherut* riflettano l'economia cosmica e del loro impatto spirituale sulla vita umana. Tra questi mistici ci furono, nel XIV secolo, Menaḥem Recanati, autore dei *Ṭa'ame ha-miṣwot*, e, nel XV secolo, Yiṣḥaq Arama, autore della *'Aqedat Yiṣḥaq*. In queste classiche trattazioni qabbalistiche della *kasherut* i cibi proibiti venivano considerati come comunicanti l'impurità cosmica delle forze demoniache che tramavano contro Dio.

[Per una discussione più approfondita di specifiche leggi di *kasherut* per Pasqua, vedi *PASQUA EBRAICA*. Per un'ampia trattazione degli atteggiamenti delle diverse religioni nei confronti del cibo, vedi *ALIMENTAZIONE*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

La letteratura sulla *kasherut* è vastissima, sia in inglese che in ebraico. Le seguenti opere in inglese sono particolarmente utili: J.J. Berman, *Shehitah. A Study in the Cultural and Social Life of the Jewish People*, New York 1941; S.H. Dresner e S. Siegel, *The Jewish Dietary Laws*, New York 1966 (2ª ed. riv.); I. Grunfeld, *The Jewish Dietary Laws*, New York 1972, in particolare I: *Dietary Laws with Particular Reference to Meat and Meat Products*; I. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York 1979; D. Novak, *Law and Theology in Judaism*, New York 1976, II. Due approcci molto diversi alla comprensione del rapporto tra le leggi alimentari e le altre leggi di purità si possono trovare in Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966 (trad. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1976, 1998); e in J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973, che comprende (pp. 137-42) un intervento (*Critique and Commentary*) della Douglas su Neusner.

DAVID NOVAK

KAUFMANN YEḤEZKEL (1889-1963), studioso della Bibbia israeliano e filosofo della storia ebraica. Nato in Ucraina, Kaufmann venne istruito nella Bibbia, nel Talmud e nella storia ebraica, e nel 1918 conseguì un dottorato in filosofia all'Università di Berna. Dal 1914 al 1928 visse in Germania, scrivendo sul nazionalismo ebraico. Trasferitosi in Israele (allora Palestina) nel 1928, pubblicò, in quattro volumi, un'interpretazione storico-sociologica della storia ebraica, *Golah we-nekhar* (Esilio e Alienazione; 1928-1932). La sua *Toledot ha-emunah ha-Yisre'elit* (Storia della Religione di Israele; 1937-1956), in otto volumi, costituisce lo studio più esauriente sulla religione biblica da parte di uno studioso ebreo moderno. Dal 1949 al 1957 fu professore di Bibbia all'Università Ebraica di Gerusalemme.

Gli scritti principali di Kaufmann, a carattere storico e ideologico, sono contraddistinti da raffinatezza filosofica, riflessività metodologica e da una dettagliata analisi testuale. In *Toledot*, un'analisi completa e dettagliata della Bibbia e della religione biblica, egli sostiene 1) che l'idea di un Dio unico che governa la natura fu la crea-

zione unica della nazione di Israele, 2) che il monoteismo sorse durante le prime fasi della storia della nazione e 3) che, lungi dall'essere influenzato da un paganesimo autentico, Israele di fatto lo ignorò. Quest'opera, che sottopone a critica le idee correnti della moderna dottrina biblica sulla datazione dei testi della Torah, sul monoteismo israelita, e sull'impatto del paganesimo sulla religione di Israele, ha avuto un'influenza decisiva su un'intera generazione di studiosi della Bibbia ebraica.

In *Golah we-nekhar*, Kaufmann impiega argomentazioni storico-sociologiche per dimostrare 1) che la convinta adesione di Israele all'idea monoteistica fu il fattore decisivo che garantì la sopravvivenza della nazione in esilio, e 2) che nell'epoca moderna – caratterizzata dalla secolarizzazione e dal nazionalismo – solo una patria ebraica potrebbe assicurare la sopravvivenza del popolo di Israele. Al pari dei suoi studi biblici, quest'opera si differenzia da altri lavori sulla storia ebraica sia per la sua finalità sia per il suo modo di argomentare.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Kaufmann. Non è ancora disponibile una traduzione delle opere principali di Kaufmann. Una traduzione ridotta di *Toldot ha-emunah ha-Yisre'elit*, contenente le argomentazioni fondamentali di Kaufmann, è M. Greenberg (trad. e rid.), *The Religion of Israel from Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960. Un saggio in inglese, *The Biblical Age*, in L.W. Schwarz (cur.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, New York 1956, considera lo sviluppo della religione di Israele sino alla fine del Secondo Tempio. Un'introduzione ai suoi studi in ebraico su *Giosuè* e *Giudici* è M. Dagut (trad.), *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, Jerusalem 1953.

Opere su Kaufmann. Una discussione critica delle principali argomentazioni di Kaufmann sull'Israele biblico è M. Greenberg, *Kaufmann on the Bible. An Appreciation*, in «Judaism», 13 (1964), pp. 77-89. Per l'interpretazione della storia ebraica proposta da Kaufmann cfr. il mio *Religion, Ethnicity and Jewish History. The Contribution of Yehezkel Kaufmann*, in «Journal of the American Academy of Religion», 42 (1974), pp. 516-31. Il metodo storico-sociologico di Kaufmann è discusso criticamente nel mio *Historical Sociology and Ideology. A Prolegomenon to Yehezkel Kaufmann's "Golah ve-nekhar"*, in F. Malino e P. Cohen Albert (curr.), *Essays in Modern Jewish History. A Tribute to Ben Halpern*, East Brunswick/N.J. 1982, pp. 173-95.

LAURENCE J. SILBERSTEIN

KOHLER, KAUFMANN (1843-1926), rabbino riformato, studioso e teologo. Nato a Fürth, in Baviera, in una devota famiglia ortodossa di stirpe rabbinica, nel 1862 Kohler si iscrisse al Gymnasium di Francoforte e proseguì la sua formazione rabbinica con Samson Raphael Hirsch, guida dell'Ebraismo neo-ortodosso tedesco; Kohler riconobbe frequentemente la determinante influenza religiosa che Hirsch esercitò su di lui. Gradualmente, però, a causa dell'incontro con la scienza moderna e in seguito agli studi critici di filologia, della Bibbia, di storia e di religione comparata alle università di Monaco, Berlino ed Erlangen (dove, nel 1867, ricevette il suo Dottorato), la sua fede nell'Ebraismo ortodosso venne meno.

Attratto dall'orientamento religioso di Abraham Geiger, capo dell'Ebraismo riformato tedesco, Kohler vi aderì considerandolo uno sbocco sia per la sua profonda fede religiosa sia per le sue propensioni scientifiche. Data l'impossibilità di ottenere in tempi brevi un incarico rabbinico in Germania, nel 1869 si trasferì negli Stati Uniti e prestò servizio nelle comunità di Detroit e di Chicago finché, nel 1879, successe al suocero, David Einhorn, in una delle più prestigiose sinagoghe riformate del paese, Beth El a New York City.

Nel decennio successivo, grazie ai suoi libri e ai suoi articoli, Kohler venne riconosciuto come un preminente difensore dell'Ebraismo riformato classico. Senza alcun timore della polemica, difese la riforma contro critici come Felix Adler e Alexander Kohut; in seguito alla famosa controversia con quest'ultimo, nel novembre 1885 Kohler convocò il Congresso rabbinico di Pittsburgh e ne controllò l'esposizione dei princìpi, in otto punti, perché riflettessero il suo pensiero; questi princìpi si accordavano alla comprensione personale della religiosità della maggior parte dei riformati e la espressero per le successive due generazioni. Dal 1903 al 1921 Kohler fu rettore del seminario riformato presso lo Hebrew Union College di Cincinnati.

La dottrina di Kohler comprendeva opere di teologia, semitistica, studi ellenistici, religione comparata e letteratura intertestamentaria. Queste opere erano fortemente caratterizzate dall'applicazione della moderna analisi scientifica alle fonti letterarie ebraiche, approccio che riflette la *Wissenschaft des Judentums* del XIX secolo. Kohler riteneva che questa nuova valutazione storica dell'Ebraismo e dei suoi testi palesasse l'essenza dell'Ebraismo stesso, che egli identificava con i principali aspetti del credo dell'Ebraismo riformato. La sua dottrina, quindi, costituì spesso un complemento delle sue convinzioni religiose,

Ritenuto dai contemporanei figura di eccezionale valore, Kohler esercita oggi scarsa influenza. La sua dottrina è in genere considerata vecchia e superata e il suo orientamento riformato razionalista e antisionista è stato da molto tempo accantonato dalle correnti principali dell'Ebraismo riformato. Tuttavia, egli ne incarnò uno dei suoi stadi più importanti e ne espresse i maggiori ideali in un'epoca del passato.

BIBLIOGRAFIA

Il lavoro più significativo di Kohler, apprezzato ai suoi tempi, è *Jewish Theology Systematically and Historically Considered*, 1918 ed. riv. di quella tedesca del 1910; l'edizione attuale (New York 1968) comprende un pregevole saggio di J.L. Blau che combina i dati biografici con una presentazione critica del testo di Kohler. Gli altri suoi lavori dotti si possono trovare in *Hebrew Union College and Other Addresses*, Cincinnati 1910, *Heaven and Hell in Comparative Religion*, New York 1923, e in due testi pubblicati postumi, *The Origins of the Synagogue and the Church*, 1929, New York 1973, e *Studies, Addresses, and Personal Papers*, New York 1931. La migliore retrospettiva su Kohler, scritta da un suo ammiratore e collega è H.G. Enelow, *Kaufmann Kohler*, in «American Jewish Year Book», 28 (1926-1927), pp. 235-60.

BENNY KRAUT

KOOK, AVRAHAM YIṢḤAQ (1865-1935), figura di spicco nella storia della spiritualità ebraica. Kook nacque a Greiva, in Lettonia, in una famiglia ebraica profondamente devota e ricevette la sua istruzione rabbinica presso la rinomata Accademia Talmudica di Volozhin, in Lituania. Rivestì cariche rabbiniche nelle città lituane di Zaumel e Bausk, e nel 1904 venne nominato rabbino capo di Giaffa in Palestina. Bloccato in Europa dallo scoppio della prima guerra mondiale, prestò servizio come rabbino a Londra. Alla fine della guerra fece ritorno in Palestina per accettare la carica di rabbino capo di Gerusalemme (1919) e più tardi dell'intera comunità ebraica in Palestina.

Una delle principali attività di Kook consisteva nell'interpretare la legge talmudica e nell'applicarla ai vari problemi che gli si presentavano. La sua profonda conoscenza della legge talmudica è attestata dai numerosi volumi che contengono le sue deliberazioni legali. Ma egli si lamentava spesso del fatto che questa preoccupazione per la legge fosse troppo limitante per il suo spirito. Secondo lui, tutte le discipline ad elevata specializzazione erano frammenti isolati di una verità che, egli credeva, poteva essere compresa solo se considerata nella sua interezza. Egli sostenne la ricerca di una conoscenza generale, delle scienze, della letteratura e della poesia, e soprattutto, della tradizione mistica – gli scritti della Qabbalah e lo Hasidismo.

Kook stesso era un mistico, e la sua illuminazione mistica lo spinse a comporre saggi filosofici, meditazioni spirituali, trattati moralistici e poesia. Probabilmente l'opera più significativa è *Orot ha-qodesh* (Luci di Santità), di cui sono stati pubblicati tre volumi. Scritta in un periodo di circa quindici anni (1904-1919) come diario spirituale, non è l'esposizione di un unico tema, né è strutturata secondo alcuno sviluppo concettuale; piuttosto, consiste in una serie di riflessioni su vari aspetti di una vita di santità. Kook le considerava come una sequenza di illuminazioni che gli provenivano dal misterioso regno del divino. In *Major Trends in Jewish Mysticism* (1944), Gershom Scholem ha descritto questo lavoro come «una vera *theologia mystica* dell'Ebraismo, notevole in pari misura sia per l'originalità che per la vastità del pensiero dell'autore».

Il concetto basilare nel pensiero di Kook è l'immanenza di Dio nell'intero ordine dell'esistenza, sia nella sua universale, esauriente interezza che nei suoi frammentati particolari. Poiché l'esistenza è un'unità governata da Dio, si dovrebbe essere superiori a qualunque forma di divisione. La frammentazione è una strategia temporanea al fine di permettere la piena rivelazione dei particolari, ma costituisce solo un passo verso la riunificazione finale. Ciò che chiamiamo male è semplicemente una condizione che affligge il particolare quando è staccato dall'unità.

Secondo Kook c'è qualcosa di buono in tutto e in tutti, e noi siamo perciò invitati ad amare tutto e tutti: «Più la ricerca di Dio cresce nel cuore di una persona, più cresce in lui l'amore verso tutte le persone, ed egli ama anche peccatori ed eretici, e desidera perfezionarli, perché certo li perfeziona attraverso la sua grande fede» (cit. in Bokser, 1978, p. 8). Tutte le cose e tutte le persone assumono la dimensione del santo quando sono considerate nel contesto del dramma rivelato della creazione divina.

Kook criticò la ristrettezza di vedute che condusse alcuni Ebrei a svilire le altre fedi. In tutte le religioni, egli sosteneva, ci sono elementi di verità, «cercando Dio e le Sue strade nel mondo... dobbiamo chiarire gli elementi comuni di tutte le religioni, secondo il grado del loro sviluppo, e non avere paura della radicata e profonda ostilità che si nasconde nell'anima verso tutto ciò che le è alieno» (*ibid.*, p. 12). A mano a mano che ci si eleva verso l'universalità, si scopre che l'unicità degli elementi di ciascuna religione è fonte di arricchimento e stimolo per tutte le religioni. Kook giudicò che vi fosse una dimensione di legittimità anche nell'ateismo, poiché esso sfida la religione a purificarsi dalle scorie della superstizione e dell'antropomorfismo che alterano i suoi insegnamenti. Egli invitava ad aprirsi a tutte le creazioni culturali del passato, ma anche a coltivare un pensiero originale, intuitivo, che è il dono di Dio a chiunque sia pronto ad accoglierlo.

Considerando questa visione di universalità come la vera essenza dell'Ebraismo, Kook era rattristato da ciò che gli appariva come l'aridità della religione ebraica nella sua espressione convenzionale. Riteneva la tradizionale devozione ebraica caratterizzata da legalismo, ristrettezza di vedute e da un cieco egocentrismo. In

parte addossava la colpa di questa situazione ai rabbini del suo tempo che avevano accantonato le componenti mistiche e moralistiche dell'Ebraismo concentrandosi solo sull'aspetto legale; in parte l'attribuiva alla persecuzione subita dagli Ebrei nella terre della Diaspora, che li aveva resi diffidenti e li aveva condotti ad attenuare la larghezza di vedute. Egli sperava che il rinnovamento della vita ebraica in Terra Santa, grazie all'iniziativa del movimento sionistico, avrebbe modificato questa condizione. Fu un acceso sostenitore della causa sionista, pur riconoscendo che alcuni pionieri sionisti si erano allontanati dalla fede religiosa. Questa posizione gli procurò una fiera opposizione da parte delle cerchie ultrareligiose del paese, che reputavano il Sionismo laico una maledizione.

L'influenza di Kook si è mantenuta viva grazie alla Rabbi Kook Foundation (Mosad ha-Rav Kook), centro di ricerca e casa editrice a Gerusalemme. Essa ha pubblicato gli scritti di Kook, così come altri testi classici improntati al suo spirito. La sua influenza si è manifestata anche attraverso la Jerusalem Yeshivat Merkaz ha-Rav, un'accademia di studi superiori ebraici legata alla sua filosofia e guidata per molti anni dal figlio Ṣevi Yehudah. Ai suoi alunni viene insegnato ad essere ardenti nell'ortodossia, militanti nel loro Sionismo, e consacrati all'amore della terra e del popolo di Israele.

BIBLIOGRAFIA

J.B. Agus, *The Banner of Jerusalem. The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York 1946.

B.Z. Bokser (trad. e cur.), *Abraham Isaac Kook. The Lights of Penitence, the Moral Principles, Lights of Holiness, Essays, Letters, and Poems*, New York 1978.

BEN ZION BOKSER

KOTLER, AHARON (1892-1962), rabbino ed educatore di notevole rilievo nell'Europa orientale e negli Stati Uniti. Bambino prodigio, Kotler in gioventù venne mandato a studiare nella famosa *musar-yeshivah* di Slobodka, vicino all'odierna Kaunas, in Lituania, che dava moltissima importanza agli studi talmudici, a quelli morali e al miglioramento individuale. Dopo il matrimonio con la figlia di Isser Zalman Meltzer, capo della *yeshivah* di Slutsk, in Bielorussia, Kotler si trasferì in quella città e iniziò ad insegnare nella *yeshivah*. Allo scoppio della prima guerra mondiale trasferì la *yeshivah* dalla zona sotto controllo russo a Kletzk in Polonia. Qui divenne uno dei personaggi più noti nelle cerchie rabbiniche polacche. Fu il più giovane membro del Consiglio degli Studiosi e dei Saggi dell'Agudat Yisra'el.

Nel 1935 Kotler visitò gli Stati Uniti, dove discusse della necessità di una *yeshivah* americana che venisse progettata non allo scopo di formare rabbini e professionisti religiosi ma per lo studio esclusivo della Torah. Le discussioni non approdarono ad alcun risultato concreto ed egli fece ritorno in Polonia.

In seguito all'occupazione tedesca della Polonia, nel 1941 Kotler emigrò negli Stati Uniti, dove avrebbe esercitato la sua più duratura influenza. Il suo interesse era rivolto, dopo la distruzione delle *yeshivot* nell'Europa orientale, alla creazione di nuovi centri di studio della Torah in America. Benché molti dubitassero che l'atmosfera di intenso studio della Torah che era prevalsa nell'Europa orientale potesse essere ricreata negli Stati Uniti, Kotler perseverò e nel 1943 fondò la Bet Midrash Gevohah a Lakewood, nel New Jersey. La scuola fu progettata per studenti che avessero terminato le scuole superiori, e il suo programma consisteva unicamente in studi religiosi, senza commistione con studi laici. La scuola si sviluppò rapidamente e dagli anni '80 ebbe più di ottocento studenti. Attivo anche nel movimento a sostegno della scuola diurna, Kotler contribuì ad intensificare l'istruzione ebraica a livello elementare. Risultato di questa influenza fu una diminuzione della collaborazione tra gruppi ebraici ortodossi e non ortodossi, dal momento che egli era assolutamente contrario alla partecipazione di istituzioni ortodosse ad associazioni che comprendevano rabbini riformati o conservatori.

BIBLIOGRAFIA

Una biografia completa di Aharon Kotler non è disponibile. Uno studio interessante e fortemente elogiativo sulla Bet Midrash Gevohah, che tratta, naturalmente, anche di Kotler è S.R. Lewitter, *A School for Scholars*, Ph.D. Diss. Rutgers University, 1981. Materiale più pertinente si può anche trovare in W.B. Helmreich, *The World of the Yeshivah*, New York 1982.

SHAUL STAMPFER

KROCHMAL, NAḤMAN (1785-1840), filosofo e storico ebreo. Figura di spicco della Haskalah (movimento dell'Illuminismo ebraico), Krochmal si segnala per i suoi contributi alla storiografia ebraica e per il suo programma volto a una concezione metafisica dell'Ebraismo attraverso la filosofia idealista tedesca.

Nato nella città di Brody in Galizia, Krochmal trascorse la maggior parte della sua vita nella città di Żołkiew, vicino a Lvov. Per integrare la tradizionale

educazione talmudica imparò il latino, il siriaco, l'arabo, il francese e il tedesco avendo in questo modo accesso a una vastissima selezione della letteratura filosofica medievale e moderna. Nonostante il mancato successo nel commercio, Krochmal rifiutò l'offerta di un posto di rabbino a Berlino e si mantenne con l'attività di contabile. Trascorse i suoi ultimi anni nelle città galiziane di Brody e Ternopol.

Nel XIX secolo la numerosa popolazione ebraica dei distretti polacchi dell'impero asburgico era un ramo innestato nell'ambiente ebraico dell'Europa orientale sia per quanto riguarda i modelli economici e sociali sia per la tradizionale religiosità ebraica. La Galizia era un centro dello Hasidismo ma anche della cultura e del potere rabbinico che lo avversavano. Krochmal stesso fu un ebreo religioso osservante fortemente critico nei confronti delle «deliri» e della «follia» degli *ḥasidim*, con cui, assieme alla sua cerchia, periodicamente ebbe aspri contrasti. Krochmal fu una delle figure preminenti della fase galiziana della Haskalah, allora nel periodo di massimo fulgore e costituita da scrittori che peroravano riforme della vita ebraica quali la modernizzazione dell'educazione e dei mezzi di sussistenza, una maggior conoscenza delle scienze naturali e delle lingue europee e l'introduzione nella letteratura ebraica dei generi e delle idee della letteratura europea moderna. Uno dei grandi obiettivi della dottrina di Krochmal era quello di favorire il riavvicinamento tra il moderno spirito razionale, critico e storico e la visione talmudico-rabbinica del mondo.

Krochmal fu un brillante oratore ma pubblicò poco durante la sua vita. Dopo la morte, i suoi scritti vennero inviati, secondo quanto aveva disposto, all'eminente studioso ebreo tedesco Leopold Zunz, che li rivide e li pubblicò nel 1851 col titolo *Moreh nevukhe ha-zeman* (Una guida per il perplesso del tempo), che riprendeva deliberatamente la *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide.

Il libro di Krochmal è un lavoro non completamente sviluppato ma stimolante in cui sono trattati i seguenti argomenti: il legame tra filosofia e religione, il significato filosofico della concezione israelitica di Dio, i cicli della storia ebraica in relazione alla storia ciclica delle nazioni, aspetti della letteratura ebraica postbiblica (che comprendono una trattazione pionieristica dell'evoluzione della *halakhah* e della *aggadah*), la logica hegeliana e la filosofia di Avraham ibn Ezra.

Come Hegel, Krochmal concepiva la totalità dinamica della realtà come uno Spirito assoluto la cui natura è conoscenza pura, che per Krochmal era il significato filosofico del Dio dell'Ebraismo. Come Hegel, Krochmal credeva che la religione comunicasse tramite l'immaginazione ciò che la filosofia comunicava attraverso la ragione: era dunque compito dei filosofi rendere esplicito ciò che rimaneva implicito nelle immagini religiose. Quanto grande sia il debito di Krochmal nei confronti di Vico, Herder, Schelling e Hegel è stato oggetto di dotta controversia: a parte la sua interpretazione della logica hegeliana e l'uso della terminologia dell'idealismo postkantiano, Krochmal non sostenne una rivelazione temporale dell'Assoluto. Ugualmente, se non più importanti, per la metafisica di Krochmal furono Maimonide, Avraham ibn Ezra e la Qabbalah.

Krochmal fondò la verità dell'Ebraismo su un concetto generale di religione e di nazionalismo culturale. L'intelligibilità della realtà e la legittimità della natura derivano da un sistema di poteri spirituali che, a sua volta, è generato da uno Spirito assoluto incondizionato. Tutte le religioni positive intuiscono alcuni aspetti di questa realtà spirituale. In più, un particolare spirito nazionale esprime l'unità e la peculiarità di quella nazione nella sua storia. Tutte le nazioni sono entità organiche finite che seguono un ciclo di crescita, maturità e morte. Solo il popolo di Israele ha evitato la dissoluzione finale perché il suo unico e infinito Dio è il principio dinamico dello Spirito assoluto che ha generato tutti i particolari poteri spirituali. Il popolo di Israele era il «popolo eterno» poiché aveva venerato ed era stato sostenuto dalla forza che spiega l'intero processo cosmico e che rinnova la forza spirituale della cultura ebraica dopo i periodi di stagnazione e declino. Il Dio dell'Ebraismo non cambiava mentre il popolo ebraico passava tre volte attraverso il ciclo di esistenza storica nazionale. Il primo ciclo di crescita nazionale, maturità e declino si estende dal tempo dei patriarchi biblici alla distruzione della Giudea nel 587/6 a.C. Il secondo ciclo inizia con il ritorno dall'esilio babilonese e termina con il fallimento della rivolta di Bar Kokhba nel II secolo d.C. Il terzo comincia con la codificazione della Mishnah, culmina nella fioritura mistica e filosofica dell'Ebraismo medievale e declina sulla fine del Medioevo. Krochmal non sviluppa esplicitamente la nozione di un quarto ciclo della storia ebraica, ma probabilmente pensava di poter individuare l'inizio di questa rinascita nel XVII secolo con lo sviluppo della Haskalah. Mentre il popolo ebraico passava attraverso questi cicli, l'idea ebraica di Dio raggiungeva un'articolazione più grande e il significato dell'esistenza del popolo diveniva chiaro per la ragione.

Poiché Krochmal ha proposto una metafisica che si è occupata della storia ebraica con estrema serietà, egli può essere considerato come un pioniere sia del pensiero religioso ebraico sia delle teorie moderne dell'identità nazionale ebraica.

BIBLIOGRAFIA

L'edizione classica delle opere di Krochmal è S. Rawidowicz (cur.), *Kitve RaNaK* (Scritti di Rabbi Naḥman Krochmal), Berlin 1924, rist. Waltham/Mass. 1961. Sul ruolo di Krochmal nel pensiero ebraico, cfr. J. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, New York 1964, pp. 321-44 (trad. a cura di D.W. Silverman); N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times*, New York 1968, pp. 136-48, e *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972, pp. 37-48. Due validi articoli sono quelli di I. Schorsch, *The Philosophy of History of Nachman Krochmal*, in «Judaism», 10 (1961), pp. 237-45, e di J. Taubes, *Nachman Krochmal and Modern Historicism*, in «Judaism», 12 (1963), pp. 150-64.

ROBERT M. SELTZER

L

LEESER, ISAAC (1806-1868), rabbino americano, scrittore e guida dell'Ebraismo tradizionalista. Nato a Neunkirchen, in Westfalia (Prussia), Leeser rimase presto orfano. Ricevette un'istruzione laica in un Gymnasium di Münster, mentre quella religiosa gli fu impartita da Benjamin Cohen e da Abraham Sutro. A diciotto anni raggiunse lo zio Zalman Rehiné a Richmond, in Virginia, dove iniziò a prepararsi per una carriera nel mondo degli affari e fu l'assistente del locale funzionario religioso, Isaac B. Sexas.

Leeser si impose all'attenzione pubblica con un articolo in difesa dell'Ebraismo, che gli valse, nel 1829, l'invito ad occupare la cattedra della comunità di Philadelphia, Mikveh Israel. Nei quarant'anni che seguirono fu lo scrittore ebreo americano più prolifico e il più creativo artefice della comunità.

La sua *Instruction in the Mosaic Law* (1830) fu seguita da *The Jews and Mosaic Law* (1834), «una difesa della Rivelazione del Pentateuco»; e dai *Discourses, Argumentative and Devotional* (1837), «pronunciati nella sinagoga Mikveh Israel». Leeser curò e tradusse *The Form of Prayers According to the Custom of Spanish and Portugese Jews*, I-VI, (1837-1838), così come *The Book of Daily Prayers... According to the Custom of the German and Polish Jews* (1848). A un'edizione del Pentateuco nel 1845 seguì, nel 1853, una traduzione dell'intera Bibbia Ebraica in inglese, la prima ad essere realizzata da un ebreo. Nel 1867 la raccolta delle sue prediche e dei suoi saggi, *Discourses on the Jewish Religion*, venne pubblicata in dieci volumi. La sua principale opera letteraria è *The Occident and American Jewish Advocate*, alla quale attese per venticinque anni (1843-1868).

Leeser ispirò la creazione della prima scuola domenicale ebraica americana (1837), contribuì alla fondazione della Hebrew Education Society di Philadelphia (1848), fondò e diresse il primo seminario rabbinico nel Nuovo Mondo, il Maimonides College (1867). «Il suo lungimirante intuito», scrisse nel 1868 Mayer Sulzberger, «anni e anni fa gli suggerì la progettazione di una università ebraica, di un ospedale ebraico, di una casa di accoglienza, di un'Associazione degli Istituti di beneficienza, di un Consiglio di Delegati degli Ebrei Americani, di una Società per l'Istruzione e di una Società Americana di Pubblicazioni...».

Dal punto di vista religioso, Leeser fu un convinto tradizionalista che contrastò e combatté il nascente movimento riformista. La sua ortodossia non gli impedì comunque né di essere pienamente partecipe della cultura mondana né di introdurre la predica in inglese. Tanto gli Ebrei conservatori quanto i moderni ortodossi ne rivendicano l'appartenenza alle loro file e ne riconoscono l'influenza.

BIBLIOGRAFIA

M. Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*, Philadelphia 1963. Cfr. pp. 347-49.

B.W. Korn, *Isaac Leeser. Centennial Reflections*, in «American Jewish Archives», 19 (1967), pp. 127-41.

H.S. Morais, *Eminent Israelites of the Nineteenth Century*, Philadelphia 1880. Cfr. pp. 195- 201.

M.S. Seller, *Isaac Leeser's Views on the Restoration of a Jewish Palestine*, in «American Jewish Historical Quarterly», 58 (1968), pp. 118-35.

M. Whiteman, *Isaac Leeser and the Jews of Philadelphia*, in «Pu-

blications of the American Jewish Historical Society», 48 (1959), pp. 207-44.

ABRAHAM J. KARP

LEGGE. Vedi *ISRAELE, LEGGE DI.*

LETTERATURA BIBLICA EBRAICA. [Questa voce è composta da due parti:
Scritture ebraiche;
Apocrifi e pseudoepigrafi.
Il primo articolo riguarda i libri che formano la Bibbia ebraica, noti ai cristiani come Antico Testamento e agli Ebrei come Tanakh. Il secondo articolo riguarda una serie di testi che sono stati variamente definiti come canonici, extracanonici, deuterocanonici e non canonici. Per quanto concerne l'interpretazione della Bibbia, si veda la voce *ESEGESI BIBLICA EBRAICA*].

Scritture ebraiche

I termini *Scritture ebraiche* e *Bibbia ebraica* sono sinonimi e vengono qui riferiti a quell'antico *corpus* letterario scritto in ebraico (tranne alcune sezioni in aramaico [Gn 31,47; Ger 10,11; e parti di *Daniele* ed *Esdra*]) che è stato tradizionalmente accettato da Ebrei e cristiani come ispirato da Dio e, in quanto tale, autoritativo per la loro fede e le loro pratiche religiose.

Il termine «Bibbia» è di origine greca ed è passato in molte lingue moderne attraverso il latino. La parola significava semplicemente «i libri» *par excellence*, il modo in cui gli Ebrei del mondo ellenistico indicavano le loro Scritture, a quanto pare, in una traduzione letterale in greco della più antica denominazione ebraica nota corrente in Palestina (già riflessa in *Daniele* 9,2).

Altri nomi del *corpus* usati nel mondo antico erano «libri sacri» e «sacre Scritture». Più specifico degli Ebrei è il termine ebraico *miqra'*, largamente usato nel Medioevo ma che risale probabilmente a *Neemia* 8,8. Il termine, che significa «lettura», sottolinea il fatto che la lettura pubblica delle Scritture era il centro della liturgia giudaica. Un altro termine usato comunemente dagli Ebrei è *tanakh*, l'acronimo (TaNaKh) composto dalle consonanti iniziali dei nomi delle tre parti in cui di solito si divide la Bibbia ebraica: la Torah (Pentateuco), i Nevi'im (Profeti) e i Ketuvim (Scritti, Agiografi).

I cristiani hanno tradizionalmente indicato la Bibbia ebraica con l'espressione Antico Testamento (cioè patto) in contrapposizione al Nuovo Testamento: una definizione di natura teologica basata su un'interpretazione cristologica di *Geremia* 31,30-34. Riconoscendo la faziosità di questo titolo, e sotto l'influsso del moderno movimento ecumenico, sempre più studiosi hanno preferito l'espressione Bibbia ebraica o Scritture ebraiche.

Canone. Nel senso generalmente usato dagli studiosi, il termine «canone» si riferisce alla natura ricevuta e definitivamente chiusa del *corpus* sacro. Il termine deriva dal greco *kanon*, che è a sua volta un imprestito da una parola semitica che significa «canna» o «pertica per misurare». La parola era usata metaforicamente nel greco classico e quest'uso fu adottato dai Padri della Chiesa nel IV secolo a indicare una norma di fede o di dottrina e applicato alle sacre Scritture.

Il canone definitivo della Bibbia ebraica esercitò una vasta influenza, innanzi tutto sul popolo ebraico che lo aveva prodotto e quindi su una gran parte del resto dell'umanità. Esso fu un fattore della massima importanza per la conservazione dell'unità degli Ebrei in un periodo di terribile crisi nazionale dopo la distruzione dello Stato nel 70 (o 68) d.C. e la loro dispersione nel mondo. L'esperienza, unica e assolutamente nuova, del Giudaismo in quanto religione del libro, ispirò direttamente il Cristianesimo e il suo Nuovo Testamento, ed entrambe le religioni svolsero la funzione di modello riconosciuto per la comparsa dell'Islam, anch'esso basato su un libro sacro, il Corano.

Contenuti. La divisione tripartita della Bibbia ebraica ne descrive solo a grandi linee la varietà di contenuti, anche se si ammette comunemente che alcuni libri della terza parte non sarebbero fuori luogo nella seconda.

La Torah. Detta per esteso «Torah di Mosè», la Torah comprende i primi cinque libri del canone biblico, detti in italiano il Pentateuco: *Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, e *Deuteronomio*. Questi nomi, derivati dal greco, potrebbero essere la traduzione dei titoli ebraici usati dagli Ebrei palestinesi e indicano all'incirca il contenuto di ciascun libro. Un altro sistema di denominazione, a lungo popolare tra gli Ebrei e probabilmente più antico del precedente, si basa sulle parole iniziali di ciascun libro, una pratica diffusa nell'antica letteratura mesopotamica: *Bere'shit*, *Shemot*, *Wa-yiqra'*, *Be-midbar* e *Devarim*.

Il termine ebraico *torah*, di solito tradotto impropriamente con «legge», significa «istruzione, insegnamento». Nella sua forma attuale, il Pentateuco contiene un racconto continuo dalla creazione del mondo alla morte di Mosè in cui è inserita una notevole quantità di prescrizioni legali e rituali. Il libro del *Genesi* costituisce un'opera a sé all'interno della Torah in quanto i primi undici capitoli trattano della storia universale fino alla nascita di Abramo e il resto del libro è dedicato alle vicende di una famiglia, gli antenati del popolo di Israele. Anche il *Duteronomio* forma una discreta unità,

in quanto è per lo più costituito dai discorsi di Mosè ed è segnato da un suo stile caratteristico e da una particolare tendenza teologica. I successivi tre libri riguardano due generazioni del popolo di Israele, dal periodo della schiavitù egiziana e dell'esodo attraverso il deserto. Questa sezione forma il centro della Torah e comprende la schiavitù in Egitto, la liberazione e l'arrivo al Sinai (Es 1-18), l'autorivelazione di Dio a Israele in questo luogo con la legislazione divina data per mezzo di Mosè (Es 19-Nm 10,10), e le vicende riguardanti l'errare del popolo nel deserto fino all'arrivo nelle piane di Moab per attraversare il Giordano e giungere finalmente nella Terra Promessa (Nm 10,11-cap. 36).

Non è noto con certezza come si sia preservato materialmente questo *corpus* nell'antichità; sono sopravvissuti due sistemi differenti. Per l'utilità dello studio, il materiale fu scritto su cinque rotoli separati, ma per motivi ideologici, allo scopo di delimitare la Torah come un *corpus* chiuso e sottolinearne il carattere di composizione unitaria, essa fu scritta anche su un solo rotolo, ed è unicamente in questa forma che ha svolto un ruolo nella liturgia sinagogale ebraica.

I Nevi'im. Il *corpus* profetico si divide naturalmente in due parti. Quella nota come profeti anteriori prosegue il racconto storico della Torah, prendendo le mosse dalla successione di Giosuè al comando di Israele dopo la morte di Mosè e dalla conquista di Canaan e terminando con la distruzione del Primo Tempio di Gerusalemme, la fine della monarchia e l'esilio in Babilonia dei Giudei fino al 560 a.C. Questo materiale si trova nei libri di *Giosuè*, *Giudici*, *Samuele* e *Re*. Questi libri sono stati inseriti nel *corpus* profetico poiché contengono gran copia di informazioni su determinati profeti e soprattutto perché costituiscono in realtà un'interpretazione teologica delle vicende del popolo di Israele dal punto di vista dell'insegnamento e del giudizio profetico.

La seconda parte dei Nevi'im, i profeti posteriori, raccoglie le opere dei profeti scrittori in Israele e Giuda dall'VIII al V secolo a.C., e cioè *Isaia*, *Geremia* ed *Ezechiele* e il «libro dei dodici profeti», noti anche come profeti minori: *Osea*, *Gioele*, *Amos*, *Abdia*, *Giona*, *Michea*, *Naum*, *Abacuc*, *Sofonia*, *Aggeo*, *Zaccaria* e *Malachia*. È necessario sottolineare che l'aggettivo «minore» si riferisce alla relativa brevità di queste opere e non intende in alcun modo essere un giudizio sulla loro importanza.

I Ketuvim. Gli Scritti, detti anche Agiografi, sono in realtà una raccolta di opere appartenenti a vari generi letterari, come indica del resto la genericità del termine. Comprendono poesia religiosa (*Salmi* e *Lamentazioni*), poesia d'amore (*Cantico dei cantici*), composizioni sapienziali (*Proverbi*, *Giobbe* e *Qohelet*), opere storiche (*Rut*, *Ester*, *Esdra-Neemia* e *Cronache*) e opere apocalittiche (*Daniele*).

Il canone tripartito. La maggioranza degli studiosi ritiene che la natura tripartita del canone rappresenti tre successivi stadi della canonizzazione dei singoli *corpora*. Nella letteratura del Secondo Tempio troviamo diversi riferimenti a questa divisione: *Siracide* 39,1. scritto probabilmente intorno al 180 a.C., parla della «Legge dell'Altissimo, la sapienza di tutti gli antichi... e... le profezie». Circa cinquant'anni dopo, il nipote di Siracide, che tradusse l'opera in greco, parla nel suo prologo della «legge e i profeti e gli altri che vennero dopo di loro», che sono anche chiamati «gli altri libri dei nostri padri» e «i restanti libri»; *2 Maccabei* 2,2-3.13, inoltre, fa riferimenti alla «legge, i re e i profeti e gli scritti dei padri»; in Alessandria d'Egitto, il filosofo ebreo Filone d'Alessandria (morto nel 45-50 d.C.) cita accanto alla «legge», «i profeti, i salmi e altri scritti» (*De vita contemplativa* 3,25). Lo storico ebreo Giuseppe Flavio (37-circa 100 d.C.) parla del Pentateuco di Mosè, i «profeti e i restanti libri» (*Contra Apionem* 1,39-41).

Analogamente, il *Vangelo di Luca* 24,44 parla della «legge di Mosè, i profeti e i salmi». Queste continue allusioni alla divisione tripartita delle Scritture ebraiche e la mancanza di un titolo unico per la terza raccolta. oltre alla natura eterogenea di questo *corpus*, paiono indicare due raccolte chiuse – la Torah e i Profeti – e una terza in certo modo amorfa e senza un titolo definito, segno della sua più tarda canonizzazione.

La chiusura del *corpus*, ovviamente, non ci dice nulla sulla storia canonica dei singoli libri al suo interno. Bisogna per esempio notare che alcune opere dei Ketuvim, come i *Salmi*, sono state probabilmente canonizzate prima di alcune comprese nei Nevi'im.

Il canone samaritano. La comunità religiosa con centro a Nablus (l'antica Sichem) che chiama se stessa Bene Yisra'el («figli di Israele») o Shomrim («guardiani». cioè della verità) è nota all'esterno come comunità samaritana. Questa comunità afferma di discendere direttamente dagli Israeliti del Regno del Nord che sfuggirono alle deportazioni assire del 722/1 a.C. (2 Re 17,5-6.24-34.41). Il canone samaritano comprende solo il Pentateuco ed esclude profeti e scritti. Questo fatto non ha ancora ricevuto una spiegazione soddisfacente. La vecchia ipotesi secondo la quale lo scisma tra i Samaritani e i Giudei avvenne al tempo di Esdra e Neemia (V secolo a.C.), prima della canonizzazione del resto della Bibbia ebraica, non può più essere accettata. Prove documentarie e archeologiche, infatti, lasciano intendere che lo scisma fu il punto più alto di un processo graduale di sempre maggiore estraniamento. Un passo importante fu la costruzione di un santuario samaritano sul Monte Garizim all'inizio del periodo ellenistico; la distruzione di questo tempio da parte di Gio-

vanni Ircano nel 128 a.C. portò a compimento la rottura. [Vedi *SAMARITANI*].

Il canone a Qumran. La scoperta di una massa di più di 850 manoscritti in un insediamento settario nel Khirbet Qumran, a nord-ovest del Mar Morto, ha sollevato il problema del tipo di canone biblico riconosciuto da questa comunità che si estinse intorno al 70 d.C. Questo problema è legittimato sia dal diverso canone conservato dai Settanta (per i quali si veda più sotto) sia perché a Qumran furono trovate copie di libri extrabiblici, apocrifi e pseudoepigrafi come *Tobia*, *Siracide*, l'*Epistola di Geremia*, *1 Enoc*, *Giubilei*, per non citare le opere prodotte dalla setta stessa.

Una soluzione definitiva del problema non è possibile in assenza di una lista che determini contenuti e sequenza. Questa lacuna è aggravata dalla pratica allora diffusa di scrivere ciascun libro su un rotolo separato e dalla forma assai frammentaria della gran maggioranza dei rotoli sopravvissuti. Inoltre, poiché i manoscritti furono per lo più nascosti nelle grotte in gran disordine, non possiamo sapere con certezza se abbiamo a che fare con una biblioteca in attività o una *genizah*, cioè un magazzino per opere cadute in disuso.

Una discussione della questione del canone qumranico deve tenere presenti le seguenti questioni: 1) sono stati ritrovati a Qumran frammmenti di tutti i libri biblici, tranne *Ester*; da ciò discende che il canone qumranico comprendeva almeno quasi tutti i libri della Bibbia ebraica; 2) il genere letterario qumranico noto come *pesher*, o interpretazione attualizzante di testi profetici si limita, almeno per quanto ne sappiamo, ai libri del canone ebraico; 3) la *Regola della Comunità* (*Serekh ha-yaḥad*, 1QS IX,11) esprime la medesima speranza di rinnovamento della profezia di *1 Maccabei* 4,46; ciò lascia intendere che la comunità di Qumran riconosceva un *corpus* definito di letteratura profetica; 4) il grande rotolo dei *Salmi* (11QPs[a]), d'altro canto, mostra non solo un ordine diverso dei salmi canonici, ma contiene anche altre composizioni, parecchio influenzate dalla cultura ellenistica. Questo rotolo era presente in più di una copia e anche altri manoscritti qumranici dei *Salmi* variano quanto a sequenza e contenuti. A un primo sguardo questo fenomeno parrebbe provare che la comunità di Qumran non aveva un canone conchiuso; si può d'altronde affermare che il redattore di 11QPs[a] dipendeva certamente da un libro dei *Salmi* ebraico molto simile a quello della Bibbia ebraica a noi nota; potrebbe anche darsi che il redattore intendesse mettere insieme una raccolta liturgica e non creare o copiare un'opera canonica. Le grotte di Qumran, inoltre, hanno offerto numerosi salteri che contengono solo i salmi canonici noti e, a quanto pare, senza nessuna deviazione dalla sequenza standard; 5) per quanto riguarda la presenza di opere non canoniche, non siamo in grado di stabilire se avessero per la comunità un'autorità uguale a quella dei libri canonici della Bibbia ebraica; 6) in conclusione si può affermare che i dati finora disponibili non consentono di ipotizzare che i settari di Qumran avessero un concetto di canone diverso da quello dei loro confratelli Ebrei palestinesi, anche se non si può provare il contrario.

Il canone alessandrino (Settanta). Per soddisfare le necessità di culto e di studio, la popolosa comunità ebraica ellenizzata di Alessandria approntò una traduzione in greco della Bibbia ebraica nota come i Settanta (LXX), iniziata nel III secolo a.C. e terminata poco prima del 132 a.C. Nella forma in cui è giunta fino a noi, questa traduzione differisce dalla Bibbia ebraica tradizionale (i libri canonici del testo masoretico) quanto a contenuto, forma e testo (cfr. sotto «traduzioni greche»). Essa comprende opere che il Giudaismo rabbinico rigettò come non canoniche, e non considera profeti e agiografi *corpora* distinti ma li ripartisce secondo il contenuto: libri storici, poesia e sapienza, letteratura profetica. Questa situazione ha portato gran parte degli studiosi a ritenere che esistesse un canone alessandrino o ellenistico; secondo questa ipotesi, cioè, i LXX rappresenterebbero un concetto di canone diverso e indipendente tipico del Giudaismo della Diaspora. Si è in alternativa sostenuto che deriverebbe da un canone rivale già presente nel Giudaismo palestinese.

Non è possibile decidere con certezza quale delle due ipotesi sia corretta. Bisogna innanzi tutto ricordare che tutti i manoscritti completi dei LXX giunti fino a noi – il Sinaitico, l'Alessandrino e il Vaticano – sono d'origine cristiana e non sono più antichi del IV sec. d.C. C'è quindi un vuoto di almeno 400 anni nelle nostre conoscenze e questo fatto fa sorgere il dubbio che le differenze nel contenuto e nella disposizione dalla Bibbia ebraica tradizionale abbiano avuto origine nella Chiesa. Gli stessi manoscritti greci, inoltre, presentano tra di loro delle differenze per quanto riguarda i libri aggiunti. Bisogna poi sottolineare il fatto che le raccolte separate di Torah e Profeti erano sicuramente note ad Alessandria nel II secolo a.C., come attestano il prologo del *Siracide* (che parla anche della loro traduzione in greco) e *2 Maccabei* 2,13; 15,9. Allo stesso tempo, il Siracide (Ben Sira), il suo nipote autore del prologo e Filone fanno una chiara distinzione tra i libri che formano la Bibbia ebraica e altre opere d'origine giudaica. In breve, il problema del diverso contenuto e sequenza dei libri che formano la Bibbia greca non può essere risolto allo stato attuale delle nostre conoscenze.

Il canone cristiano. Il canone cristiano delle Scritture ebraiche è diverso per tre rispetti dalla Bibbia degli Ebrei. In primo luogo, il suo testo non è quello *receptus*

ebraico, detto di solito testo masoretico, ma si basa sulle versioni greche e latine. Questo fatto ha motivazioni storiche e non teologiche. La Chiesa primitiva operava e svolgeva la sua funzione missionaria in un ambiente di lingua greca e ha ripreso quindi le Scritture ebraiche nella forma più disponibile e conveniente, segnatamente la versione dei LXX. In seguito divenne autoritativa la versione latina. In secondo luogo, anche se tutti i libri riconosciuti ufficialmente canonici dagli Ebrei furono accettati anche dalla Chiesa cristiana, molti settori di quest'ultima compresero nel canone anche altre opere giudaiche del periodo del Secondo Tempio. Queste opere, chiamate «deuterocanoniche» dai teologi della Chiesa cattolica, sono di contenuto storico e didattico e furono originariamente composte in lingua ebraica o aramaica. In origine non erano opere settarie e godevano di una vasta diffusione sia in Palestina sia nella Diaspora giudaica di lingua greca, in originale o in traduzione ancora molto tempo dopo la chiusura del canone ebraico. Questi libri furono spesso inclusi negli antichi manoscritti dei LXX non in un gruppo separato ma inseriti nel loro posto tra le opere indubbiamente canoniche. I libri in questione sono *2 Esdra* (detto *3 Esdra* nella *Vulgata*), *Tobia*, *Giuditta*, le aggiunte a *Ester*, la *Sapienza di Salomone*, il *Siracide*, *1 Baruc* insieme all'*Epistola di Geremia*, aggiunte a *Daniele* e *Maccabei*. Bisogna tener presente il fatto che *Ester*, *Giuditta*, *Sapienza*, *1* e *2 Maccabei*, *1 Baruc* capp. 1-5 e le aggiunte dei LXX a *Daniele* ed *Ester* non sono stati rinvenuti tra i rotoli del Mar Morto. [Per un'ampia discussione sui testi non inclusi nel canone ebraico, vedi la parte seguente *Apocrifi e pseudoepigrafi*].

La presenza di composizioni esterne nei manoscritti dei LXX fu a lungo causa di controversie e il loro *status* rimase ambivalente. Gli autori del Nuovo Testamento ne erano certamente al corrente e le usarono, ma resta il fatto che le citazioni da queste opere nel Nuovo Testamento sono minime. Le liste più antiche dei Padri, inoltre, mettono in evidenza un canone di 22 libri uguale a quello ebraico. In generale, la Chiesa occidentale ebbe grande stima per le opere deuterocanoniche, mentre quella orientale le considerò di importanza minore; i sinodi della Chiesa nordafricana tenutisi a Ippona (393 d.C.) e Cartagine (397, 419 d.C.) confermarono questa tendenza della Chiesa occidentale. Il potente influsso del teologo Agostino (354-430) fu di grande peso nell'accordare ai LXX la stessa ispirazione divina della Bibbia ebraica. I libri aggiunti rimasero nella *Vulgata* latina che divenne, col concilio di Trento (1545-1563), la versione ufficiale della Chiesa cattolica.

D'altro canto, il Padre latino Gerolamo (347-420) non aveva riconosciuto questi libri come Scrittura autoritativa, ma, considerandoli di valore «ecclesiastico» o edificanti da un punto di vista spirituale, li aveva tradotti in latino. La Chiesa siriaca utilizzò dapprima solo il canone ebraico, ma in seguito cedette all'influenza dei LXX, una tendenza cui si opposero i Nestoriani (caldei o siri orientali). Nella Chiesa greco-ortodossa la questione è oggi irrisolta, anche se fino al XIX secolo i libri deuterocanonici erano stati esclusi dal canone all'unanimità dai teologi della Chiesa ortodossa russa.

Il periodo della Riforma, con l'appello protestante all'autorità della Bibbia ebraica, generò un rinnovato attacco alla loro canonicità. John Wyclif (circa 1320-1384), precursore della Riforma, che iniziò la prima traduzione in inglese della Bibbia, li tralasciò completamente. Martin Lutero, nelle sue diatribe con Johann Maier di Eck (1519), ne negò la canonicità; nella sua traduzione della Bibbia (1534) li raggruppò tra i due Testamenti con la seguente dicitura: «Apocrifi: questi sono libri che non vanno considerati uguali alle Sacre Scritture, ma che sono comunque utili e belli da leggere». Questa visione di Lutero divenne la dottrina standard dei protestanti. I «39 articoli di religione della Chiesa d'Inghilterra» (1563) asserirono il loro valore per quanto riguarda lo studio privato e l'edificazione, ma gli negarono ogni sostanza dottrinale; la «confessione di Westminster» (1647), che stabilì la confessione di fede dei presbiteriani di lingua inglese, decretò definitivamente che non erano ispirati da Dio, che andavano esclusi dal canone della Scrittura e che erano privi di auorità. La Bibbia di re Giacomo del 1611 raggruppava gli apocrifi prima del Nuovo Testamento, ma nel 1827 la British and Foreign Bible Society decise di escludere del tutto gli apocrifi. [Per la condizione attuale di queste opere nelle diverse tradizioni, vedi *Apocrifi e pseudoepigrafi*, tavola 1].

La terza differenza tra il canone ebraico e quello cristiano riguarda l'ordine dei libri. La divisione tripartita ebraica, chiaramente attestata nel *Vangelo di Luca* 24,44, fu scartata e i libri furono raggruppati, come nei manoscritti dei LXX, secondo il genere letterario: legale, storico, poetico-didattico e profetico. È possibile che la Chiesa abbia scelto una delle tradizioni concorrenti precristiane già diffuse in Palestina e nella Diaspora. In ogni modo, la diversa sequenza era quella più adatta a esprimere l'affermazione della Chiesa che il Nuovo Testamento rappresentava il compimento delle Scritture degli Ebrei. La chiusura del canone con la profezia di Malachia del «giorno del Signore» che sarà annunziato dal ritorno di Elia fa da ponte verso il Nuovo Testamento con Giovanni Battista come il nuovo Elia che proclama il suo Messia.

Il numero dei libri. Fino al VI secolo d.C. gli scribi ebrei erano soliti copiare ciascuna opera biblica su un rotolo separato. Il numero dei libri del canone biblico è

collegato quindi al numero di rotoli su cui l'intera Bibbia ebraica era trascritta, e che erano fisicamente tenuti insieme come un'unità. Giuseppe Flavio (*Contra Apionem* 1,39-41) sottolinea che non ve ne erano più di 22. Ciò che non è chiaro è se si arrivava a questo numero unendo libri, come *Giudici* e *Rut*, e *Geremia* e *Lamentazioni*, o se due libri non erano inclusi nel suo canone, forse il *Cantico dei cantici* e il *Qohelet*. La prima ipotesi pare più probabile perché il numero di 22 libri biblici rappresenta una tradizione molto diffusa in Palestina, per la quale ci sono molte testimonianze cristiane per diversi secoli; compare in una lista di titoli in ebraico e aramaico risalente alla prima metà del II secolo d.C., ed è ripetuta da diversi Padri della Chiesa, come Melitone, vescovo di Sardi in Asia Minore occidentale (morto nel 190), Origene, teologo di Cesarea nella Palestina meridionale (circa 185-circa 254), Eusebio, vescovo di Cesarea (circa 260-339), che dice che il numero è uguale a quello delle lettere dell'alfabeto ebraico, Cirillo, vescovo di Gerusalemme (morto nel 386) e il famoso studioso Gerolamo. Tutti questi, che visitarono la Palestina o vi vissero molti anni e senza dubbio riflettono il coevo uso ebraico locale, includono nel canone il *Cantico dei cantici* e il *Qohelet*.

Tra gli Ebrei prevalse infine una tradizione diversa che contava 24 libri. Questa tradizione si trova per la prima volta in *2 Esdra* 14,45, un testo scritto all'incirca nel 100 a.C. I libri sono elencati per nome in un testo precedente al 200 a.C. citato nel Talmud Babilonese (T.B., *Baba Batra* 14b); in seguito questo numero viene dato esplcitamente e diventa standard nelle letteratura rabbinica (cfr. T.B., *Ta'an.* 5a). Resta incerto se questo numero abbia un qualche signficato. Nel caso dell'*Iliade* e dell'*Odissea* di Omero, che sono anch'esse divise in 24 libri, questa divisione si verificò all'incirca nel III secolo a.C. perché un rotolo contenente più di 1.000 versi era troppo scomodo da maneggiare e 24 è il numero delle lettere dell'alfabeto greco. È interessante notare che il lessico bilingue antico babilonese noto come *Har-ra-Hubullu* è inciso su 24 tavolette, che l'*Epopea di Gilgamesh* mesopotamica è su 12 tavolette, che la *Teogonia* di Esiodo è in 12 parti e che l'antico codice legale romano fu infine codificato come le 12 tavole (di legno). In ogni modo, nell'antica tradizione ebraica i libri biblici diventano 24 considerando i dodici Profeti minori come uno solo, perché erano scritti su un unico rotolo, ed *Esdra* e *Neemia* un'unica opera.

Le Bibbie protestanti contano 39 libri poiché *Samuele*, *Re* e *Cronache* sono ciascuno diviso in due libri per comodità di lettura, e, sia *Esdra* e *Neemia*, sia ciascuno dei 12 Profeti minori sono contati come opere separate.

Il processo di canonizzazione. Le fonti a nostra disposizione tacciono sulla natura e l'identità delle autorità preposte alla canonizzazione, sui criteri di scelta adottati per l'esclusione o l'inclusione di determinati libri e sui singoli stadi di sviluppo della storia del canone biblico ebraico. Questa lacuna è aggravata dal fatto che la letteratura superstite rappresenta almeno sei secoli di attività letteraria, nel corso dei quali la società israelita subì profondissimi, molto spesso traumatici mutamenti. Questo stato delle cose non permette di presupporre un processo uniforme o dei criteri logici nelle considerazioni che condussero a decidere su singole opere o raccolte di opere. Per questi motivi, ogni ricostruzione della storia del fenomeno della canonizzazione della letteratura biblica deve necessariamente restare ipotetica.

Si deve tuttavia notare che ben prima dell'anno 1000 a.C. le biblioteche dei templi e dei palazzi reali in Mesopotamia avevano organizzato la letteratura classica in un *corpus* standardizzato basato su un ordine uniforme e su un testo più o meno ufficiale. Analogamente, l'epica omerica fu codificata nel VI secolo a.C. e le fu attribuita autorità canonica per ordine del tiranno di Atene Pisistrato. L'idea di canone era quindi ben radicata nel mondo antico. È quindi ragionevole supporre che anche in Israele i templi fungessero da depositi per i testi sacri fin dai tempi antichi e che i sacerdoti e gli scribi abbiano svolto un ruolo importante nella conservazione e nell'organizzazione della letteratura. La formazione del canone biblico non deve quindi essere considerata uno sviluppo tardo in Israele ma un processo continuo che si estende durante tutto il periodo biblico.

La definizione di *canone* dovrebbe, inoltre, essere estesa oltre gli aspetti puramente storici, esterni, formali che riguardano solo il risultato finale di un processo ai quali è di solito limitata. In Israele, la convinzione che i testi registrassero la parola divina o che fossero ispirati da Dio, comunque fossero intesi questi concetti, dev'essere stata un fattore decisivo nella loro conservazione. Per i medesimi motivi i testi saranno stati letti o recitati periodicamente, e la forza stessa della ripetizione avrà inevitabilmente e potentemente informato di sé la mente collettiva e l'autocoscienza della comunità. Questo fatto, a sua volta, avrà impercettibilmente formato e riformato la letteratura esistente e le nuove composizioni in un continuo processo di interazione tra la comunità e le sue tradizioni. Un testo che pare riferito a una situazione determinata nel tempo e nello spazio, acquista validità e importanza per l'attualità indipendentemente dall'occasione originaria e sviluppa una sua vita propria. [Vedi *CANONE*, vol. 3].

La più antica testimonianza del processo di canonizzazione della Torah si trova in *Esodo* 24,1-11 che descrive Mosè che comunica i comandi divini al popolo riunito in assemblea plenaria, il popolo che si impegna oralmente all'obbedienza, Mosè che pone il patto per

iscritto e la cerimonia cultuale nella quale fu data pubblica lettura al patto appena messo per iscritto; a tutto ciò seguì un impegno collettivo di lealtà alle clausole del patto.

Un altro testo assai importante è *Deuteronomio* 31,9-13.24-26. Anche qui Mosè mette l'insegnamento (Torah) per iscritto, questa volta affidando il documento alle autorità sacerdotali perché lo custodissero e dando istruzioni affinché in futuro fosse letto pubblicamente a tutta la nazione ogni sette anni. Quello che è lì chiamato «questo libro della Torah» è posto accanto all'Arca dell'Alleanza. In questo caso, la santità del libro come pure la sua validità permanente e la sua autorità sono date per assodate, indipendentemente dalla persona di Mosè. L'unica altra testimonianza di una lettura pubblica della Torah durante il periodo preesilico risale all'incirca alla fine della monarchia. *2 Re* 22-23 (cfr. 2 Cr 34) narra la casuale scoperta del «libro della Torah» nel 622 durante le innovazioni introdotte dal re Giosia nel Tempio di Gerusalemme. Dal racconto non è possibile determinare lo scopo di quest'opera, ma le misure adottate dal re in conseguenza di questa scoperta provano, al di là di ogni discussione, che essa conteneva almeno il *Deuteronomio*. È significativo il fatto che il libro fosse stato a lungo conservato nel Tempio, che ne fossero immediatamente riconosciute l'antichità, autenticità e autorità, e che la sua autorevolezza sia stata confermata in un'assemblea pubblica. La cerimonia era focalizzata su un documento che aveva già ottenuto uno *status* normativo, ma l'impatto dell'evento – la radicale riforma religiosa che generò e sostenne ideologicamente – lasciò una traccia indelebile sulla successiva letteratura religiosa di Israele e costituì un potente stimolo all'elevazione della Torah a principio organizzativo della vita del popolo. In questo senso, gli sviluppi del 622 sono una pietra miliare nella storia della canonizzazione. Da quest'anno al 444 il processo andò avanti rapidamente. È ragionevole supporre che si compì durante l'esilio babilonese dopo il 587/6 a.C., poiché è impossibile spiegare la straordinaria sopravvivenza della comunità israelita, minuscola, sconfitta, frammentata, privata di organi di governo, senza territorio nazionale, che viveva su un suolo straniero in mezzo a una civiltà vittoriosa e potente se non sulla base del libro della Torah che fu veicolo del mantenimento dell'identità nazionale.

Nel periodo del ritorno a Sion (la Terra di Israele), dopo il 538 a.C., è frequentemente attestata l'attribuzione della Torah a Mosè in *Malachia*, *Esdra-Neemia*, *Daniele* e *Cronache*. L'attribuzione compare anche in *Giosuè* 8,32; 23,6; *1 Re* 2,3; *2 Re* 14,6; 23,25, ma molti studiosi ritengono che questi riferimenti derivino da una revisione successiva di queste opere. In ogni modo, con l'anno 444 la «Torah di Mosè» era stata accettata dal popolo. *Neemia* 8-10 racconta che in quell'anno si tenne a Gerusalemme un'assemblea nazionale in cui il popolo richiese che gli fosse letto «il libro della Torah di Mosè che il Signore aveva dato a Israele»; ciò fu fatto da Esdra che è egli stesso descritto come «uno scriba esperto nella Torah di Mosè», «uno studioso di materie che riguardano i comandamenti del Signore e le sue leggi ... uno studioso della legge del Dio dei cieli» (Esd 7,6.11-12.21). È evidente che qui vengono sottolineati l'insegnamento, la diffusione, l'interpretazione e la riaffermazione della Torah, già da lungo tempo riconosciuta e accettata dal popolo e non la sua promulgazione *ex novo*. Esdra ricevette l'incarico dal re persiano Artaserse I di «regolare Giuda e Gerusalemme secondo la legge di Dio» (Esd. 7,14). È vero che i testi non definiscono lo scopo di quest'opera, ma si può certamente affermare che non era molto diversa dal Pentateuco quale è giunto fino a noi, dal momento che l'autore delle *Cronache*, che scrisse la sua opera intorno al 400, si riferisce spesso alla «Torah di Mosè» e si può dimostrare che questa frase nel contesto va applicata all'intero Pentateuco.

Nel Pentateuco in sé, tuttavia, non vi è alcuna affermazione certa dell'autorità mosaica dell'intera opera né si può dimostrare che il termine *torah* si riferisca al Pentateuco completo. Va piuttosto riferito di volta in volta a una singola legge, a una specifica e limitata raccolta di tradizioni o a un'unità letteraria più grande. Lo sfondo della tradizione che fa di Mosè l'autore del Pentateuco va cercata nel fatto che, nella letteratura biblica, Mosè è l'individuo scelto da Dio attraverso cui si verifica una rivoluzione socio-religiosa. Mosè è il capo *par excellence*, al di sopra di ogni confronto; il suo è l'unico nome associato al termine *torah*; è l'unico mediatore della parola di Dio al popolo; tutte le leggi sono presentate come comunicazioni di Dio a Mosè; non ci sono raccolte di leggi vincolanti al di fuori della Torah; Mosè, inoltre, è la prima persona cui viene attribuito l'atto di scrivere. Senza dubbio il Pentateuco sarebbe stato impensabile senza la sua attività.

Compilazione e redazione. La natura composita della letteratura biblica, in particolare del Pentateuco, è stata riconosciuta fin dall'antichità (cfr. Nm 21,14; Gs 10,13). Applicando criteri analitici ai mutamenti di stile, fraseologia, concezioni teologiche, a ripetizioni e incongruenze, a fratture della continuità in cui sono evidenti passaggi che uniscono sezioni omogenee distinte, gli studiosi hanno tentato di individuare e isolare gli strati letterari costitutivi.

I fondatori della moderna critica biblica furono Baruch Spinoza (1632-1677) e Jean Astruc (1684-1766). Nel corso del XIX secolo diversi importanti passi avanti furono fatti da Wilhelm M.L. De Wette, Wilhelm Vatke e Heinrich Ewald. Fu Julius Wellhausen, tuttavia, che

divulgò quella che è nota come ipotesi documentaria. Wellhausen sistemò e sviluppò l'opera dei suoi predecessori in numerosi e importanti studi: *Die Komposition des Hexateuchs*, Berlin 1876, *Geschichte Israels*, Berlin 1878, e *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883.

L'ipotesi documentaria individuò quattro principali raccolte di tradizioni (fonti) che chiamò J (perché usa il nome divino Yahweh [in tedesco Jahve], in ebraico YHWH), E (perché usa il nome divino *Elohim*), D (*Deuteronomio*), P (Sacerdotale [in tedesco Priest]). Fu più semplice individuare le fonti D e P, ciascuna con un suo particolare stile, contenuto e prospettiva teologica, che non determinare le particolarità letterarie di J ed E sulle quali c'è stata grande varietà d'opinioni. Fu chiaro che la provenienza, la collocazione storica e la sequenza cronologica di queste fonti avrebbero offerto il materiale necessario a ricostruire la storia della religione d'Israele nei tempi biblici. Di conseguenza, J, che si riteneva avesse originariamente costituito lo scheletro del racconto continuo da *Genesi* a *1 Re* 2, fu assegnata al periodo del regno israelita unito di Davide e Salomone nel X secolo e si pensò che avesse avuto origine in Giudea. Si ritenne invece che E avesse avuto origine nel Regno del Nord o in Efraim tra il IX e l'VIII secolo. J ed E furono fuse insieme dando origine a JE. D fu considerata il prodotto della riforma di Giosia nel 622 mentre si pensò che P fosse stata composta nell'esilio babilonese tra il 587 e il 560. Si ritenne infine che il Pentateuco avesse raggiunto la sua forma finale prima del viaggio di Esdra a Gerusalemme nel 458.

Questa ipotesi, con i suoi presupposti evolutivi, ha subito notevoli modifiche fin dalla sua presentazione sistematica nel XIX secolo. Le fonti principali sono state ulteriormente divise e sono state poste serie obiezioni alla datazione e alla sequenza dei documenti ricostruiti. È stato inoltre notato che è necessario distinguere tra l'età delle tradizioni, che può essere antichissima, e il tempo della loro riunione e redazione finale. È stato inoltre sottolineato il fatto che gli strati letterari si intrecciano e le fonti tendono a interagire l'una con l'altra, rendendo quindi l'identificazione dei documenti originari assai incerta. Ancora: è stata sempre più apprezzata dagli studiosi impegnati nella «critica della redazione» l'opera creatrice del redattore (o dei redattori) in quanto fattore di notevole importanza nello sviluppo della letteratura biblica.

Gli studiosi della scuola della «critica della tradizione» hanno posto particolare attenzione sul processo con cui le tradizioni furono conservate e trasmesse. Si è fatto notare che gran parte del materiale scritto può ben aver avuto una preistoria orale. Le tradizioni sarebbero state recitate in un contesto cultuale in santuari locali e regionali, come Betel, Siloe, Sichem e Gerusalemme (cfr. Dt 27,1-10). Una serie di tematiche principali, quali le promesse divine ai Patriarchi, l'esodo, il patto del Sinai e le peregrinazioni nel deserto, sarebbero state lette pubblicamente in occasioni cultuali, venendo in tal modo a formare il nocciolo della religione israelita. Queste unità tradizionali sarebbero divenute il centro di tendenze all'espansione, sarebbero quindi state messe per iscritto, raccolte, e sarebbero servite da mattoni di vaste e complesse costruzioni narrative presentate in forma continua. La natura e le proprietà caratteristiche della tradizione orale, in prosa o in poesia, la sua antichità, affidabilità e continuità, le sue vicissitudini nel corso della trasmissione e i vari mutamenti che subì quando fu messa per iscritto sono stati oggetto di assiduo studio: tutti questi fattori, infatti, hanno un'incidenza diretta sulla comprensione dello sviluppo della letteratura biblica. [Vedi *TRADIZIONE ORALE*, vol. 3].

È stato infine riconosciuto che ogni analisi che non tenga conto della natura e della funzione che il materiale aveva in origine resta di necessità incompleta. Il processo di formazione delle Scritture non era motivato da considerazioni estetiche o letterarie né dal desiderio di scrivere una storia oggettiva. La letteratura biblica, invece, è essenzialmente religiosa in quanto si propone un'interpretazione teologica e una funzione didattica. Per questo motivo è necessario applicare a essa il metodo storico-critico con estrema cautela.

La Bibbia e il Vicino Oriente antico. La scoperta di lingue e culture del Vicino Oriente antico ha dimostrato che Israele è arrivato sulla scena della storia piuttosto tardi, molto dopo che le grandi civiltà di Mesopotamia, Egitto e dell'area ittita ebbero prodotto una letteratura classica. È inoltre chiaro che questa regione, spesso indicata come Mezza Luna fertile, costituì un *continuum* culturale, anche se ogni entità locale possedeva i suoi tratti distintivi. Non sorprende quindi che esistano numerose, strette analogie nel contenuto e nella forma tra la letteratura biblica e le letterature del Vicino Oriente antico. Questo fenomeno non va necessariamente spiegato in termini di dipendenza o prestito ma più probabilmente come il risultato della condivisione di una comune eredità culturale; bisogna inoltre sottolineare che corrispondenze e paralleli non possono essere definiti identità. Il contrasto è una dimensione importante quanto l'analogia ed è su di esso che si basa la rivendicazione israelita dell'unicità della propria letteratura.

Mentre tutti i generi letterari della Bibbia, infatti, si trovano anche nelle culture circonvicine, non è vero il contrario e questa mancanza è molto istruttiva. La vasta produzione letteraria riguardante astrologia, magia, presagi, divinazioni e simili e il notevole *corpus* di testi

mitologici, non hanno paralleli nella letteratura biblica (anche se i testi conservano traccia di questi usi) in quanto incompatibili col fondamentale monoteismo degli Israeliti. È inoltre evidente che ciò che fu ripreso dalla cultura del Vicino Oriente antico fu ampiamente raffinato e rielaborato per renderlo conforme alla ideologia religiosa nazionale.

La storia primordiale in *Genesi* 1-11 esemplifica bene la situazione. Le genealogie, per esempio, sono dello stesso tipo delle liste di re sumere ma sono usate sia come elementi di raccordo tra blocchi narrativi, sia per scopi teologici. Se allora vengono delineate dieci genealogie per coprire il periodo da Adamo a Noè e altre dieci per il periodo tra Noè e Abramo, questa simmetria intende far passare l'idea che la storia è lo svolgersi del piano predisposto da Dio per il genere umano. La storia del diluvio ha molti e dettagliati punti di contatto col corrispondente episodio dell'*Epopea di Gilgamesh* e con la sua versione più antica, l'epopea di Atrahasis. La versione biblica, però, ha una funzione didattica ed è inserita in uno schema morale, fatti questi che la rendono unica.

Un altro caso di questo tipo è la raccolta di leggi nel Pentateuco. Nel Vicino Oriente antico sono stati rinvenuti non meno di sei codici legali, il più antico dei quali risalente probabilmente a circa 700 anni prima di Mosè. Tutti questi, più innumerevoli atti di procedimenti legali tenuti alla corte del re, dimostrano senza dubbio l'esistenza di una comune cultura giuridica nell'area che ha trovato espressione in una similarità di contenuti, fraseologia giuridica e forma letteraria che anche Israele condivise. L'esempio scritturale presenta nondimeno alcune fondamentali e originali deviazioni dalla norma generale. La fonte e la sanzione della legge sono considerate in Israele unicamente come rivelazione della volontà divina; la legge è l'espressione del patto tra Dio e il popolo. Non vi è dicotomia, come altrove, tra la sfera secolare e quella religiosa. I precetti sociali, morali, etici e cultuali sono tutti egualmente compresi nell'ambito della legge. Vi è inoltre una predominante preoccupazione per la persona e la vita umana mentre minor attenzione è riservata alle questioni riguardanti la proprietà, ciò che è esattamente l'opposto dei codici tradizionali. Le leggi bibliche, infine, sono inserite in uno schema narrativo e non sono documenti isolati. [Vedi *ISRAELE, LEGGE DI*].

Il genere che è stato davvero un fenomeno internazionale è quello della letteratura biblica sapienziale. Si tratta di osservazioni sul comportamento umano e sull'ordine del mondo tratte dall'esperienza. Una di queste categorie è centrata sull'individuo ed è essenzialmente pragmatica e utilitaristica dal momento che contiene precetti per il successo nella vita. Si esprime soprattutto in massime, proverbi, domande concise ed enigmi. L'altra è di natura riflessiva e maggiormente centrata sulla condizione umana e sulle più vaste questioni riguardanti il rapporto uomo-Dio; in questo caso l'unità letteraria è molto più lunga. Sia l'Egitto sia la Mesopotamia hanno prodotto un vasto *corpus* letterario di questo tipo e le analogie con *Proverbi*, *Giobbe* e *Qohelet* sono sorprendenti. Bisogna però sottolineare il fatto che, anche se in queste opere vi è minore attenzione per le questioni nazionali o strettamente israelite, esse si distinguono comunque per il loro rigoroso monoteismo, per l'assenza dell'interpretazione dei sogni tra gli attributi del saggio, e per la loro insistenza sul timor di Dio come quintessenza della sapienza. [Vedi *LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA*].

Il libro dei *Salmi* e il ricco salterio egiziano e babilonese sono strettamente collegati per stile e contenuto. Entrambi possono essere classificati sotto più o meno gli stessi generi letterari; anche se non sono stati ancora rinvenuti salmi cananei, è impressionante il grande numero di analogie con la poesia dell'antica Ugarit (oggi Ras Shamra) per quanto riguarda la forma poetica, le coppie fisse di parole, l'uso di frasi stereotipe e di parallelismi; è chiaro qundi che il salterio biblico non è sorto culturalmente isolato dalle civiltà vicine. A differenza dei salmi mesopotamici, tuttavia, i salmi della Bibbia ebraica non contengono direttive sul culto né formule d'incantesimo; sono inoltre unici i loro continui riferimenti alla storia e l'esperienza spirituale degli Israeliti che essi riflettono

La complessità storica del testo. Il modello per le edizioni a stampa della Bibbia ebraica è stata la «Grande Bibbia rabbinica», pubblicata a Venezia da Daniel Bomberg nel 1524-25 e curata da Ya'aqov ben Ḥayyim ibn Adoniyyah. Tutte le edizioni a stampa, come pure tutti i manoscritti ebraici medievali superstiti della Bibbia – il più antico dei quali risale al IX secolo d.C. – rappresentano un'unica tradizione testuale nota come testo masoretico («ricevuto») (TM). Questo testo standard comprende tre elementi distinti: le consonanti ebraiche, i segni vocalici, e quelli per gli accenti. Gli ultimi due elementi sono aggiunte relativamente tarde e il loro scopo è conservare la giusta pronuncia tradizionale e la cantillazione del testo per lo studio e i lezionari sinagogali. [Vedi *CANTO E SALMODIA*, vol. 2].

Nonostante questa uniformità normativa, vi è abbondanza di dati che attestano una storia del testo ebraico consonantico molto più complessa di quella che traspare dai manoscritti citati più sopra e dalle edizioni a stampa. Molte differenti categorie di testimonianze attestano un'era più antica della trasmissione testuale caratterizzata dalla più grande varietà.

1. *L'evidenza interna* è rappresentata dalla duplicazione di diversi passi all'interno delle Scritture. Questi

duplicati possono mostrare differenze nel contenuto e nella disposizione, varianti linguistiche o grammaticali, e diversità ortografiche, che attestano l'esistenza di testi differenti della stessa composizione antichi quanto la stessa letteratura biblica.

2. *Citazioni dalle Scritture* si trovano nella letteratura giudaica del periodo del Secondo Tempio, come i libri extracanonici, le opere di Filone e Giuseppe e anche nel Nuovo Testamento. Non c'è dubbio che in tutte queste fonti le citazioni, anche se in traduzione, spesso presentano varianti genuine risalenti a un testo ebraico diverso da quello masoretico e da quello dei LXX.

3. *Il Pentateuco Samaritano* presenta molte varianti dal testo masoretico, la grande maggioranza delle quali si riferisce a dettagli insignificanti, e neppure i manoscritti di questa tradizione sono uniformi. Anche se molte discordanze sono chiaramente il risultato di redazioni settarie o dogmatiche e di ampliamenti esegetici e redazionali, restano un buon numero di varianti genuine, parecchie delle quali in accordo coi LXX.

4. *Diverse traduzioni antiche* furono condotte direttamente sui testi originali e nessuna di queste è assolutamente identica al testo masoretico; e sono importanti perché furono effettuate prima che sorgesse un testo ebraico autoritativo (Cfr. sotto «Traduzioni aramaiche» e «Traduzioni greche»).

5. *Le fonti rabbiniche*, che offrono una grande quantità di dati, sono il quinto tipo di testimonianza. Sono state conservate tradizioni – soprattutto quelle atipiche e perciò più credibili – che riguardano l'attività degli scribi nel trasmettere il testo sacro. Queste tradizioni parlano di «correzioni scribali» e di varianti nei diversi rotoli. Vi sono inoltre testimonianze dell'esistenza di un un testo ufficiale del Tempio sulla base del quale si correggevano gli altri rotoli e di una categoria di «correttori del libro» che venivano pagati coi fondi del Tempio cfr. per es. T.B., *Ned.* 37б; T.B., *Ket.* 106a; T.P., *Ta'an.* 4,2; 5,1; T.P., *Suk.* 3,2; T.P., *Sheq.* 4,3). Una fonte medievale ha conservato una lista di varianti testuali provenienti da un rotolo della Torah depositato nella sinagoga (o palazzo pubblico) di Severo a Roma, che sarebbe stata portata a Roma da Gerusalemme dopo la distruzione del Secondo Tempio intorno al 70 d.C. (*Midrash Bere'shit Rabbati*, ed. C. Albeck, Jerusalem 1940, p. 209, 45,8). La letteratura rabbinica, inoltre, contiene centinaia di citazioni dalla Bibbia ebraica che presentano varianti dal testo masoretico. Mentre molte di queste possono essere scartate in quanto derivanti da errori di memoria da parte dei trascrittori o da errori degli scribi medievali, molte rappresentano invece varianti genuine. Vi sono poi parecchi esempi di esegesi rabbinica basata su un testo consonantico non uguale al testo masoretico. (cfr. T.B., *San.* 4b).

6. *I rotoli del Mar Morto* sono l'ultimo e più importante, perché il più diretto, tipo di testimonianza. Si tratta dei rotoli e frammenti ebraici rinvenuti nel deserto di Giuda, nell'attuale Israele, che sono ora i più antichi manoscritti giunti fino a noi, risalenti al periodo che si estende dalla seconda metà del III secolo a.C. alla conquista di Gerusalemme da parte dei Romani nel 70 (o 68) d.C. I più antichi fra questi precedono di circa 1.000 anni i più antichi manoscritti della Bibbia ebraica finora noti. Circa 180 distinti manoscritti di libri biblici sono venuti alla luce in vario stato di conservazione, insieme a migliaia di frammenti. Con l'eccezione di *Ester* tutti i libri biblici sono rappresentati a Qumran, molti in diverse copie. Alcuni libri del Pentateuco, come anche i frammenti di *Giobbe*, sono in grafia paleoebraica, un derivato dell'antico alfabeto ebraico che era in uso prima dell'esilio babilonese del 587/6 a.C.

Questi rotoli e frammenti sono della massima importanza in quanto offrono un'innegabile testimonianza di un grado di varietà testuale che va ben oltre le tre principali testimonianze note in precedenza: il testo masoretico, i LXX, e il Pentateuco Samaritano. Ciascun libro biblico, infatti, presenta una varietà di testi singoli in accordo ora con una ora con un'altra di queste tradizioni. Bisogna tuttavia sottolineare che nessuno dei testi biblici di Qumran finora pubblicati può essere considerato identico sotto ogni rispetto ai LXX o al Samaritano. Particolarmente interessanti e istruttive sono le citazioni dirette del Pentateuco che si trovano nel cosiddetto «Rotolo del Tempio» di Qumran, in quanto spesso sono in accordo coi LXX e talvolta col Samaritano contro il testo masoretico, ma le discordanze con entrambi sono più frequenti delle concordanze. [Vedi *MAR MORTO, MANOSCRITTI DEL*].

Lo sviluppo del testo masoretico. L'esame delle attestazioni qumraniche permette di giungere alla conclusione generale che la quantità delle varianti cresce in proporzione all'antichità dei manoscritti e si riduce col passare del tempo. Questa diminuzione delle varianti, inoltre, va a tutto vantaggio di una tradizione testuale prossima a quella che sarà infine nota come testo masoretico. Questa tradizione è caratterizzata principalmente da un approccio molto conservativo al testo consonantico che si esprime in un minimo di ampliamenti e armonizzazioni. Le lezioni difficili e le forme ortografiche e grammaticali arcaiche vengono conservate con attenzione. Le *matres lectionis*, cioè l'uso di lettere deboli (*'alef*, *he*, *waw* e *yod*) come segni vocalici, sono usate con parsimonia. Nei testi biblici di Qumran, i testi in accordo col masoretico sono più numerosi di quelli in accordo con le altre tradizioni testuali: vi sono per esempio non meno di 14 copie di *Isaia* assai prossime al testo masoretico.

Tutto ciò indica che questa tradizione godeva di un particolare prestigio. Dal momento che non c'è nessuna prova che i rotoli biblici fossero un prodotto della comunità di Qumran, questa situazione deve riflettere il tipo testuale che produsse il testo masoretico, che era non solo presente a Qumran già in tempi molto antichi, ma era largamente diffuso e stimato nella Palestina del periodo del Secondo Tempio; ciò implica che questa tradizione testuale era patrocinata da ambienti potenti e rispettati che non potevano non essere legati al Tempio di Gerusalemme.

Alla fine del I secolo d.C. questa tradizione testuale divenne autoritativa e rimpiazzò tutte le altre. Questo processo è chiaramente visibile nel fenomeno che, in questo periodo, porta a una revisione dei LXX per renderli conformi al testo protomasoretico (cfr. sotto, «Traduzioni greche»). I manoscritti biblici rinvenuti a Masada sono quasi identici ai testi trovati nel Wādī Murabba'āt risalenti al periodo della rivolta di Bar Kokhba (132-135 d.C.).

Le prove fornite dai manoscritti dello sviluppo di un unico testo autoritativo sono corroborate da testimonianze secondarie. I racconti sulle dispute tra farisei e sadducei non riflettono mai differenze riguardanti il testo della Scrittura. Analogamente, i cristiani, al tempo del Nuovo Testamento, non affermano mai di possedere un testo diverso o superiore a quello degli Ebrei. Le antiche dispute tra Ebrei e cristiani, inoltre, riguardavano spesso differenti citazioni della Bibbia, ma oggetto della disputa era il testo ebraico a fronte della versione latina di Gerolamo, non due testi ebraici diversi. Questo fatto si accorda con un altro fenomeno di grande importanza: dalla letteratura rabbinica non risulta alcuna diversità d'opinioni su lezioni testuali, solo differenti interpretazioni dello stesso testo. In effetti, il materiale rabbinico, di cui si è parlato più sopra, che attesta l'esistenza, nell'antichità, di testi differenti, attesta allo stesso tempo la tendenza a ridurre la pluralità di lezioni, e ciò indica il desiderio di produrre una uniformità testuale.

L'esistenza citata più sopra di «correttori del libro» stipendiati dal Tempio, di un rotolo modello conservato nel Tempio e di uno sviluppo ermeneutico di una decisione legale basata sulla presenza di una *waw* congiuntiva («e») ridondante nel testo biblico (*Soṭ.* 5,1) da parte di uno studioso appartenente alla generazione della distruzione del Tempio – tutto ciò presuppone un testo fisso e inalterabile nella grafia e nel contenuto. Alla stessa conclusione porta l'esame dell'attività dei *soferim* (scribi ufficiali). Questo termine è interpretato dai rabbini nel senso di «contatori» poiché i *soferim* contarono il numero di lettere della Torah e segnarono la lettera centrale, la parola centrale e il verso centrale per assicurare la corretta trasmissione del testo ebraico, e fecero lo stesso per i *Salmi* (T.B., *Ḥag.* 15b; T.B., *Kid.* 30a).

Altre due fonti confermano l'ipotesi che un testo fisso della Scrittura era ben radicato negli ambienti ebraici colti. La *Lettera di Aristea* (tardo II secolo a.C.), in greco, che intende narrare l'origine dei LXX, conosce copie non curate della Torah e racconta di una richiesta ufficiale da parte della corte alessandrina al sommo sacerdote di Gerusalemme di un testo ebraico affidabile su cui condurre la traduzione. In questo stesso senso, Giuseppe afferma che gli Ebrei hanno sempre venerato le loro Scritture al punto che nessuno avrebbe osato aggiungere, rimuovere o alterare una sillaba del testo (Giuseppe, *Contra Apionem* 1,6.8).

Non è chiaro il processo attraverso il quale il tipo testuale masoretico ottenne la supremazia su tutti gli altri fino a rimpiazzarli del tutto; non c'è assolutamente nessuna prova di un pronunciamento ufficiale in questo senso da parte delle autorità rabbiniche. La spiegazione più plausibile di questo fenomeno è che il concetto stesso di un canone sacro della Scrittura, in base al quale le comunità ebraiche stabilirono la loro identità e la cui lettura e studio formavano il nocciolo della liturgia pubblica, doveva naturalmente tendere alla promozione di un testo stabile e normativo. Quel particolare testo favorito dagli ambienti colti del periodo del Secondo Tempio avrà acquistato prestigio e sarà servito da modello in ambienti più popolari. La tendenza all'uniformità sarà stata affrettata dalla distruzione del Tempio e dal continuo crescere della Diaspora ebraica, dal momento che un testo comune costituiva un'irrinunciabile forza coesiva. I laici avranno ordinato e gli scribi copiato null'altro che il testo «ufficiale»: in questo modo saranno stati scartati tutti gli altri testi, i quali, essendo scritti su materiale deperibile, saranno scomparsi – eccezion fatta per quei luoghi, come il deserto di Giuda, dove condizioni ambientali eccezionalmente favorevoli ne abbiano consentito la casuale conservazione.

Le traduzioni aramaiche. La vasta campagna espansionista dei re assiri nel IX e VIII secolo a.C. diede inizio al processo che culminò nell'aramaizzazione del popolo ebraico. Gli Aramei e gli Assiri costituirono un importante e potente segmento della popolazione sotto il dominio assiro. La diffusione dell'aramaico fu senza dubbio facilitata dalla semplicità ed efficienza dell'alfabeto in confronto alla complicata scrittura cuneiforme. La lingua aramaica divenne infine la lingua della diplomazia e del commercio internazionale in tutto l'impero neoassiro (cfr. 2 Re 18,26). La conquista del Regno del Nord (Israele) da parte delle truppe assire nel 722 e il conseguente scambio di popolazioni su vasta scala messo in atto dai conquistatori portò in

Samaria e Galilea vari gruppo etnici che, a quanto pare, avevano l'aramaico come lingua comune. L'importanza dell'aramaico aumentò ancora durante l'impero neobabilonese (626-539 a.C.). La distruzione del Regno del Sud (Giuda) nel 587 e il conseguente esilio babilonese in breve causò l'indebolimento dell'ebraico e l'adozione dell'aramaico da parte degli esiliati. Il ritorno a Sion nel tardo VI secolo a.C. comportò l'affermarsi in Giudea di Ebrei parlanti aramaico, che rafforzarono il bilinguismo già esistente. Durante l'Impero persiano (539-333 a.C.), l'aramaico divenne la lingua ufficiale dell'amministrazione e alla fine di questo periodo era probabilmente la lingua più parlata dagli Ebrei. Se anche l'ebraico aveva ancora un posto d'onore come lingua letteraria, questa situazione mutò con le sfortunate rivolte ebraiche contro il potere romano in Palestina. Alla fine del I secolo, il centro della vita ebraica si spostò dalla Giudea, dove l'ebraico era riuscito a mantenere la sua posizione, alla Galilea, dove la lingua dominante era l'aramaico. Le comunità ebraiche palestinesi e la vasta Diaspora orientale erano ora largamente aramaizzate. L'apparire di traduzioni aramaiche delle Scritture ebraiche fu un naturale sviluppo di questa situazione.

Queste traduzioni aramaiche sono note come *targumim* («traduzioni», sing. *targum*); le fonti rabbiniche ne indicano l'origine ai tempi di Esdra e Neemia (V secolo a.C.) e *Neemia* 8,8 è addotto come prova di questa tesi (T.P., *Meg.* 4,1; 74d e altrove). Questa tradizione ha sicuramente un fondo di storicità, poiché è indubbio che il processo ebbe inizio con la lettura pubblica a scopo liturgico, probabilmente a motivo dell'abitudine di spiegare con notazioni in aramaico parole o frasi ebraiche di particolare difficoltà. Nel corso del tempo sorse la figura del *meturgeman*, il traduttore ufficiale in aramaico che stava accanto a chi leggeva il brano scritturale in ebraico. Secondo le fonti rabbiniche, la spiegazione aramaica doveva essere estemporanea, senza l'ausilio di un testo scritto e senza neppure uno sguardo al rotolo della Torah; lo scopo di questa pratica era di assicurare l'esclusiva autorità del testo ebraico originale ed evitare che fosse rimpiazzato da una traduzione.

L'esistenza di *targumim* scritti per uso privato è attestata nel periodo del Secondo Tempio. L'*Apocrifo della Genesi* di Qumran è un tipico *targum* aggadico, quello di *Giobbe*, anch'esso di Qumran, è un esempio di *targum* letterale. La traduzione in greco di *Giobbe*, effettuata probabilmente nel I secolo a.C., si conclude con un'aggiunta che pare indicare l'esistenza di un antico targum «siriaco» (probabilmente aramaico) di quel libro. Le fonti rabbiniche parlano di un altro antico targum scritto di *Giobbe* (Tosefta, *Shab.* 13,2-3 e altrove). La citazione di Gesù di *Salmi* 22,1 in aramaico anziché in ebraico al momento della crocifissione (Mt 27,46; Mc 15,34) attesta una ben radicata traduzione aramaica dei *Salmi*, che però non è possibile determinare se fosse in forma orale o scritta.

La quasi totale aramaizzazione degli Ebrei palestinesi e di quelli della Diaspora orientale e l'inarrestabile declino dell'ebraico come lingua parlata resero i *targumim* aramaici delle Scritture un mezzo ineludibile e fondamentale di educazione di massa e cessò quindi ogni resistenza alla loro messa per iscritto; alcuni godettero di riconoscimento ufficiale, al punto che la lettura privata del *targum* insieme al testo ebraico fu in effetti prescritta (T.B., *Ber.* 8a-b).

Targumim del Pentateuco. Sono giunti fino a noi *targumim* di tutti i libri della Bibbia ebraica, eccetto *Daniele* ed *Esdra-Neemia*. Di particolare importanza sono i tre che traducono il Pentateuco.

Targum Onqelos. Il Targum Onqelos era il *targum* ufficiale della Torah e l'unico universalmente accettato. L'identificazione dell'autore si basa su un passo del Talmud Babilonese che fa riferimento a «Onqelos il proselito» (T.B., *Meg.* 3a). Dal corrispondente passo del Talmud Palestinese (T.P., *Meg.* 1,11; 71c) è chiaro che il riferimento originale era alla traduzione greca di Aquila, nome che nel dialetto di Babilonia era pronunciato «Onqelos». Dal momento che in oriente non si sapeva nulla di questa versione greca, essa fu confusa con quella della Torah in aramaico.

L'identificazione del dialetto del Targum Onqelos è problematica: esso presenta tratti caratteristici sia dell'aramaico orientale sia di quello occidentale ed è prossimo al medio aramaico (200 a.C.-200 d.C.), il cui luogo d'origine pare essere stata la Palestina, ciò che indicherebbe un'origine palestinese del Targum Onqelos. Questa conclusione è corroborata dai dati linguistici. La sua *aggadah* e la sua *halakhah* (tradizioni omiletiche e legali), inoltre, mostrano un evidente influsso della scuola del rabbino palestinese 'Aqiva' ben Yosef.

D'altro canto, il Targum Onqelos scompare dalle fonti ebraiche palestinesi per molti secoli dopo la fine del III secolo d.C., mostra particolarità morfologiche tipiche dell'aramaico orientale ed era il *targum* ufficiale delle accademie di Babilonia; fu trasmesso in vocalizzazione babilonese e con una *masorah*, cioè un apparato critico-testuale che, annotato ai margini del manoscritto, riflette la tradizione babilonese per quanto concerne la forma del testo, la grafia delle parole, le indicazioni di pronuncia e altri dettagli lessicali.

Alla luce di questi dati, pare ragionevole supporre che il Targum Onqelos ebbe origine in Palestina e fu portato in Babilonia alla fine del II secolo d.C., dove subì una rielaborazione sistematica e fu ufficialmente riconosciuto dalle autorità ecclesiastiche. Si tratta di

un'opera composta di numerosi e differenziati strati che rappresentano un arco di tempo di secoli.

In termini generali, il Targum Onqelos venne eseguito con grande cura come una resa assolutamente letterale del testo ebraico; esso devia da questi criteri nelle difficili parti poetiche del Pentateuco, come pure in quei passi in cui le finalità pedagogiche – segnatamente la traduzione aramaica come strumento di educazione di massa – imponevano mutamenti o ampliamenti. In questi casi incorpora tradizioni orali, halakiche e aggadiche, e fa uso di circonlocuzioni ed eufemismi per evitare fraintendimenti da parte del pubblico sul concetto di Dio unico, mutando gli antropomorfismi e gli antropopatismi e quei testi che potrebbero essere mal interpretati come esempi di contatto fisico diretto tra l'uomo e Dio.

Il Targum Onqelos fu stampato per la prima volta a Bologna nel 1482; il testo del Sabbioneta del 1557 fu la base dell'edizione di Abraham Berliner (Leipzig 1877); una nuova edizione, basata su antichi manoscritti yemeniti e su testi a stampa, è stata approntata da Alexander Sperber nel 1959; Alejandro Díez Macho ne sta pubblicando una nuova edizione per la Bibbia Poliglotta di Madrid.

Targum Jonathan. Un altro *targum* del Pentateuco che godette di notevole popolarità fu il Targum Jonatan (ebr. *Yonatan*). Il suo nome deriva da un'errata interpretazione della sigla «T.Y.», che in realtà significa «Targum Yerushalmi» (Targum di Gerusalemme). Un antico e diffuso nome di questo *targum* era «Targum della Terra di Israele». Il Targum Jonatan evita gli antropomorfismi, è una traduzione libera, amplia il testo originale con materiale aggadico e halakico e modernizza i toponimi biblici. La sua storia è problematica. Le testimonianze interne per la datazione vanno dalla menzione del sommo sacerdote Giovanni Ircano (135-104 a.C.) nel *targum* di *Deuteronomio* 33,1 alla citazione dei «sei ordini della Mishnah» (Targ. Jon. Es 26,9) che furono redatti solo intorno al 200 d.C., alla presenza della moglie di Muḥammad, Khadījah (alcuni testimoni leggono «Ayesha», un'altra delle sue mogli), e di sua figlia Faṭimah (Targ. Jon. Gn 21,21), ai riferimenti a Ismaele ed Esaù come padroni del mondo (Targ. Jon. Gn 49,26; Dt 33,2), che indicano come *terminus post quem* l'Islam e la Bisanzio del VII secolo d.C.; un riferimento a Costantinopoli nel *targum* di *Numeri* 24,19 pare alludere alla guerra del califfo Solimano contro la capitale bizantina nel 716-718 d.C.

Un tratto caratteristico del Targum Jonatan è il numero di passi in cui l'esegesi contraddice la *halakhah* rabbinica normativa (per es. Targ. Jon. Lv 18,21; cfr. *Meg.* 4,9), conformandosi in diversi casi a quella di Filone e della setta dei caraiti (VIII secolo d.C.). È quindi estremamente rischioso tentare una datazione del Targum Jonatan. La sua lingua è essenzialmente aramaico galileo e le sue origini risalgono indubbiamente al periodo del Secondo Tempio. Le innumerevoli aggiunte e l'influsso che vi ha esercitato il Targum Onqelos hanno enormemente complicato il compito di ricostruirne la storia della trasmissione.

Il Targum (Pseudo-) Jonatan fu pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1591; Moses Ginsburger pubblicò a Berlino nel 1903 un manoscritto del British Museum che venne rivisto e pubblicato in un'edizione corretta da David Rieder (Jerusalem 1974).

Neofiti 1. Un manoscritto risalente alla prima parte del XVI secolo, noto come Neofiti 1, contiene un terzo *targum* in aramaico galileo del Pentateuco. Scoperto nella Biblioteca Vaticana da A. Díez Macho nel 1956, è stato pubblicato in cinque volumi (1968-1978). Il codice è completo e ben conservato, presenta un gran numero di varianti e note marginali e interlineari vergate in scrittura rabbinica da mani differenti la cui fonte può ritrovarsi nelle lezioni parallele di vari *targumim* in quanto spesso coincidono con i frammenti conservati nella *genizah* del Cairo.

La datazione di questo *targum* presenta problemi complessi. Aspetti linguistici e di altra natura indicano i primi secoli d.C. e l'opera contiene indubbiamente importanti varianti testuali che hanno paralleli in altre versioni antiche. Questo *targum*, tuttavia, differisce per quanto concerne ortografia, grammatica e l'ampiezza delle parafrasi dagli altri *targumim* galilei e vi sono buoni motivi per credere che l'originale abbia subìto una revisione più tarda. Esiste un'altra traduzione in aramaico palestinese che è spesso indicata come Targum di Gerusalemme o Targum frammentario. Essa fu pubblicata per la prima volta nella Bibbia rabbinica di Daniel Bomberg (1517-1518) e in seguito, con aggiunte, da Moses Ginsburger a Berlino nel 1899. Questi frammenti coprono solo circa 850 dei 5.845 versetti del Pentateuco e non è chiaro se sia mai stato completo.

Il Targum Samaritano (o i Targumim Samaritani). La comunità samaritana produsse per sé un *targum* basato sulla sua propria recensione del Pentateuco. Il dialetto è quello della zona di Sichem e delle colline centrali, assai prossimo all'aramaico galileo. I dati linguistici paiono indicare una data di composizione tra il II e il III secolo d.C. Il Targum Samaritano è in generale caratterizzato da una traduzione rigorosamente letterale, anche al punto di riprodurre gli antropomorfismi.

Un notevole problema è rappresentato dal fatto che i Samaritani non hanno mai approntato un'edizione definitiva del loro *targum*, cosicché ogni manoscritto presenta particolarità sue proprie, e le varianti riflettono spesso mutamenti e sviluppi del dialetto aramaico dei

Samaritani. Gli scribi più tardi, inoltre, che non conoscevano l'aramaico, hanno introdotto numerosi errori nelle loro copie.

La prima edizione a stampa in occidente fu quella della Poliglotta di Parigi (1645), ma è ora chiaro che fu condotta su un manoscritto decisamente inferiore risalente al 1514; la Poliglotta londinese del Walton del 1657 (vol. 6) ristampò questo stesso manoscritto con numerose correzioni; un'edizione basata su diversi manoscritti rinvenuti nella sinagoga samaritana di Sichem fu iniziata da Heinrich Petermann nal 1872 e completata da Karl Vollers nel 1893, ma le copie usate erano inaffidabili; José Ramón Díaz sta approntando una nuova edizione del Targum Samaritano per la Poliglotta di Madrid.

I targumim dei Profeti. Tradizionalmente si attribuisce il *targum* ufficiale dei Profeti a Jonatan figlio di Uzziel sulla base di un unico passo talmudico (T.B., *Meg.* 3a), secondo cui sarebbe un contemporaneo di Aggeo, Zaccaria e Malachia (VI secolo a.C.). Un altro passo talmudico (T.B., *Suk.* 28a), tuttavia, afferma che sarebbe uno studente di Hillel il Vecchio (I secolo a.C.-I secolo d.C.). È stato notato che il nome Jonatan (*Yonatan*) è l'equivalente ebraico del greco Teodozione. Una delle versioni greche della Bibbia risalente al II secolo fu effettuata da un certo Teodozione e si è supposto che nei circoli ebraici di Babilonia questo Teodozione potesse essere stato confuso con Jonatan ben Uzziel al quale venne quindi attribuita una versione aramaica dei Profeti.

L'aramaico del *targum* dei Profeti è prossimo all'aramaico biblico e al dialetto giudeo-palestinese. Le sue affinità con il *Pesher ad Abacuc* (un commentario su *Abacuc*) di Qumran e le tradizioni esegetiche che condivide con Giuseppe attestano l'antichità di alcuni suoi strati. Si può allo stesso tempo stabilire una sua dipendenza dal Targum Onqelos. Per datare il Targum Jonatan bisogna anche tener conto del fatto che il Talmud Babilonese contiene numerose citazioni di passi dei Profeti in aramaico che sono identiche a quelle del Targum Jonatan e che sono date in nome dell'amoreo babilonese Yosef ben Ḥiyya' (morto nel 333 d.C.), questi stessi passi indicano che la versione fu effettuata almeno una generazione prima (T.B., *San.* 94b e altrove). È possibile che Yosef ben Ḥiyya' abbia avuto a che fare con una delle revisioni del *targum*. In ogni modo, è certo che il Targum Jonatan dei Profeti non è opera di un singolo individuo o di un singolo periodo, ma ha subìto molte revisioni per un lungo periodo di tempo fino a raggiungere la sua forma definitiva verso il VII secolo d.C.

Lo stile del *targum*, in ispecie nei Profeti Posteriori, è parafrastico e tende all'ampliamento, probabilmente a motivo della difficoltà di tradurre l'oratoria poetica in cui abbonda il linguaggio figurato. Condivide col Targum Onqelos della Torah la generale avversione per gli antropomorfismi. Frammenti di questo *targum* provenienti dal codice Reuchlinianus furono pubblicati da Paul de Lagarde col titolo *Prophetae Chaldaice* (1872). A. Sperber ha pubblicato un'edizione critica del Targum Jonatan dei Profeti (1959; 1962).

Citazioni da un altro *targum* palestinese dei Profeti compaiono nei commentari biblici di Rashi (Shelomoh ben Yiṣḥaq, 1040-1105) e di David Qimḥi (circa 1160-circa 1235) e nel dizionario rabbinico di Natan ben Yeḥiel di Roma (1035-circa 1110), noto come lo *'Arukh*, come pure nel succitato codice Reuchlinianus; queste citazioni sono state raccolte da Lagarde e Sperber. Pur essendo in aramaico palestinese, è chiaro l'influsso su questo *targum* del Talmud Babilonese.

I targumim degli Agiografi. Fin dall'edizione veneziana del 1518, le Bibbie rabbiniche hanno inserito *targumim* di tutti gli Agiografi (Ketuvim) tranne *Daniele* ed *Esdra-Neemia*. Lagarde pubblicò tutta la serie in *Hagiographa Chaldaice* (1873) e Sperber ne curò l'edizione critica nel 1964. Questi *targumim* sono composti in aramaico palestinese e il loro luogo d'origine è probabilmente la Palestina; ognuno possiede tratti suoi particolari e non vi è uniformità stilistica e nessuno divenne autoritativo o subì una redazione formale. Quelli di *Salmi* e *Giobbe* condividono molti tratti caratteristici.

Dalle fonti rabbiniche è chiaro che un *targum* di *Giobbe* esisteva già nel periodo del Secondo Tempio (Tosefta, *Shab.* 13,2 e altrove). Resti di un *targum* di *Giobbe* sono stati rinvenuti nella grotta 11 di Qumran, ma non è possibile stabilire se sia da identificare con quello citato nella letteratura talmudica. La lingua di questo *targum* è prossima all'aramaico biblico e pare risalire al tardo II secolo d.C.

Il *targum* di *Giobbe* che compare nelle edizioni a stampa non ha nulla a che fare con quello di Qumran e pare essere una compilazione di opere risalenti a periodi differenti. Il *targum* dei *Proverbi* presenta la caratteristica di una notevole analogia alla Peshitta, o versione siriaca, ciò che conduce alla assai probabile conclusione che entrambe le versioni risalgano a una più antica traduzione aramaica o all'influsso di una traslitterazione della Peshitta in caratteri ebraici.

Vi sono anche *targumim* dei cinque rotoli, ma si tratta di opere talmente parafrastiche che possono essere considerate più raccolte di *midrashim* che *targumim* in senso stretto. Sono stati pubblicati con una introduzione da Bernard Grossfeld nel 1973.

Traduzioni greche. La storia della comunità ebraica d'Egitto risale fino ad almeno il VI secolo a.C. In Egitto, gli Ebrei parlavano aramaico e conoscevano l'ebraico ma l'influsso dei residenti di lingua greca ebbe notevo-

lissimi effetti sulla loro vita culturale. Con la conquista dell'Egitto da parte di Alessandro Magno, la popolazione ebraica locale fu ingrossata da una massiccia ondata migratoria di gente attratta dalle possibilità offerte dai Tolomei. Gli Ebrei si concentrarono soprattutto in Alessandria dove formarono una comunità autonoma con sue proprie sinagoghe e istituzioni socioculturali e dove costituirono un segmento importante della popolazione. Gli Ebrei adottarono presto il greco come lingua della vita d'ogni giorno.

Col III secolo a.C. considerazioni liturgiche e pedagogiche resero necessaria una traduzione in greco delle Scritture, almeno del Pentateuco. La versione nota come i LXX fu rivoluzionaria per concezione, esecuzione e impatto. Nessun ampio testo religioso orientale era stato prima tradotto in greco né era stata fatta prima una traduzione delle Scritture ebraiche. I LXX furono una delle grandi imprese letterarie del mondo antico ed ebbero la funzione di modellare e formare una cultura propriamente giudeo-ellenistica, che tentò di sintetizzare il pensiero e i valori greci ed ebraici; infine i LXX divennero un potente mezzo di diffusione nel vasto mondo di lingua greca del Cristianesimo primitivo, che divenne così la cultura e la religione di un notevole segmento dell'umanità.

I LXX furono così chiamati in base a una leggenda diffusa tra gli Ebrei di Alessandria, secondo la quale la traduzione fu effettuata da 72 dotti in 72 giorni. Originariamente applicabile solo alla traduzione del Pentateuco, questa abbreviazione fu col tempo estesa alla versione greca di tutta la Bibbia ebraica. Nel corso del tempo le origini dei LXX si trovarono avvolte in un'aura leggendaria e miracolosa. La *Lettera di Aristea*, il *De vita Mosis* di Filone (II, V-VII, 25-40), e scritti rabbinici (per es. T.B., *Meg.* 9a; *Avot de Rabbi Natan* ms b, 37) sono i principali testimoni di questo sviluppo in cui si attribuisce l'iniziativa della traduzione a Tolomeo II Filadelfo (regnante tra il 285 e il 246 a.C.).

La più completa e popolare versione della leggenda è quella della *Lettera di Aristea*. Come è evidente dai dati interni, la *Lettera* è un racconto fittizio ed è stato dimostrato che fu composta da un ebreo ellenizzato nella seconda metà del II secolo a.C., circa un secolo dopo la pubblicazione dei LXX. È certo che la traduzione fu dovuta alle necessità della comunità ebraica di Alessandria nel corso del III secolo a.C. Non è impossibile tuttavia che il progetto abbia ricevuto l'approvazione reale, dati i ben noti interessi culturali dei Tolomei. È assolutamente plausibile, inoltre, che i traduttori siano venuti dalla Palestina e abbiano lavorato in Egitto.

Il greco dei LXX è essenzialmente quello della *koiné*, la lingua, cioè, parlata e scritta tra il IV secolo a.C. e la metà del VI secolo d.C. dalle popolazioni di lingua greca del Mediterraneo orientale. Per questo motivo i LXX si ergono come un monumento del greco ellenistico. La lingua dei LXX possiede tuttavia molti tratti distintivi: abbonda di ebraismi lessicali e sintattici e spesso non tiene conto dell'uso greco; i neologismi sono relativamente rari, ma i traduttori spesso forzano il significato di parole greche comuni usandole come resa standard di termini ebraici senza tener conto del contesto; inoltre, essendo ancora largamente usato l'aramaico, i traduttori talvolta danno a determinate parole il significato aramaico anziché quello ebraico; talvolta rendono l'originale con parole greche simili foneticamente ma assolutamente diverse quanto a significato; è inoltre chiaro che vengono inserite nella traduzione tradizioni esegetiche palestinesi. Si può insomma affermare che i LXX sono in genere una buona traduzione. Se lo stile non è sempre uniforme, ciò si deve in parte alla gran quantità di traduttori e in parte alla natura assolutamente rivoluzionaria di un'impresa nella quale i traduttori non avevano né esperienza né alcun vero precedente cui rifarsi.

Il resto della Bibbia greca presenta una gran varietà di stili e di tecniche che spaziano dalla traduzione letterale a quella libera parafrastica. Ciò si deve alla natura frammentaria delle traduzioni, al lungo periodo di tempo che fu necessario a completare l'intera Scrittura – diversi secoli – e al fatto che i Profeti e gli Agiografi furono, a quanto pare, eseguiti privatamente, o almeno non si sono conservate tradizioni che li riguardino. Questa situazione condusse a notevoli disparità per quanto concerne la qualità delle traduzioni.

I LXX, nella forma in cui sono giunti fino a noi, spesso riflettono lezioni diverse dal testo masoretico. Due fattori complicano l'uso scientifico di questa versione per la ricerca biblica; il primo riguarda la sua forma esterna, il secondo la sua storia testuale.

Col diffondersi del Cristianesimo e dell'attività missionaria e polemica da parte della Chiesa, si accentuò sempre più la scomodità del tradizionale formato a rotolo dei libri biblici. La Chiesa, quindi, adottò presto il codice o «libro a fogli» per la sua Bibbia, forse ulteriormente motivata da un conscio desiderio di differenziarsi dalla pratica ebraica, che continuò a usare il rotolo per motivi di studio fino almeno al VI secolo d.C. Coloro che produssero i codici più antichi della Bibbia greca dovettero avere grosse difficoltà a mettere insieme copie uniformi dei singoli rotoli che formavano il canone scritturale. Di conseguenza, i copisti usarono come archetipo diversi rotoli di natura diseguale e poteva darsi il caso che un rotolo copiato male fosse l'unico a disposizione del copista.

Il secondo fattore riguarda la tendenza di redattori più tardi a rielaborare la traduzione greca originale per-

ché i loro manoscritti erano di cattiva qualità o perché la qualità letteraria della versione greca necessitava, a loro parere, di modifiche e miglioramenti o, ancora, perché il greco rifletteva un testo ebraico diverso da quello diffuso al loro tempo e tentavano quindi di adattarlo a esso. Il risultato di questa situazione fu il sorgere di diverse recensioni testuali dei LXX e il problema di ristabilire quella originaria è oggi particolarmente grave. Ogni libro dei LXX deve innanzi tutto essere esaminato singolarmente sia in termini di tecnica di traduzione e stile sia in temini di storia testuale e di trasmissione. Una traduzione che pare riflettere un testo ebraico diverso, infatti, potrebbe essere spiegata su basi del tutto diverse; d'altro canto, i testi di Qumran spesso presentano una lezione ebraica che i traduttori ebbero chiaramente di fronte.

I problemi attinenti agli studi sui LXX sono aggravati dalla grande quantità di testimoni disponibili, tra cui le citazioni nelle opere di Filone di Alessandria, di Giuseppe, nel Nuovo Testamento e nei Padri della Chiesa, gli stessi manoscritti dei LXX e le recensioni cui la traduzione è andata soggetta nel corso del tempo. Molte citazioni che paiono riflettere varianti, infatti, possono essere traduzioni personali degli autori o dipendere da redattori o copisti più tardi; nel caso del Nuovo Testamento c'è anche la possibilità che le citazioni siano state tradotte in greco da una versione aramaica e non ebraica della Bibbia. Nonostante tutto, rimane comunque un discreto numero di citazioni dai LXX che possono essere considerate genuine e che differiscono dal testo dei manoscritti, e si tratta di materiale collocabile in un arco di tempo che va dalla metà del II secolo a.C. (i testi di Qumran) all'età della stampa.

Il punto di svolta nella produzione di Bibbie greche si ha nel IV secolo d.C. con la conversione di Costantino (circa 280-337) e la conseguente posizione privilegiata attribuita al Cristianesimo nell'impero romano. Nel 332 Costantino ordinò che si producessero 50 nuove Bibbie in pergamena da usarsi nelle chiese che stava costruendo a Costantinopoli. Questo fatto diede un potentissimo impulso alla creazione di grandi e stupende Bibbie greche note tecnicamente come maiuscole o onciali («alte un pollice») a motivo della pratica scribale di usare lettere maiuscole senza legature. I tre più importanti codici di questo tipo giunti fino a noi in uno stato più o meno completo sono il codice Sinaitico (di solito indicato per scopi scientifici con *S* o con la lettera ebraica *'alef*), il codice Alessandrino (indicato con la sigla *A*) e il codice Vaticano (indicato con la sigla *B*). Il Sinaitico, approntato nel IV secolo d.C., non è completo e in alcuni punti è stato seriamente danneggiato dall'azione dell'inchiostro metallico che rode la pergamena; nonostante l'ortografia spesso imprecisa, questo manoscritto testimonia una tradizione testuale molto antica; il Vaticano, anch'esso approntato nel IV secolo, è quasi perfetto e costituisce la più antica e migliore copia della Bibbia greca giunta fino a noi, anche se la sua qualità non è sempre uniforme; questo codice fu anche la base dell'edizione romana del 1587 che è la più comune edizione a stampa dei LXX; l'Alessandrino, che contiene praticamente l'intera Bibbia, fu probabilmente copiato agli inizi del V secolo, presenta spesso varianti rispetto al Vaticano e ha subìto anch'esso l'azione corrosiva dell'inchiostro.

Fino all'VIII secolo si produssero solo onciali, ma in seguito cominciano a comparire i minuscoli, redatti in una scrittura minuscola corsiva. Dall'XI secolo questo tipo di codici rimpiazzò completamente gli onciali. I minuscoli erano soprattutto usati per la lettura privata e ne sono sopravvissuti a centinaia. Il loro valore per gli studi sui LXX è comunque ridotto.

L'adozione come Bibbia della Chiesa dei LXX invece del testo ebraico causò problemi agli Ebrei di lingua greca. Il fatto che la versione greca deviasse frequentemente dal testo ebraico allora universalmente accettato fu un ulteriore e decisivo motivo perché essa venisse rifiutata dalla sinagoga. Senza dubbio giocò anche un ruolo la convinzione da parte degli Ebrei che nella versione dei LXX fossero stati introdotti cambiamenti in senso cristologico. Questa inversione di atteggiamento da parte delle autorità religiose ebraiche nei confronti dei LXX è ben riflessa nella letteratura rabbinica. Il trattato minore palestinese *Soferim* (1,7) recita: «Il giorno in cui la Torah fu tradotta in greco fu così disastroso per Israele come il giorno in cui fu costruito il vitello d'oro: non è possibile, infatti, tradurre adeguatamente la Torah».

Da parte cristiana, la mancanza di uniformità e coerenza nei manoscritti greci rappresentava un imbarazzante svantaggio per i missionari cristiani nelle polemiche teologiche con gli Ebrei. Questa situazione era esacerbata dalle differenze fra la traduzione greca – usata dai cristiani – e il testo ebraico che era l'unica forma autoritativa delle Scritture riconosciuta dagli Ebrei palestinesi. Il dibattito esegetico poteva fondarsi solo su un testo riconosciuto da entrambe le parti in causa, che in questo caso doveva essere la tradizione ebraica unitaria accettata dagli Ebrei.

Tutti questi fattori condussero all'esplicito tentativo, da parte di Ebrei e cristiani, di armonizzare i LXX con il testo ebraico. Nel II sec. d.C. ebbero luogo tre revisioni sistematiche della traduzione greca, segnatamente quella di Aquila, di Teodozione e di Simmaco. Aquila, un proselito ebreo nativo del Ponto in Asia Minore, lavorò, a quanto pare, con la supervisione rabbinica (cfr. T.P., *Meg.* 1,11; 70c); Aquila adottò una tecnica mecca-

nica e artificiale usando coerentemente equivalenti greci fissi per determinate parole ebraiche e coniò a questo scopo parole ed espressioni nuove. Questa letteralità estrema – al punto di riprodurre anche le minuzie dell'originale – portò a una recensione che era spesso assolutamente estranea a chi non conosceva l'ebraico. Aquila intendeva sottolineare l'autorità del testo consonantico ebraico standard e produrre una versione greca che gli fosse assolutamente fedele. La sua opera prese il posto dei LXX nelle sinagoghe degli Ebrei di lingua greca, dove fu usata per i lezionari fino al VI secolo inoltrato. La versione di Aquila è giunta fino noi solo in parte.

Non si sa con certezza se Teodozione era un cristiano ebionita o un proselito ebreo. In ogni modo, anche la sua traduzione è notevolmente letterale, talvolta addirittura si limita a traslitterare le parole ebraiche in lettere greche, forse a vantaggio degli Ebrei. La recensione di Teodozione non è stata conservata dal Giudaismo, ma godette di grande prestigio nella Chiesa. Il suo greco è leggibile e la sua traduzione di *Daniele* fu inserita nei LXX andando a rimpiazzare la precedente, e inferiore, versione greca del libro.

La terza revisione del II secolo fu effettuata da Simmaco. Si sa assai poco sulle sue origini. Simmaco si basa sulle traduzioni esistenti, ma la sua opera gode di notevole indipendenza rispetto a esse e lo stile del greco è superiore a quello delle altre due. Simmaco, inoltre, tende ad ammorbidire gli antropomorfismi ed è parecchio influenzato dall'esegesi rabbinica. Molto poco della sua opera è giunto fino a noi.

Il punto più alto del processo di revisione dei LXX a vantaggio dei missionari e dei polemisti cristiani contro gli Ebrei fu l'opera di Origene, il grande teologo di Cesarea (circa 185-257). Egli tentò sia di offrire un manuale per lo studio dell'ebraico, sia di riordinare la grande varietà di versioni dei LXX basandosi sul testo ebraico standard diffuso tra le comunità ebraiche palestinesi del suo tempo. Fu questo un passo importante perché in effetti rese il testo ebraico superiore e più autoritativo rispetto a quello dei LXX adottato ufficialmente e canonizzato dalla Chiesa. Per raggiungere il suo scopo, Origene sistemò il testo in sei colonne parallele; questo enorme lavoro, prodotto di un'attività prodigiosa, divenne famoso col nome Esapla («sestupla»).

La prima colonna dell'Esapla, il testo consonantico ebraico in caratteri ebraici, è andata del tutto perduta, ma la seconda, la traslitterazione greca della prima, testimonia il fatto che il testo ebraico noto a Origene era praticamente identico al testo masoretico. Origene intendeva probabilmente indicare come andavano vocalizzate le consonanti della prima colonna. La traduzione di Aquila nella terza colonna era nella sua posizione logica, trattandosi della versione più prossima al testo ebraico; segue quella di Simmaco che, a quanto pare, si era largamente basato sulla traduzione di Aquila, rendendola però più comprensibile.

È nella quinta colonna, una recensione dei LXX, che Origene investì il grosso delle sue energie. Tentando di produrre una traduzione greca «corretta», nel senso che doveva rappresentare fedelmente l'ebraico della prima colonna, Origene elaborò un sistema per indicare al lettore le differenze sostanziali tra l'ebraico e i LXX e per correggere gli «errori». Il codice contenente l'Esapla di Origene sparì completamente nel VII secolo, ma la sua recensione dei LXX fu pubblicata separatamente e godette di vasta diffusione influenzando notevolmente le successive copie dei LXX. Sfortunatamente gli scribi più tardi o trascurarono o riprodussero in modo impreciso il sistema di segni diacritici di Origene cosicché il testo divenne caotico e la sua opera fu rovinata.

Un'altra recensione della Bibbia greca è quella del teologo cristiano Luciano di Antiochia (circa 240-312). Luciano si basò su una versione greca che oggi è assodato, grazie ai testi di Qumran, che fu tradotta da un antico testo ebraico. Per quanto riguarda almeno *Samuele* e *Re* si può dire che il «Proto-Luciano» era un'antica recensione ebraica della traduzione originale greca – se non, come qualcuno ha affermato, l'originale stessa – che sia Teodozione sia Aquila paiono aver conosciuto. In ogni modo, Luciano, a quanto pare, rivide questa versione sulla base della quinta colonna di Origene.

Traduzioni basate sui LXX. Il grande prestigio di cui godettero i LXX in quanto Bibbia ufficiale e autoritativa della Chiesa produsse una gran quantità di traduzioni secondarie man mano che il Cristianesimo si diffondeva tra popolazioni che non parlavano greco e le Chiese dovevano adattarsi alle lingue indigene. Mentre le antiche traduzioni erano state effettuate da studiosi che sapevano l'ebraico, ora non c'era più questa necessità: era la Bibbia greca stessa la base delle traduzioni. È questo il caso delle versioni in copto, etiopico, armeno, georgiano, gotico e della cosiddetta *Vetus Latina*, che hanno tutte scarso peso per la storia del testo ebraico ma che hanno, a seconda dei casi, maggiore o minore importanza per lo studio dei LXX.

La più importante di tutte le traduzioni secondarie della Bibbia è quella latina. La lingua si diffuse con l'espandersi del potere romano, prima in tutta l'Italia, poi nella Gallia meridionale e in tutte le regioni dell'Africa sulla costa del Mediterraneo. A Roma il greco rimase la lingua dotta della Chiesa fino al III secolo, ma nelle comunità africane il latino era molto diffuso e probabilmente la più antica traduzione in questa lingua ebbe origine in questi ambienti. Le necessità liturgiche resero necessaria la traduzione che in un primo tempo ri-

mase orale o si limitò a glosse interlineari. Non è impossibile, anche se non può essere provato, che i primi tentativi in questo senso siano stati effettuati da Ebrei direttamente dall'ebraico. In ogni modo, nella metà del II sec. d.C. era diffusa una *Vetus Latina*, nella forma d'uso corrente della lingua, basata sui LXX. È un problema aperto se si trattasse di un unico testo o di varie traduzioni a motivo della grande varietà di lezioni che si trovano nei manoscritti superstiti e nelle citazioni. I manoscritti si possono dividere *grosso modo* in un tipo africano e uno europeo, ma non bisogna dimenticare che i due tipi interagirono l'uno con l'altro.

Nonostante il fatto che la *Vetus Latina* sia una traduzione di una traduzione e vada quindi usata con estrema cautela negli studi di critica testuale, essa è nondimeno importante perché fu condotta su un testo greco pre-esaplarico. La *Vetus Latina*, per esempio, ha molto in comune con la recensione lucianea e con i codici Vaticano e Sinaitico. Nei casi di *Giobbe* e *Daniele* presenta lezioni che presuppongono una versione greca che non è stata del resto conservata e che, a sua volta, denota un testo ebraico originale diverso dal *receptus*. I *Salmi*, in particolare, pur frequentemente rielaborati, sono importanti per i numerosi tipi testuali che lasciano intravedere essendo stati usati nella liturgia.

La Vulgata di Gerolamo. Con la fine del IV secolo, la situazione dei testi della *Vetus Latina* era divenuta estremamente caotica e ciò era causa d'imbarazzo per la Chiesa d'occidente, dove il latino era la lingua dei dotti e della letteratura: a questo punto era necessaria una Bibbia in latino stabile e standardizzata. Su iniziativa del papa Damaso I (circa 382), Gerolamo intraprese la revisione della *Vetus Latina*.

Il Salterio romano (384), una revisione parziale dei *Salmi*, basata sul greco, fu, a quanto pare, il primo frutto del lavoro di Gerolamo sulle Scritture ebraiche, anche se alcuni studiosi mettono in dubbio la sua paternità dell'opera. Questa versione fu adottata ufficialmente nella liturgia ecclesiastica romana, ma fu presto rimpiazzata dal Salterio Gallico, così chiamato perché furono le Chiese di Gallia ad adottarlo per prime. Il Salterio Gallico era la revisione di Gerolamo della *Vetus Latina* sulla base della quinta colonna dell'Esapla ed era quindi assai prossimo al testo ebraico dei suoi tempi. Questa versione, prodotta a Betlemme, godette di grandissimo prestigio ed è ancor oggi inserita nelle edizioni della *Vulgata*, anche se la nuova traduzione dall'ebraico riflette più fedelmente l'originale.

Lo studio di Gerolamo dell'Esapla di Origene lo convinse della superiorità del testo ebraico su quello greco e si accinse a una nuova traduzione latina delle Scritture direttamente dal testo ebraico (la *hebraica veritas*). Un altro motivo fu senza dubbio il riconoscimento che le polemiche teologiche tra cristiani ed Ebrei non potevano essere condotte sulla base di un testo, in questo caso i LXX, non accettato da una delle due parti in causa.

Gerolamo completò nel 405 la sua traduzione per la quale aveva goduto dell'assistenza di Ebrei convertiti al Cristianesimo e di rabbini. In effetti nella sua opera sono ravvisabili elementi della tradizione e dell'esegesi rabbiniche ed è chiaro che subì anche l'influsso della traduzione di Aquila. Conscio delle implicazioni del suo non tener conto dei LXX, che erano stati canonizzati dalla Chiesa, Gerolamo fece attenzione ad usare i termini e le frasi della *Vetus Latina* che aveva raggiunto una vasta diffusione, in particolare in quei passi del Nuovo Testamento che avevano peso dottrinale.

Questa nuova traduzione latina, che dal XVI secolo è nota come la *Vulgata* (edizione «comune»), incontrò strenua opposizione, in particolare da parte di Agostino ma, a motivo della sua eleganza e della sua maggiore comprensibilità, continuò la sua strada, fino a guadagnare, nell'VIII secolo, l'assoluta predominanza. Tuttavia, poiché per diversi secoli la *Vulgata* esistette a fianco della *Vetus Latina*, le due versioni interagirono l'una con l'altra, e ciò portò a una corruzione dei manoscritti della *Vulgata*. Nel Medioevo ci furono diversi tentativi di produrre una edizione riveduta e corretta della *Vulgata* ma nessuno ebbe un successo duraturo.

L'invenzione della stampa rese finalmente possibile la realizzazione, a lungo desiderata, di un testo standard, anche se ciò non si verificò in tempi brevi. La *Vulgata* di Gerolamo ebbe l'onore di essere il primo libro stampato a caratteri mobili a uscire dalla tipografia di Gutenberg a Magonza (1456) ma fu necessario quasi un altro secolo di sporadici tentativi di revisione prima che si giungesse a un'edizione definitiva e ufficiale, che nacque sulla scia della decisione del concilio di Trento nel 1546 di rendere la *Vulgata* di Gerolamo la Bibbia autoritativa della Chiesa cattolica. La «Bibbia Sistina» (1590), in tre volumi, preparata in fretta da Sisto V, si rivelò inadeguata e fu presto rimpazzata dalla «Bibbia Clementina», (1592) promulgata da Clemente VIII. Quest'ultima rimase la Bibbia ufficiale della Chiesa fino al XX secolo.

Nel 1907 Pio X commissionò una nuova edizione critica della *Vulgata* e il compito fu affidato ai Benedettini. Vennero collazionati circa 8.000 manoscritti e l'edizione cominciò a uscire nel 1926; col 1981 sono stati pubblicati 14 volumi che coprono la gran parte della Bibbia ebraica e un'edizione in due volumi è apparsa a Stoccarda nel 1975 (ristampata nel 1980).

L'importanza della *Vulgata* quale fattore preminente nella vita religiosa e culturale dell'occidente non può essere esagerata: per un millennio è stata la Bibbia delle

Chiese occidentali ed è quella su cui si sono basate tutte le prime traduzioni nelle varie lingue moderne.

Le versioni siriache. Il siriaco è una lingua aramaica orientale che fa parte del gruppo semitico e che conobbe notevole diffusione nella Turchia sudorientale e nella valle dell'Eufrate. Fu un'importante lingua letteraria e liturgica nella Chiesa cristiana dal III secolo fino all'invasione arabo-musulmana della zona. La Bibbia ebraica fu tradotta diverse volte in siriaco per motivi dialettici e teologici.

È altamente probabile che sia esistita un'antica versione siriaca che servì da base a molte traduzioni successive, gran parte delle quali sono giunte fino a noi solo in frammenti. L'unica traduzione completa sopravvissuta è la recensione standard e la più importante, nota dal IX secolo come la *Peshitta*; questo termine significa la «[versione] semplice» a motivo o del suo stile popolare o, più probabilmente, per distinguerla dalle versioni più complicate dotate di un apparato critico-testuale. Già fin dal III secolo, la *Peshitta* è stata la Bibbia ufficiale della Chiesa siriaca, comune, in una forma o nell'altra, a tutte le sue diverse branche.

Teoricamente, la *Peshitta* è della massima importanza per la critica testuale della Bibbia ebraica, poiché fu condotta direttamente sull'originale ben prima della fissazione del testo masoretico e perché la sua lingua, contrariamente al greco, è assai prossima all'ebraico. La sua importanza è tuttavia limitata da diversi fattori: la complessità della storia di questa versione, che è stata finora ricostruita solo imperfettamente; il gran numero di varianti offerto dalle centinaia di manoscritti custoditi nelle biblioteche occidentali; l'inaffidabilità di tutte le edizioni a stampa disponibili.

Non è stato tramandato nessun dato certo sulla provenienza e la data della *Peshitta* né sull'identità dei suoi autori. È possibile che sia di origine ebraica o cristiana. Nel primo caso l'opera avrebbe avuto origine in una comunità di lingua siriaca che aveva mantenuto stretti contatti con Gerusalemme; ciò rimanda immediatamente al distretto di Adiabene, nell'alto Tigri, fra il grande Zab e il piccolo Zab, dove esisteva un regno ebraico nel I secolo d.C. (Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* XX, 2,1-4,3; ed. Loeb XX,17-96). Può del resto essere sostenuta anche l'origine cristiana perché il Cristianesimo si affermò assai presto nell'Adiabene, dove vi erano vescovi già nel 123 d.C. Le autorità ecclesiastiche, preparando una versione della Bibbia per le necessità della comunità cristiana locale, potrebbero aver usato un'antica traduzione aramaica e potrebbero aver affidato il compito della traduzione a giudeo-cristiani, la cui presenza nell'area è attestata. C'è anche la possibilità che gli elementi cristiani siano il risultato di una rielaborazione più tarda di una precedente opera d'origine ebraica. È impossibile generalizzare sulla natura della traduzione che è opera di mani diverse, risalenti a periodi diversi e che manca di coerenza.

Agli inizi del V secolo la Chiesa siriaca subì uno scisma, dividendosi in nestoriani a oriente e giacobiti in occidente e ciascun gruppo sviluppò la sua propria forma di *Peshitta*. A motivo del relativo isolamento, politico e geografico, dei primi nella zona di Nisibin, nell'Anatolia meridionale, si suppone generalmente che i testi nestoriani siano stati meno vulnerabili alle revisioni basate su fonti ebraiche o greche.

I più importanti manoscritti della *Peshitta* sono quelli copiati prima del X secolo quando fu infine fissata la *masorah* biblica siriaca. Un'edizione critica *minor* della *Peshitta* per la Bibbia ebraica è attualmente in preparazione su decisione del Congresso di Strasburgo (1956) della International Organization for the Study of the Old Testament. Una volta completata, l'edizione offrirà allo studioso uno strumento oggettivo per l'indagine del testo della Bibbia e della sua storia.

Una versione siriaca seconda in importanza solo alla *Peshitta* è la Siro-Esaplare. Si tratta di una traduzione dei LXX della quinta colonna dell'Esapla di Origene. Fu commissionata a scopi politici e teologici e fu assai probabilmente eseguita in un monastero siriaco in Egitto da Paolo, vescovo di Tella, insieme ad altri che la completarono nel 617. Non raggiunse mai lo scopo che si era prefissa di rimpiazzare la *Peshitta*, ma ha comunque un suo valore intrinseco ed è di grande importanza per ricostruire la quinta colonna dell'Esapla su cui si basa.

Un'altra traduzione siriaca della Bibbia è la Siro-Palestinese, che si è conservata solo in parte. La sua scrittura è caratteristica, in quanto usa l'alfabeto cosiddetto Estrangelo («rotondo»), come pure il suo dialetto, un aramaico palestinese occidentale usato dalle comunità cristiane in certe zone delle colline della Giudea. Si tratta di uno sviluppo del dialetto parlato dagli Ebrei che si convertirono al Cristianesimo intorno al 400 e che si mescolarono alla Chiesa melchita. Questa versione ha strette affinità con i *targumim* aramaici. M.H. Goshen-Gottstein e H. Shirun hanno raccolto tutte le testimonianze a stampa di questa versione e anche materiale inedito. Il Pentateuco e i Profeti in caratteri ebraici sono apparsi nel 1973.

Ancora un'altra versione siriaca, la Filosseniana, fu commissionata dal capo della Chiesa giacobita monofisita, Filosseno, vescovo di Mabbug-Ierapoli, nei pressi di Aleppo, in Siria nel 507-508. Questa versione non era una rielaborazione della *Peshitta* ma una nuova traduzione basata sulla recensione lucianea del greco. Sono sopravvissuti solo frammenti di *Isaia* e dei *Salmi*.

Mette conto di citare, infine, il tentativo di Giacobbe (circa 640-708), vescovo di Edessa, di modernizzare e

rendere più popolare lo stile della Siro-Esaplare pur mantenendone la forma testuale; fu introdotta per la prima volta la divisione in capitoli e fu utilizzato l'apparato masoretico siriaco.

Le traduzioni arabe. Nella penisola arabica esistevano comunità ebraiche e cristiane molti secoli prima della nascita dell'Islam; queste comunità erano impegnate in attività missionaria tra i pagani arabi ed erano spesso in competizione tra loro. Nello Yemen, nell'Arabia sudoccidentale, l'ultimo dei re Himyariti, Dhu Nuwās, si convertì persino al Giudaismo (517 d.C.). Lo stato cuscinetto di Al-Hīrah fu un centro del Cristianesimo arabo tra il III e il VI secolo. Gli Ebrei usavano la loro Bibbia e i cristiani la traduzione siriaca o quella greca. Poiché entrambe le comunità religiose – pur mantenendo le loro caratteristiche – erano ben integrate nella vita e nella cultura arabe, pare plausibile che almeno parti della Bibbia fossero state tradotte in arabo, anche se solo oralmente, nel periodo preislamico; all'incirca la medesima situazione delle traduzioni aramaiche orali che precedettero di molto le prime traduzioni scritte in quella lingua. Le invasioni musulmane dell'Asia occidentale e la conseguente arabizzazione della popolazione diedero l'avvio a una traduzione sistematica e scritta della Bibbia in arabo. Si dice che Ḥunayn ibn Isḥāk (Johannitus, 808-873), il primo e più importante studioso e traduttore cristiano, sia stato l'autore, basandosi sui LXX, di una tale versione, la quale però, se mai esistette, è andata perduta.

La prima e più celebrata traduzione, condotta direttamente sull'ebraico, fu quella di Sa'adyah Gaon (882-942), guida dell'Ebraismo babilonese. È stata tramandata solo in alfabeto ebraico e la sua comparsa segnò un punto di svolta nello sviluppo della cultura giudeo-araba. Sa'adyah tentò di adattare il suo stile alle particolarità della lingua araba, di eliminare gli antropomorfismi e attualizzò i toponimi.

L'impatto della traduzione di Sa'adyah fu potentissimo: essa ha continuato a godere del più alto prestigio e a essere letta ogni settimana dagli Ebrei yemeniti fino a oggi; la traduzione di Sa'adyah influenzò la comunità samaritana e quella caraita, le quali entrambe produssero la loro propria traduzione araba della Bibbia ebraica. Il primo traduttore samaritano del Pentateuco, Abū Sa'īd (XIII secolo), si basò sulla traduzione di Sa'adyah; alla fine del X secolo, il primo e più importante studioso caraita, Yefet ben Eli, tradusse nuovamente la Bibbia in arabo e la sua traduzione rimase il testo standard per tutte le comunità caraite orientali. Anche questa traduzione dipendeva da Sa'adyah, pur essendo più popolare, più moderna per stile e lingua ed eccessivamente letterale.

Le traduzioni cristiane si basarono in genere non sull'ebraico ma sulle versioni greche, siriache, latine e copte e talvolta su più di una. Nel XVI secolo si tentò di mettere insieme una Bibbia completa in arabo, ma i diversi traduttori usarono come base diverse versioni, sicché ne risultò un testo composito. La Poliglotta di Parigi del 1629 presentò per la prima volta un testo arabo della Bibbia quasi completo, che fu seguito dalla Poliglotta di Londra del 1657, ma anche in questo caso il risultato fu un testo composito.

Nel corso del XIX e del XX secolo, a seguito del rinnovato interesse per il mondo arabo da parte dei governi occidentali, organizzazioni protestanti e cattoliche si accinsero a produrre traduzioni in arabo moderno per scopi missionari. Quella usata più di frequente è la Bibbia della Missione Americana Protestante di Beirut del 1864, condotta sull'ebraico. La traduzione cattolica più diffusa è quella in tre volumi (1876-1880) dei gesuiti di Beirut con l'assistenza di Ibrāhīm al-Yāzijt.

Le traduzioni arabe, insomma, con l'eccezione di quella di Sa'adyah, sono relativamente tarde e per lo più secondarie, e non hanno quindi alcun valore per lo studio del testo ebraico originale. Queste traduzioni, tuttavia, sono fonti utili per lo studio della storia dell'esegesi biblica, come pure testimonianze delle più antiche traduzioni in greco, aramaico e siriaco.

[Vedi *ISRAELE, RELIGIONE DI*; *LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA*; *ESEGESI BIBLICA EBRAICA*; *PROFEZIA BIBLICA*; e *SALMI*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera più affidabile e ampia sulla Bibbia è P.R. Ackroyd (cur.), *The Cambridge History of the Bible*, I-III, Cambridge 1963-1970. Offre un riepilogo dell'attuale stato degli studi usando un linguaggio non tecnico e ogni capitolo è affidato a uno specialista del campo; l'eccellente bibliografia è organizzata per argomenti. Per introduzioni più concise allo stato attuale della ricerca sulla Bibbia ebraica, cfr. H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia 1966 (2ª ed. ampl.), con un saggio sulla letteratura più recente di H.D. Hummel; e J.H. Hayes, *An Introduction to the Old Testament Studies*, Nashville 1979; quest'ultima opera registra solo lavori in inglese nell'utile bibliografia che precede ciascun capitolo. Due assai diffuse e ampie introduzioni alla Bibbia che offrono una vasta bibliografia sono: O. Eisfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, New York 1965 (trad. dalla terza ed. tedesca di P.R. Ackroyd); G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1979.

Due opere classiche sulla storia del canone sono: Fr. Buhl, *Canon and Text of the Old Testament*, Edinburgh 1892 (trad. dal tedesco di J. Macpherson); H.E. Ryle, *The Canon of the Old Testament. An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*, London 1892 (2ª ed.); entrambe contengono ampio materiale e citazioni da fonti rabbiniche e patristiche. S.Z. Leiman (cur.), *The Canon and Masorah of the*

Hebrew Bible, New York 1974, presenta una fondamentale raccolta di 37 studi di altrettanti studiosi su vari aspetti del canone biblico; l'opera manca di un indice. Cfr. anche S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden/Conn. 1976; l'opera offre ampie citazioni dalla letteratura rabbinica in originale e in traduzione ed è fornita di note, bibliografia e indici.

Il nuovo concetto di canone come processo è spiegato in J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; e *Available for Life. The Nature and Function of Canon*, in F.M. Cross et al. (curr.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City/N.Y. 1976, pp. 531-60; B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979 cerca di descrivere la forma e la funzione di ciascun libro della Bibbia ebraica in quanto Sacra Scrittura e di comprendere la letteratura in un tale contesto; l'opera offre dettagliate bibliografie. Le attuali problematiche della critica del canone sono esaminate da J. Barr, *Holy Scripture, Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia 1983.

E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1966, 1988, è un'utile chiave all'apparato critico della Bibbia ebraica del Kittel; il testo contiene 44 tavole. L'opera più dettagliata e utile è B.J. Roberts, *Old Testament Text and Versions*, Cardiff 1951, anche se alcuni dati andrebbero aggiornati alla luce delle scoperte di Qumran. La migliore discussione a tutto campo su queste scoperte è F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, Garden City/N.Y. 1961 (2ª ed. riv.); a quest'opera bisogna aggiungere F.M. Cross e Sh. Talmon (curr.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge/Mass. 1975. P.E. Kahle, *The Cairo Genizah*, New York 1959 (2ª ed.), rist. 1980, esamina e valuta il significato delle scoperte della Genizah della sinagoga del Cairo e di Qumran per lo studio della storia del testo biblico ebraico, delle traduzioni antiche e degli antichi sistemi di vocalizzazione. M.H. Goshen-Gottstein, *The Textual Criticism of the Old Testament. Rise, Decline, Rebirth*, in «Journal of Biblical Literature», 102 (1983), pp. 365-99 presenta una storia e una valutazione critica della metodologia della critica del testo.

Per un'introduzione di base alle versioni greche, alla loro storia, alle loro caratteristiche e ai problemi che pongono, cfr. S. Jellicoe (cur.), *Studies into the Septuagint. Origins, Recensions and Interpretations*, New York 1974. Un'altra importante opera diretta al pubblico non specialista è B.M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography*, Oxford 1981. Più tecnico e approfondito è E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem 1981. L'opera standard è ancora quella di H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1902 (2ª ed.), 1968. Importante è anche M. Orlinsky, *The Septuagint as Holy Writ and the Philosophy of the Translators*, in «Hebrew Union College Annual», 46 (1975), pp. 89-114. S.P. Brock, C.T. Fritsch e S. Jellicoe (curr.), *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden 1973 è un indispensabile strumento di lavoro.

Per gli studi targumici, cfr. B. Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature*, I-II, Cincinnati 1972-1977.

G.E. Wright (cur.), *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albrigt*, Garden City/N.Y. 1961 raccoglie 15 saggi di altrettanti studiosi che delineano le più recenti acquisizioni scientifiche in vari campi degli studi sul Vicino Oriente antico che riguardano la Bibbia. J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.) è una superba raccolta che offre in traduzione testi presi da ogni genere letterario con brevi note introduttive e indici di nomi e riferimenti biblici. Questa raccolta va integrata con J.B. Pritchard., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (2ª ed.); l'opera è organizzata per argomenti, descrive brevemente i dettagli importanti di ciascuna immagine e contiene un indice. W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975 (trad. it. *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, Brescia 1992), ha uno scopo più limitato ma comprende testi ignoti prima del 1969 e ha note esplicative più ampie che nell'opera del Pritchard. Un'altra utile raccolta del medesimo tipo, ma di gran lunga più limitata e meno aggiornata è D.W. Thomas, *Documents from Old Testament Times*, New York 1961. Th.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York 1969 è uno studio comparativo basato su J.G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, I-III, London 1919; particolarmente utili sono le numerose note. Una concisa ma esaustiva introduzione all'ambiente storico e geografico della Bibbia ebraica è M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments*, Berlin 1940, 1962. F.G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscritps*, London 1965 (rev. di A.W. Adams e con una introd. di G.R. Driver) è particolarmente utile per lo studio delle versioni antiche.

NAHUM M. SARNA

Apocrifi e pseudoepigrafi

Ben note sono le opere canonizzate come Scritture ebraiche (Antico Testamento), databili tra il 950 e il 165/4 a.C. Assai meno note sono invece quelle opere imparentate con le Scritture ebraiche, chiamate apocrifi e pseudoepigrafi e scritte dagli Ebrei nel periodo ellenistico e romano. Strettamente connesse ai 39 libri dell'Antico Testamento canonizzati da Ebrei e cristiani e talvolta in relazione con i 27 libri del Nuovo Testamento canonizzati dai cristiani, queste opere godettero di grande prestigio e furono spesso considerate ispirate da molte comunità ebraiche e cristiane. Quando i canoni delle Scritture vennero chiusi, prima dalle autorità ebraiche e poi da quelle cristiane, non vi furono inclusi questi scritti, i quali ben presto iniziarono a perdere la loro influenza e importanza. Di conseguenza, queste opere sono di solito conservate solo in traduzioni dell'originale scomparso. Dalla scoperta dei rotoli del Mar Morto e dalla conseguente rinnovata attenzione per le diversità di pensiero dell'epoca, gli studiosi si sono trovati d'accordo sul fatto che la storia del Giudaismo antico (250 a.C.-200 d.C.) e del Cristianesimo antico (I-IV secolo) non possono essere

scritte senza tenere nel debito conto questi *corpora* di scritti cosiddetti extracanonici, gli apocrifi e gli pseudoepigrafi.

Gli apocrifi

Gli apocrifi sono stati variamente definiti, poiché non vi è, ovviamente, un canone definito né per gli apocrifi né per gli pseudoepigrafi. Il termine *apokrypha* è la traslitterazione di un neutro plurale greco che significa «cose nascoste». Col IV secolo d.C. il termine «apocrifi» non stette più a indicare segreti esoterici (cfr. Dn 12,9-10; 4 Esd 14,44-48) ma fu spesso usato per definire una categoria di opere scartate ed eretiche. Gerolamo (circa 342-420), tuttavia, usa il termine per indicare documenti extracanonici, ma non eretici. Questa è la posizione adottata oggi dai protestanti; i cattolici, dal Concilio di Trento (sessione IV dell'8 aprile 1546) in poi, considerano queste opere «deuterocanoniche» e ispirate, come anche la maggior parte dei cristiani d'oriente. Questi libri si trovano nel canone ufficiale cattolico in quanto sono inclusi nella *Vulgata* (dei 13 apocrifi, *2 Esdra*, che è *3 Esdra* nella *Vulgata*, non è incluso nel canone cattolico).

Dal I secolo d.C. in poi, Ebrei e cristiani hanno avuto notevole diversità d'opinione riguardo alla letteratura ellenistica raccolta negli apocrifi e pseudoepigrafi delle Scritture ebraiche. È essenziale ora, pur tenendo conto della diversa valutazione di ogni opera nelle diverse confessioni religiose, stabilire un elenco di libri in ciascuna raccolta senza addentrarsi in giudizi normativi di valore. È meglio limitare le opere incluse negli apocrifi a quelle contenute nei codici greci del IV secolo delle Scritture ebraiche (questi codici dei LXX contengono più libri della Bibbia ebraica) e includere i documenti che si trovano occasionalmente in alcune raccolte più ampie di apocrifi nel più vasto *corpus* degli pseudoepigrafi. Gli apocrifi, allora, comprendono 13 opere (per lo *status* di questi scritti nelle varie tradizioni religiose, cfr. tavola 1) e gli pseudoepigrafi 52. Nella discussione seguente, questi scritti saranno organizzati, per quanto possibile, secondo il genere letterario e poi presentati secondo l'ordine cronologico più probabile.

Le tredici opere che costituiscono gli apocrifi sono state datate dagli studiosi a un periodo oscillante tra il IV secolo a.C. e il tardo I secolo d.C. La maggior parte degli studiosi oggi propende giustamente per una datazione tra circa il 300 a.C. e il 70 d.C., quando il Tempio fu distrutto dai Romani. Quasi tutti gli apocrifi sono stati scritti in una lingua semitica, tranne la *Sapienza* e *2 Maccabei*, che furono probabilmente scritti in greco. Vi è probabilmente consenso sui seguenti fatti: nessuno fu scritto in Babilonia, tutti tranne due furono scritti in Palestina, e questi due – la *Sapienza* e *2 Maccabei* – furono scritti in Egitto. Contrariamente agli pseudoepigrafi, gli apocrifi non presentano esempi di tre generi letterari – segnatamente, apocalissi, testamenti, e preghiere, salmi e odi (in una definizione più ampia di apocrifi, tuttavia, rientrano un'apocalisse, *4 Esdra*, una preghiera, la *Preghiera di Manasse*, e un salmo, il 151).

Leggende, storie romantiche e ampliamenti delle Scritture ebraiche. Nove apocrifi possono essere considerati un gruppo di leggende, storie romantiche e ampliamenti delle Scritture ebraiche: l'*Epistola di Geremia*, *Tobia*, *Giuditta*, *2 Esdra*, le aggiunte a *Ester*, *la Preghiera di Azaria e il canto dei tre giovani*, *Susanna*, *Bel e il Drago*, *1 Baruc*.

L'Epistola di Geremia. L'*Epistola di Geremia*, probabilmente composta in ebraico o in aramaico, è lo scritto più antico degli apocrifi. Un frammento in greco, risalente a circa il 100 a.C., fu rinvenuto nella grotta 7 di Qumran e questa scoperta semplicemente invalida congetture riguardanti una datazione tarda, come l'affermazione di E.J. Goodspeed, *The Story of the Apocripha*, Chicago 1939, p. 105, secondo cui l'*Epistola di Geremia* sarebbe stata scritta nel tardo I secolo d.C. C.A. Moore (1977, pp. 327-29) conclude che l'*Epistola di Geremia* riflette l'ambiente sociale della Palestina nel tardo IV secolo a.C. Pare plausibile una data tra il 323 e il 100 a.C., ed è forse più probabile intorno al 300 (cfr. A.H.J. Gunneweg, *Der Brief Jeremias*, Gütersloh 1975, p. 186); un'origine palestinese è relativamente certa (non alessandrina, come sostiene Goodspeed in *The Story of the Apocripha*, p. 105).

Il documento è una lettera (*epistolē*) attribuita a Geremia (v. 1) e conta 72 o 73 versi. L'opera, in realtà, non è una lettera ma un appassionato sermone o invocazione agli Ebrei affinché non temano o adorino gli idoli; si ispira a *Geremia* 10,1-16 (cfr. Is 44,9-21; Sal 115,3-8; 135,15-18) che è pure una polemica contro l'idolatria; è possibile che la forma letteraria sia dovuta alla lettera di Geremia agli esiliati in Babilonia (Ger 29,1-23).

Tobia. Scritto in una lingua semitica, probabilmente aramaico, intorno al 180 a.C., in Palestina – e non in Egitto (con buona pace di D.C. Simpson, in Charles, 1913, p. 185) – *Tobia* non è un libro storico, come alcuni dei primi critici sostenevano, ma è una storia romantica che intende edificare il lettore dimostrando che l'aiuto di Dio è efficace per il giusto. L'autore riempie il testo di sorprendenti anacronismi: la tribù di Neftali fu esiliata da Tiglat-pileser e non da Shalmaneser (Tb 1,2); il successore di Shalmaneser era Sargon, non Sennacherib (Tb 1,15); Ninive fu conquistata da Nabopolassar e Ciassare, non da Nebuchadrezzar e Assuero (Tb 14, 15). Questi errori servivano forse ad avvertire il lettore attento che l'opera non andava intesa come opera storica, ma come racconto folclorico o novella. Analoga-

TAVOLA 1. *Inclusione degli scritti «apocrifi» nei diversi canoni.* Legenda: □ = non incluso e considerato privo di valore religioso; ○ = non incluso, ma considerato di qualche valore religioso; ● = incluso, ma considerato non di uguale valore per l'Antico e il Nuovo Testamento; ■ = considerato parte del canone dell'Antico Testamento.

	TRADIZIONE RELIGIOSA								
		Cristiana occidentale		*Cristiana orientale*					
				Ortodossa dell'Est Europa		*Ortodossa orientale*			
OPERA	Ebraica[1]	Protestante[2]	Cattolica[3]	Greca[4]	Russa[4]	Armena	Copta	Etiopica[5]	Siriaca
Aggiunte a *Ester*	□	○	■	■	●	■	□	■	○
Preghiera di Azaria e Cantico dei tre giovani	□	○	■	■	●	■	□	■	○
Susanna[6]	□	○	■	■	●	■	□	■	○
Bel e il drago[6]	□	○	■	■	●	■	□	■	○
1 Baruc	□	○	■	■	●	■	□	■	○
Epistola di Geremia[7]	□	○	■	■	●	■	□	■	○
Tobia	□	○	■	■	●	■	□	■	○
Giuditta	□	○	■	■	●	■	□	■	○
2 Esdra[8]	□	○	○	■	●	■	□	□	○
Siracide	□	○	■	■	●	■	□	□	○
Sapienza	□	○	■	■	●	■	□	■	○
1 Maccabei	□	○	■	■	●	■	□	■	○
2 Maccabei	□	○	■	■	●	■	□	■	○

[1] Gli Ebrei d'Etiopia considerano canonici gli scritti della Chiesa ortodossa d'Etiopia.
[2] Le diverse confessioni protestanti considerano in maniera diversa questi scritti, pur ritenendoli tutti extracanonici.
[3] La Chiesa cattolica considera 12 scritti «deuterocanonici» (cioè una seconda raccolta di scritti canonici), secondo il decreto del concilio di Trento del 1546.
[4] Le Chiese ortodosse orientali non considerano questi scritti né canonici né extracanonici. Preferiscono considerarli parte della Scrittura, ma con diversi gradi di ispirazione. Le singole autorità all'interno di queste Chiese possono avere opinioni differenti.
[5] La Chiesa ortodossa d'Etiopia include nel canone anche *1 Enoc* e *Giubilei*, scritti che altre tradizioni religiose considerano pseudoepigrafi.
[6] Quest'opera è un'aggiunta al libro di *Daniele*.
[7] Quando è inclusa, l'*Epistola di Geremia* compare spesso come capitolo 6 di *1 Baruc*.
[8] *2 Esdra* è intitolato *1 Esdra* nella versione dei Settanta e *3 Esdra* nella *Vulgata*.

mente, l'affermazione dell'angelo Raffaele di apparire agli uomini non in corpo ma in visione (Tb 12,19) può indicare il rifiuto da parte dell'autore di giocare sulla credulità dei semplici o può forse riflettere una teologia che non accetta la credenza negli angeli. L'autore è dotto e riprende tematiche dalle Scritture ebraiche (specialmente il Pentateuco e i Profeti), dagli pseudoepigrafi (in particolare da *Ahiqar*, citato esplicitamente in Tb 1,21-22; 2,10; 11,18; 14,10) e forse dalla favola del morto riconoscente (Simpson, in Charles, 1913, p. 188; Pfeiffer, 1949, pp. 269-71).

Combinando due antiche leggende popolari, quella del morto riconoscente e quella della sposa pericolosa, l'autore tesse in 14 capitoli una storia ispirata a una profonda religiosità. Tobi, un giusto esiliato a Ninive, sfida l'ira del re e una morte certa raccogliendo i cadaveri degli Israeliti e dando loro onorevole sepoltura. Costretto a dormire all'aperto per la sua impurità, Tobi viene accecato dallo sterco dei passeri; dopo un alterco con sua moglie Anna, implora Dio di farlo morire. Quello stesso giorno sta pregando Dio di morire anche Sara, i cui sette sposi erano morti durante la notte di nozze, uccisi dal demone Asmodeo (il cui nome significa «distruttore»).

Ricordandosi dei dieci talenti d'argento (una somma notevole) che aveva depositato in Media presso un certo Gabael, Tobi manda da Gabael suo figlio Tobia. Con parole che ricordano un «testamento», Tobi istruisce suo figlio sui suoi doveri verso i genitori e la Legge ed esprime saggezza pratica sulla vita di ogni giorno. Tobia intraprende il viaggio accompagnato dall'angelo Raffaele (il cui nome significa «Dio guarisce») camuffato da israelita. Cattura poi un pesce e gli toglie fiele, cuore e fegato. Con questi mezzi magici e con il consiglio e l'aiuto di Raffaele, Tobia sconfigge Asmodeo; sposa quindi Sara alla cui casa si erano fer-

mati; Raffaele recupera il denaro di Tobi; Tobia e Sara ritornano a Ninive con il denaro di Tobi e metà delle ricchezze del padre di Sara; Tobia guarisce la cecità di suo padre col fiele del pesce; a Raffaele viene offerta la metà delle ricchezze, ma egli modestamente rifiuta, affermando che la preghiera e la carità valgono più della ricchezza e racconta che Dio ha mandato lui, uno dei sette angeli, a guarire Tobia e Sara (Tb 3,17); Raffaele sale al cielo e Tobia e Sara vivono una vita felice e vengono onorevolmente sepolti dai loro figli, i quali si spostano dalla (malvagia) Ninive a Ecbatana, la patria di Sara.

Giuditta. La storia drammatica e didattica di Giuditta fu scritta in ebraico intorno al 150 a.C. in Palestina e non nella Diaspora (non ad Antiochia, con buona pace di S. Zeitlin, *The Book of Judith*, Leiden 1972, p. 32). I 16 capitoli si possono dividere in una descrizione dell'attacco contro gli Ebrei da parte di Oloferne, generale del re assiro Nebuchadrezzar (capp. 1-7) e nella liberazione della nazione da parte di Dio per mezzo di Giuditta che taglia la testa a Oloferne (capp. 8-16). Giuditta ricorda numerose eroine bibliche, segnatamente Giaele (Gs 4,17-22; 5,2-31), Debora (Gs 4,4-5,31) ed Ester (in particolare Est 2,15-8,17).

Questo capolavoro letterario – un esempio classico di novella antica – fu scritto per incoraggiare gli Ebrei a resistere contro i nemici malvagi e per esortarli ad attenersi rigorosamente alla Legge (cfr. in particolare la profezia di Achior e la sua celebrazione del popolo «che sta sulle montagne», Gdt 5,5-21). L'efficacia dell'azione di Dio dipende dall'osservanza della Legge. Poiché la storia si diffuse poco prima dell'inizio della rivolta maccabaica del 167 a.C., essa doveva servire a incoraggiare gli Ebrei, che non solo avevano di fronte un esercito più forte ma erano indeboliti al loro interno dalla seducente attrattiva della cultura greca. Nel cantico di Giuditta, Dio è proclamato il «Signore che stronca le guerre» (Gdt 16,2). Nei primi tempi della rivoluzione maccabaica, questo pensiero caratterizzava coloro che si attenevano alla Legge con fede ed entusiasmo, i quali sarebbero stati incoraggiati anche dal grido di vittoria di Giuditta: «È con noi Dio, il nostro Dio, per esercitare ancora la sua forza in Israele e la sua potenza contro i nemici» (Gdt 13,11).

2 Esdra (1 Esdra nei LXX, 3 Esdra nella Vulgata). Scritta probabilmente in ebraico o in aramaico, quest'opera riproduce e rielabora parti delle Scritture ebraiche, in particolare *2 Cronache* 35,1-36,23, l'intero libro di *Esdra* e *Neemia* 7,38-8,12. Nonostante sia molto difficile da datare, si può dire che l'opera risale al tardo II secolo, intorno al 150-100 a.C.; è sicuramente anteriore al 100 d.C. Giuseppe Flavio usa quest'opera, e non i paralleli nei LXX, come fonte per il periodo 621-398 a.C. nelle *Antichità giudaiche* (cfr. in particolare 11,1,1-11,5,5).

Anche se, di tutti gli apocrifi, questa è una delle opere più strettamente connesse alle Scritture ebraiche, vi è una sezione che non ha con esse alcun parallelo. Questo passaggio (3,1-5,6) non dipende da alcun libro biblico e potrebbe essere un adattamento e una rielaborazione di un antico racconto babilonese. Vi è descritta una grande festa al termine della quale tre giovani guardie cercano di determinare chi, fra tre potenti, sia il più forte: il vino, il re o la donna. A queste tre domande se ne aggiunge una quarta alla fine del capitolo (4,33-41, più 4,13b), in cui la risposta passa dalla «donna» alla «verità» e presenta tutti i segni di un'aggiunta redazionale ebraica per spostare il centro del racconto su un'affermazione accettabile per la fede ebraica: «Grande è la verità, e più forte di tutti» (cfr. *Vulgata*: «Magna est veritas et praevalet»).

Pur non essendo chiaro lo scopo dei nove capitoli, sono degne di nota alcune caratteristiche: l'autore esalta Esdra e lo indica come «sommo sacerdote» (*Esdras ho archiereus*, 9,40; cfr. 9,49); sottolinea particolarmente la funzione del Tempio e del culto, e ciò si riflette nei numerosi riferimenti al Tempio, e nell'esaltazione di Zorobabele, il vincitore della gara, che è l'unica guardia identificata (4,13; 4,13b è un'aggiunta redazionale); Zorobabele è strettamente legato al re Dario, che lo definisce «il più saggio» (*sophoteros*, 4,42) e lo premia concedendogli la ricostruzione del Tempio (cfr. Myers, 1974, pp. 8-15).

Aggiunte a Ester. Le aggiunte a *Ester* non sono un singolo libro, ma si tratta di sei ampie aggiunte alla versione greca di *Ester*.

A. Sogno di Mordecai e sua scoperta di una congiura contro il re Artaserse (1,1a-1r o 11,2-12,6).
B. Lettera di Artaserse, che ordina lo sterminio degli Ebrei (3,13a-13g o 13,1-7).
C. Preghiera di Mordecai ed Ester (4,17a-17z e 5,2a-2b o 13,8-15,16).
D. Successo di Ester di fronte al re (5,1a-1f; 5,2a-2b o 15,1-16).
E. Seconda lettera di Artaserse, che revoca il suo precedente editto e loda gli Ebrei (8,12a-12x o 16,1-24).
F. Interpretazione del sogno di Mordecai (10,3a-3l o 10.4-11,1).

Queste aggiunte ammontano a 107 versi che non si trovano nelle Scritture ebraiche.

Quattro aggiunte riflettono un originale ebraico, ma le aggiunte B ed E, le due lettere, furono probabilmente scritte in greco (cfr. Moore, 1977, p. 155). Gli studio-

si moderni tendono ad accettare l'autenticità delle conclusioni delle aggiunte, le datano a prima del 114 a.C. e le situano a Gerusalemme («Nell'anno quarto di Tolomeo e di Cleopatra... la presente lettera sui *Purim*... tradotta da Lisimaco, figlio di Tolomeo [che è di quegli Egiziani che vivono a] Gerusalemme», 31 o 11,1). Moore (1977, pp. 161, 165-67) afferma, senza convincere, che le lettere – le aggiunte B ed E – sono posteriori al 114 e possono aver avuto origine in Alessandria. La data delle sezioni ebraiche (A, C, D ed F) è ora una questione aperta: è davvero possibile affermare che esse siano anteriori al 114 a.C.? H. Bardtke (*Historische und legendarische Erzählungen. Zusätze zu Esther*, Gütersloh 1973, p. 27) afferma che la data delle aggiunte a *Ester* va fissata tra il 167 e il 161 a.C., poiché *2 Maccabei* 15,36, che parla del «giorno di Mordecai», è probabilmente posteriore a queste aggiunte e la festa celebrata in questo giorno era per la sconfitta e la morte di Nicanore nel 161.

Lo scopo di queste fantasiose aggiunte pare chiaro. Innanzi tutto, esse aggiungono quella dimensione religiosa che è sorprendentemente assente dal libro di *Ester*; in secondo luogo, aggiungono alla storia colore e dettagli; in terzo luogo, contengono una forte apologia del Giudaismo (cfr. in particolare E ed F): «I Giudei non sono malfattori, ma sono governati dalle leggi più giuste... Permettete ai Giudei di vivere secondo le loro leggi».

La Preghiera di Azaria e il Cantico dei tre giovani. Tre aggiunte a *Daniele* sono raccolte negli apocrifi. Due di queste, la storia di Susanna e la storia di Bel e il drago sono opere distinte e concluse in se stesse all'interno del ciclo di *Daniele*, la terza, la *Preghiera di Azaria* – come le aggiunte a *Ester* – vanno intese come un'inserzione di 68 versi nel libro di *Daniele*; nei LXX questi versi sono numerati da 3,24 a 3,90 (perciò l'aggiunta inizia dopo 3,23).

Tutte e tre le aggiunte furono probabilmente scritte originariamente in ebraico, o forse in aramaico, e non in greco come credevano gli studiosi meno recenti. Non è facile stabilire la data delle aggiunte. Nella loro forma attuale devono ovviamente essere posteriori al 165/64, la data del libro di *Daniele*. Una datazione tra il 165/64 e il 100 a.C. pare ragionevole se accettiamo la possibilità che una o più – in particolare *Bel e il drago* – siano state inserite nei primi decenni del I secolo a.C. Le tre aggiunte risalgono probabilmente a tempi diversi ed è probabile che tutte e tre, o parti di esse, si trovassero in origine in una posizione diversa da quella attuale nei LXX. Nel II secolo a.C. esistevano probabilmente due versioni concorrenti di *Daniele* in ebraico, una che si trova rappresentata nell'attuale Bibbia ebraica (testo masoretico), e l'altra, una più tarda recensione ebraica, che fu tradotta in greco (di questa traduzione vi sono oggi due recensioni, i LXX e Teodozione).

Sono necessarie due avvertenze: in primo luogo, queste aggiunte possono originariamente essere state composte indipendentemente da *Daniele*; Moore (1977, pp. 26-29) suppone che parti della *Preghiera di Azaria* provengano dalla liturgia del Tempio o della sinagoga e che *Susanna* e *Bel e il Drago* in origine non avessero «assolutamente nulla a che fare col profeta Daniele» (in particolare, pp. 26, 109). In secondo luogo, se da un lato questa ipotesi merita un attento esame, queste tre aggiunte sono ora chiaramente collegate a *Daniele* e vanno quindi studiate alla luce del ciclo di *Daniele*, che è rappresentato anche da documenti prima ignoti rinvenuti tra i manoscritti di Qumran, in particolare la *Preghiera di Nabonedo* (4QPsDan ar[a-c]; cfr. 4QPsDan A[a], 4QPrNab ar). L'origine palestinese di queste aggiunte pare assai probabile.

La *Preghiera di Azaria*, chiaramente composta in ebraico (cfr. O. Plöger, *Zusätze zu Daniel*, Gütersloh 1973, p. 68), sottolinea che vi è un unico Dio e che è sempre giusto. Questa aggiunta a *Daniele* sposta il centro del racconto dal re malvagio e il suo idolo d'oro ai tre potenziali martiri e alla loro fede nella preghiera.

Susanna. Il colorito racconto di Susanna, composto di soli 64 versi (in Teodozione) era probabilmente in origine indipendente dal ciclo di Daniele ed è quindi forse notevolmente più antico del libro di *Daniele*. Descrive come la bellissima Susanna viene portata in tribunale perché ha rifiutato le attenzioni di due uomini influenti (anziani, *presbyteroi* e giudici, *kritai*) che l'avevano avvicinata mentre stava facendo il bagno; il suo grido e le menzogne degli uomini la portano in tribunale, dove la sua sorte è segnata: il popolo e i giudici la condannano senza ascoltarla. Mentre è condotta alla lapidazione, il Signore ascolta la sua invocazione (v. 44) e fa sorgere un giovane, Daniele, che chiede ai giudici un controinterrogatorio degli accusatori. Il racconto illustra come Dio ascolta e aiuta la donna fedele e virtuosa e mette in luce la saggezza divina in Daniele. Questa storia, tuttavia, non ci permette di affermare inequivocabilmente né che i testimoni erano controinterrogati singolarmente in tribunale nel II secolo a.C. né che la testimonianza individuale – per di più di una donna – aveva valore giuridico probante nel Giudaismo ellenistico.

Bel e il drago (Bel e il serpente). Questa storia di 42 versi contiene due racconti separati. Il primo, uno dei più antichi esempi di racconto poliziesco, descrive Daniele che rileva le impronte sulle ceneri che aveva sparpagliato sul pavimento di un tempio e rivela in questo modo al re che i sacerdoti, con mogli e figli, avevano mangiato il cibo offerto all'idolo babilonense Bel. Il re

riconosce di essere stato ingannato, si adira, scopre le porte segrete usate dai sacerdoti e li condanna a morte; viene quindi narrata la distruzione dell'idolo e del tempio da parte di Daniele. La seconda storia descrive Daniele che distrugge un idolo che ha la forma di un grande drago (*drakōn*, v. 23) ed è quindi gettato nella fossa dei leoni. Daniele sopravvive e Abacuc, con l'aiuto di un angelo, si sposta a Babilonia e lo nutre; il re libera Daniele e getta i suoi nemici nella fossa. Il grido del re mette bene in rilievo lo scopo dei due racconti: «Grande tu sei, signore Dio di Daniele, e non c'è altro Dio all'infuori di te» (v. 41). Queste storie non hanno la raffinatezza e lo stile di *Tobia* e *Giuditta*, intendono mettere in ridicolo l'idolatria e ribadire l'importanza dell'adorare soltanto Dio.

1 Baruc. O.C. Whitehouse (in Charles, 1913, pp. 572-73) ha affermato che *1 Baruc* è stato scritto in greco, ma il curatore, R.H. Charles ha aggiunto un'importante nota a pie' di pagina (pp. 573-74) in cui afferma che l'opera è stata composta in ebraico. Gli studiosi moderni hanno concluso che almeno parti dell'opera furono composte in ebraico, altre in ebraico o forse in greco. Anche se la data precisa del documento nella sua forma attuale è ignota, vi è vasto consenso che esso risalga al II o I sec. a.C. W.O.E. Oesterley (*An Introduction to the Books of the Apocrypha*, New York 1935, p. 260) e Whitehouse (in Charles, 1913, p. 575) hanno erroneamente datato *1 Baruc* a dopo il 70 d.C. L'opera potrebbe essere di origine palestinese.

Il documento è composito: 1,1-3,8 è in prosa e contiene una confessione di peccati e una supplica della pietà divina dopo la distruzione di Gerusalemme (cfr. Dt 28-32; Dn 9,4-19); 3,9-4,4, di un altro autore, è una lode in poesia della sapienza (cfr. Sir 24; Gb 28,12-28); 4,5-5,9, probabilmente del secondo autore, descrive Dio che dà ascolto al lamento di Gerusalemme. D.G. Burke (*The Poetry of Baruch. A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3,9-5,9*, Chico/Calif. 1982) afferma che la seconda sezione, il poema sulla sapienza, è la parte più antica dell'opera e che la data della compilazione oscilla tra il 180 e il 100 a.C. Burke cerca anche di ricostruire l'originale ebraico della sezione 3,9-4,4. *1 Baruc* è un esempio di teologia giudaico-ellenistica ma mette conto di sottolineare il fatto che non vi sono riferimenti a un messia, idee escatologiche o apocalittiche, credenze nella resurrezione, né alcuna traccia di dualismo.

Letteratura sapienziale e filosofica. Due libri degli apocrifi provengono dalla scuola sapienziale del Giudaismo ellenistico ma, pur essendo ciascuno opera di un singolo autore, sono molto diversi tra loro. Il *Siracide*, scritto in ebraico, è di un autore palestinese (forse gerosolimitano) conservatore e tradizionalista. Il libro della *Sapienza*, scritto in greco, è di un pensatore progressista, assolutamente aperto alla filosofia e alle idee non ebraiche e da esse influenzato, e che ricorda in una certa misura Filone di Alessandria e *4 Maccabei*; questo autore è originario dell'Egitto, probabilmente di Alessandria.

Siracide (Ben Sira, Ecclesiastico). L'autore indirizza la sua opera agli Ebrei e scrive probabilmente intorno al 180 a.C. Frammenti dell'originale ebraico di 39,27-43,30 furono scoperti nel 1964 in una casamatta del muro orientale della fortezza di Masada. Questi 26 frammenti in pergamena devono essere anteriori al 74 d.C., data della distruzione di Masada, e possono essere datati su base paleografica a un periodo oscillante tra il 125 e il 25 a.C., in quanto redatti in una grafia medio o tardo-asmonea (cfr. i facsimili in Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem 1965, tavv. 1-9 e pp. 2-11); i frammenti di Qumran del *Siracide* (2QSir) risalgono all'incirca allo stesso periodo, in quanto redatti in una grafia tardo-asmonea o antico-erodiana (cfr. M. Baillet, *Les "Petites Grottes" de Qumrân*, Oxford 1962, p. 75 e tav. 15); anche il testo ebraico di *Siracide* 51 (11QPs^{a}Sirach; cfr. J.A. Sanders [ed.], *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11*, Oxford 1965, pp. 79-85, coll. 21 e 22) è stato rinvenuto in un manoscritto di Qumran risalente alla prima metà del I secolo d.C. È ora certo che il *Siracide* è anteriore al I secolo a.C.; l'originale ebraico, inoltre, deve essere anteriore alla traduzione greca (nei LXX) approntata dal nipote di Ben Sira in Egitto non molto dopo il 132 a.C. (cfr. il prologo del *Siracide* nei LXX, in cui il nipote parla del «trentottesimo anno del regno dell'Evergete»); la maggior parte degli studiosi, infine, data l'opera intorno al 180 a.C.: questa datazione pare plausibile poiché in 50,1-24 l'autore parla di Shim'on (cioè Simone II, 219-196 a.C.) come se fosse morto da poco (cfr. il testo ebraico di 50,24: *ye'amen 'im Shim'on ḥasdo*; cfr. il testo in M.H. Segal *Sefer Ben Sira ha-shalem*, Jerusalem 1958, *ad loc.*).

Composto di 51 capitoli, il *Siracide* è un'apologia del Giudaismo ed è diretta contro le intrusioni della religione e della cultura greche. In particolare mette conto di sottolineare l'affermazione che la Sapienza ha trovato una patria in Israele e non in altre nazioni (24,1-12). Alcune idee caratteristiche di questa lunga e importante opera sono le seguenti: l'autore crede in un unico Dio (monoteismo esplicito in 36,1-5) che è onnisciente (42,18), eterno (18,1), santo (23,9), giusto (35,12-13) e pietoso (2,11; 48,20; 50,19); Siracide non crede in una vita dopo la morte (17,27-28); l'immortalità si ottiene attraverso i figli (30,4); il peccato ebbe inizio con una donna (*me-'ishshah teḥillat 'avon*, 25, 24) e allora apparve la morte; ma l'autore non afferma il concetto di peccato originale o predestinazione

quanto piuttosto l'essenziale libertà dell'uomo di ubbidire alla Legge a motivo dell'inclinazione (*be-yad yiṣro*, 15,14) data all'uomo da Dio (cfr. il brillante articolo di E.E. Urbach, *Sin and Death*, in *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I-II, Jerusalem 1979, I, pp. 420-22); Siracide rispetta il Tempio e i sacerdoti (45,6-25) ed esalta la Legge (evidentemente 9,15); la sapienza è sia personificata sia divina (evidentemente 24,3-5); mette conto di notare l'assenza di una credenza negli angeli e nella venuta di un messia.

G.H. Box e W.O.E. Oesterley (in Charles, 1913, p. 283) hanno sostenuto che quest'opera «nella sua forma originale rappresentava il punto di vista sadduceo». Oggi gli studiosi sono molto più riluttanti ad assegnare il testo, in qualunque forma, ai sadducei. È innegabile che molte idee del *Siracide* sono molto simili a quelle che Giuseppe attribuisce ai sadducei (*Antichità Giudaiche* 18,1), ma davvero questo fatto indica che l'opera è di origine sadducea? A Qumran e a Masada sarebbe mai stata accettata un'opera sadducea?

Sapienza. Indirizzata ai non ebrei, cui l'autore spesso conforma il suo pensiero, e scritta probabilmente nella prima metà del I secolo d.C. (Winston, 1979, pp. 20-25) o forse anche nel 100 a.C. (Pfeiffer, 1949, p. 327; Metzger, 1957, p. 67), quest'opera riflette l'affascinante mistura di antiche tradizioni sapienziali israelite e giudaiche, la filosofia greca e il pensiero egizio antichi e coevi. L'influsso di idee non ebraiche rimpiazza sovente antichi concetti ebraici: per esempio, molti studiosi, in particolare Metzger (1957, p. 75) e C. Larcher (*Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, pp. 43, 91, 104) fanno giustamente notare che è il concetto platonico dell'immortalità dell'anima e non l'idea ebraica della resurrezione del corpo (cfr. in particolare 2 Mac 14,37-46) a essere presente in *Sapienza* 3,1-19 (cfr. in particolare i vv. 1 e 4: «Le anime dei giusti... la loro speranza è piena d'immortalità»; cfr. anche 1,15; 5,15; 8,13-20). Come nel *Siracide*, la Sapienza è ora personificata nel pensiero giudaico e compare anche in ipostasi (cfr. 7,21-8-21). Winston (1979, p. 4) divide l'opera in tre parti (1,1-6,21: il dono dell'immortalità da parte della Sapienza; 6,22-10,21: la natura e il potere della Sapienza e la sua ricerca da parte di Salomone; 11,1-19,22: la Sapienza nell'Esodo) e individua due *excursus* (11,15-12,22, sulla pietà divina; 13,1-15,19, sull'idolatria).

Opere di natura quasi storica. È stato per lungo tempo d'uso comune indicare *1 Maccabei* e *2 Maccabei* come opere storiche; R.H. Charles (1913) le ha sistemate, insieme con *2 Esdra* (*3 Esdra* nella *Vulgata*) e *3 Maccabei* sotto la dicitura «libri storici» e ha messo *Tobia* e *Giuditta* sotto la dicitura «Opere di natura quasi storica, scritte con un intento morale». Oggi si ammette generalmente che *Tobia* e *Giuditta* sono storie romantiche e didattiche e che *1 Maccabei* e *2 Maccabei* sono troppo tendenziose e selettive e possono quindi essere al massimo definite «opere di natura quasi storica».

1 Maccabei. I sedici capitoli di *1 Maccabei* furono scritti in ebraico, in Palestina (forse a Gerusalemme) poco prima della fine del II secolo a.C. Il libro racconta i successi militari dei Maccabei e la storia del Giudaismo dalle incursioni di Antioco IV Epifane (175-164) e lo zelante rifiuto del paganesimo di Mattatia, fino al regno di Giovanni Ircano I (135/4-105/4). Come ha sottolineato J.A. Goldstein (1976), l'autore di *1 Maccabei* è fortemente caratterizzato da un punto di vista teologico: è assolutamente a favore degli Asmonei e tace del tutto – probabilmente perché le rifiuta – riguardo a immortalità e resurrezione. Contrariamente all'autore di *2 Maccabei*, egli a quanto pare rinnega il valore del martirio come mezzo per muovere l'azione di Dio, e chiaramente accetta il calendario lunare babilonese di 12 mesi.

2 Maccabei. I quindici capitoli di *2 Maccabei*, redatti da un autore anonimo, sono un'epitome (o riassunto) di un'opera perduta in cinque libri (che è il solo esempio a nostra disposizione del genere letterario detto «storia patetica») di Giasone di Cirene (2 Mac 2,19-32), a noi altrimenti ignota. L'autore dell'epitome scrisse in greco ad Alessandria – o forse a Gerusalemme – poco dopo il 124 a.C. o agli inizi del I secolo a.C. indirizzando la sua opera a un pubblico ebraico colto e informato.

L'epitome dei libri di Giasone, che mette in rilievo la santità del Tempio di Gerusalemme (cfr. E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, Leiden 1979, p. 21) presenta spesso differenze fondamentali rispetto a *1 Maccabei*. Presenta gli esempi più lampanti della credenza ebraica nella resurrezione del corpo (cfr. in particolare 7,1-42; 12,43-45; 14,37-46); il martirio del pio ebreo è efficace, in quanto muove Dio all'azione e assicura le vittorie militari (7,37-38; 8,3-7); i miracoli sono usati per spiegare gli eventi più importanti.

La principale differenza fra *1 Maccabei* e l'opera di Giasone quale risulta in *2 Maccabei* consiste forse nel fatto che *1 Maccabei* legittima la dinastia asmonea, mentre *2 Maccabei* tende a screditarla (cfr. 10,19-23; 12,39-43 e Goldstein, 1976, pp. 27-34). R. Doran (*Temple Propaganda. The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Washington/D.C. 1981) sostiene che l'epitome è contro gli Asmonei a motivo dell'uso da parte degli ultimi re di questa dinastia di truppe mercenarie e in quanto attribuisce le vittorie militari a Dio piuttosto che ai Maccabei.

La sezione più ampia di *2 Maccabei* è comunemente detta l'Epitome (3,1-15,36), che copre la storia ebraica a partire da circa il 180 a.C. L'Epitome dà particolare rilievo al Sommo Sacerdote Onia III (morto nel 170

a.C.) e alla sconfitta e morte di Nicanore nel 161; corrisponde quindi a *1 Maccabei* 1,10-7,50.

Notevolmente diverse dall'Epitome sono le due lettere con cui comincia *2 Maccabei*. La prima lettera (1,1-10a) fu probabilmente scritta in ebraico o in aramaico (la lingua più probabile per le comunicazioni ufficiali in quel tempo), come hanno dimostrato C.C. Torrey (1945, pp. 78-79) e J.A. Goldstein (1976, p. 35); pare essere una autentica lettera delle autorità giudaiche di Gerusalemme agli Ebrei d'Egitto (2 Mac 1,1); risale al 124 a.C. e cita (vv. 7-8) una precedente lettera del 143/2 a.C. La lettera intende esortare a una debita celebrazione della festa di Ḥanukkah (v. 9) e potrebbe trattarsi di propaganda contro il tempio di Onia a Leontopoli, come ha sostenuto Goldstein (1976, p. 35).

Il carattere della seconda lettera (1,10b-2,18) è ancora dibattuto tra gli studiosi. Non è probabilmente autentica in nessuna sua parte (con buona pace di A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica*, 1931, Amsterdam 1968, pp. 81-94) e non fu probabilmente scritta in aramaico (con buona pace di Torrey, 1945, pp. 78-79). È più probabile che sia stata scritta in greco e che non sia autentica (cfr. Goldstein, 1976, p. 36; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Philadelphia 1974, I, p. 100, II, p. 69; Ch. Habicht, *Historische und legendarische Erzählungen. 2 Makkabäerbuch*, Gütersloh 1976, pp. 170, 199-207).

Sono incerte data e provenienza del falso: sono state proposte datazioni oscillanti tra il 103 a.C. (Goldstein, 1976, p. 36) e il 60 a.C. (E. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1980, pp. 136-58) e potrebbe essere opera di Ebrei sia gerosolimitani sia alessandrini.

Goldstein (1976, p. 36) suppone che entrambe le lettere siano propaganda diretta contro Onia e che siano state poste all'inizio dell'Epitome poco dopo il 78 o 77 a.C. per creare un testo liturgico adatto alla celebrazione di Ḥanukkah, svolgendo la medesima funzione svolta da *Ester* per Purim.

È difficile identificare o classificare l'autore dell'Epitome: solo 2,19-32 e 15,37-39, che non derivano dalle lettere né da Giasone di Cirene, paiono doversi alla sua mano.

2 Maccabei è quindi un racconto in prospettiva profetica degli avvenimenti proncipali della storia ebraica del II secolo a.C. Questa deliberata alterazione della storia per motivi teologici rende *1 Maccabei* più affidabile per una ricostruzione della storia degli Asmonei.

Gli pseudoepigrafi

Gli pseudoepigrafi sono stati definiti in modo scorretto e disattento sulla base delle *antologie* di questo *corpus* pubblicate in tedesco a cura di E. Kautzsch (*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I-II, Tübingen 1900) e in inglese a cura di R.H. Charles (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I-II, Oxford 1913). L'edizione di Charles degli pseudoepigrafi contiene tutte le opere presenti nell'edizione di Kautzsch più altre quattro: *2 Enoc*, *Ahiqar*, un'opera sadocita e i *Pirqe avot*. Le ultime due opere appartengono, rispettivamente, ai rotoli del Mar Morto e alla letteratura rabbinica. Tutte le altre, e molte di più, fino a un totale di 52 opere più un'appendice contenente 13 opere giudaiche perdute ma citate nelle fonti antiche (in particolare Alessandro Polistore, circa 112-30 a.C.) sono incluse in J.H. Charlesworth (*The Old Testament Pseudepigrapha*, I-II, Garden City/N.Y. 1983-1984).

Le 52 opere raccolte in *The Old Testament Pseudepigrapha* (OTP), – che non è un canone di scritti sacri ma una raccolta moderna di opere giudaiche e cristiane risalenti a un periodo oscillante tra circa il 200 a.C. e circa il 200 d.C. – possono essere ripartite in cinque categorie: 1) letteratura apocalittica e opere collegate; 2) testamenti, che spesso comprendono sezioni apocalittiche; 3) ampliamenti di storie bibliche e altre leggende; 4) letteratura filosofica e sapienziale; 5) preghiere, salmi e odi (cfr. tavola 2). Per descrivere il *corpus* degli pseudoepigrafi all'interno dei confini relativamente ristretti di questo articolo, è necessario che i commenti su ciascuna categoria siano brevi e fortemente focalizzati.

Letteratura apocalittica e opere collegate. 19 pseudoepigrafi possono essere raggruppati in questa categoria di letteratura apocalittica e opere collegate (cfr. tavola 2). Le 19 opere coprono tre periodi di tempo sovrapposti.

1. Quelle precedenti la distruzione di Gerusalemme da parte dei Romani nel 70 d.C. – il grande spartiacque nella storia del Giudaismo antico (250 a.C. – 200 d.C.) – sono *1 Enoc*, alcuni degli *Oracoli Sibillini*, gli *Apocrifi di Ezechiele*, e forse il *Trattato di Sem*.
2. Dopo il 70, la grande diversificazione del pensiero religioso giudaico tende a svanire in quanto i pii Ebrei, con grande inquietudine, lamentano la perdita del Tempio e meditano sulle cause della loro sconfitta. *4 Esdra*, *2 Baruc*, *3 Baruc* e l'*Apocalisse di Abramo* sono caratterizzate da un forte interesse per la teodicea. *4 Esdra* è estremamente pessimista, l'autore trova difficile vedere una qualche speranza nel suo rimorso; *2 Baruc* è molto più ottimista di *4 Esdra*: il Tempio è stato distrutto dagli angeli di Dio a motivo dell'infedeltà di Israele (7,1-8,5), non da una cultura superiore o dalla forza del nemico.
3. Sono più tarde le opere numero 3, alcune del 4, 9,

10, 11, 12, 13, 18, 19, la cui datazione oscilla dalla supposta base ebraica perduta dell'*Apocalisse di Adamo* – o le tradizioni contenute in quest'opera – del I o II secolo d.C. all'*Apocalisse di Daniele* del IX secolo. Queste opere sono importanti per la comprensione del Giudaismo antico solo perché a quanto pare conservano alcune opere rielaborate e riportano alcune antiche tradizioni giudaiche.

Lo pseudoepigrafo più importante di questo gruppo è l'opera composita nota come *1 Enoc*. Si tratta di un'opera conservata nella sua forma completa e definitiva solo in etiopico, anche se sono conservate in altre lingue parti più antiche di essa, le più importanti delle quali sono quelle in greco e aramaico. I frammenti aramaici di Qumran, a motivo della loro data paleografica, provano che parti di *1 Enoc* risalgono al III, II e I secolo a.C.

J.T. Milik (*The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976) ha non solo pubblicato l'*editio princeps* dei frammenti aramaici di *Enoc*, ma ha anche sostenuto che i capp. 37-71 devono essere cristiani e posteriori al 260 d.C. Milik è giunto a questa sorprendente conclusione a motivo dell'assenza di questi capitoli a Qumran, della notevole analogia coi concetti neotestamentari del Figlio dell'Uomo e del Messia e di quello che secondo lui è un riferimento agli «avvenimenti degli anni 260-270 d.C.» (p. 96). Questi argomenti sono sbagliati e sono stati giustamente rifiutati da tutti gli specialisti. L'assenza dei frammenti a Qumran non è così significativa come sostiene Milik; le sorprendenti analogie col Nuovo Testamento si devono o a una cultura comune o a un influsso di *1 Enoc* 37-71 su Gesù o sugli autori del Nuovo Testamento; in *1 Enoc non* sono riflessi avvenimenti storici del III secolo d.C. Bisogna inoltre notare che tutti i manoscritti di *1 Enoc* attestano che i capp. 37-71 tendono gradatamente all'elevazione di Enoc a Figlio dell'Uomo (in 71,14 l'angelo dice a Enoc: «tu sei il Figlio dell'Uomo»): per questi motivi tutto *1 Enoc* è giudaico e anteriore al 70.

1 Enoc consiste di cinque opere che furono composte nell'arco di tre secoli. In ordine cronologico queste opere sono: il *Libro dell'Astronomia* (*1 Enoc* 72-82) del III secolo a.C., i *Viaggi di Enoc* (*1 Enoc* 1-36) precedente il 160 a.C., il *Libro dei Sogni* (*1 Enoc* 83-90), precedente il 160 a.C., l'*Epistola di Enoc* (*1 Enoc* 91-105) del II o I secolo a.C. e il *Libro delle Parabole* (*1 Enoc* 37-71).

TAVOLA 2. *Gli pseudoepigrafi ripartiti per categorie.*

Letteratura apocalittica e opere collegate
1. *Enoc etiopico (1 Enoc)*
2. *Enoc slavo (2 Enoc)*
3. *Enoc ebraico (3 Enoc)*
4. *Oracoli Sibillini*
5. *Trattato di Sem*
6. *Apocrifo di Ezechiele*
7. *Apocalisse di Sofonia*
8. *Quarto libro di Esdra (4 Esdra)*
9. *Apocalisse di Esdra*
10. *Visione di Esdra*
11. *Questioni di Esdra*
12. *Rivelazione di Esdra*
13. *Apocalisse di Sedrach*
14. *Apocalisse siriaca di Baruc (2 Baruc)*
15. *Apocalisse greca di Baruc (3 Baruc)*
16. *Apocalisse di Abramo*
17. *Apocalisse di Adamo*
18. *Apocalisse di Elia*
19. *Apocalisse di Daniele*

Testamenti
1. *Testamenti dei Dodici Patriarchi*
2. *Testamento di Abramo*
3. *Testamento di Isacco*
4. *Testamento di Giacobbe*
5. *Testamento di Giobbe*
6. *Testamento di Mosè*
7. *Testamento di Salomone*
8. *Testamento di Adamo*

Ampliamenti di storie bibliche e altre leggende
1. *Lettera di Aristea*
2. *Giubilei*
3. *Martirio e Ascensione di Isaia*
4. *Giuseppe e Asenet*
5. *Vita di Adamo ed Eva*
6. *Pseudo-Filone*
7. *Vite dei Profeti*
8. *Scala di Giacobbe*
9. *Quarto libro di Baruc (4 Baruc)*
10. *Jannes e Jambres*
11. *Storia dei Recabiti*
12. *Eldad e Modad*
13. *Storia di Giuseppe*

Letteratura filosofica e sapienziale
1. *Ahiqar*
2. *Terzo libro dei Maccabei (3 Maccabei)*
3. *Quarto libro dei Maccabei (4 Maccabei)*
4. *Pseudo-Focilide*
5. *Menandro siriaco*

Preghiere, salmi e odi
1. Cinque salmi supplementari di Davide (Sal 151-155)
2. *Preghiera di Manasse*
3. *Salmi di Salomone*
4. Preghiere sinagogali d'età ellenistica
5. *Preghiera di Giuseppe*
6. *Preghiera di Giacobbe*
7. *Odi di Salomone*

precedente il 70 d.C. Le aggiunte (*1 Enoc* 106-108) sono di datazione incerta.

Alcuni dei capitoli che iniziano o concludono le varie sezioni di *1 Enoc* sono stati aggiunti o rielaborati al momento dell'inserzione dei singoli libri all'interno dell'opera, la quale, nella sua forma composita, era diffusa in Palestina prima del 70. Pur essendo ancora materia di dibattito la data precisa delle varie sezioni di *1 Enoc*, è chiaro che le idee che contengono – come il calendario solare – erano caratteristiche di alcuni Ebrei dal III a.C. al I secolo d.C. *1 Enoc* è una delle nostre fonti principali per conoscere le idee del Giudaismo ellenistico su cosmologia, angelologia, astronomia, Dio, peccato e genere umano.

Esempio: «Allora un angelo venne da me [Enoc], mi salutò e mi disse: "Tu, Figlio dell'Uomo, che sei nato in giustizia e in cui ha abitato la giustizia, la giustizia di Colui che è prima del tempo non ti abbandonerà"» (*1 Enoc* 71,14; trad. di E. Isaac in OTP).

Testamenti. Otto testamenti, alcuni dei quali contengono sezioni apocalittiche, formano un secondo gruppo di pseudoepigrafi (cfr. tavola 2). Di questi, solo il *Testamento di Giobbe* e il *Testamento di Mosè* sono chiaramente anteriori al 70 d.C.; il *Testamento di Adamo*, nella sua forma attuale, può risalire anche al V secolo d.C.; il *Testamento di Salomone* è più antico e risale forse al III secolo d.C.; è possibile che il *Testamento di Isacco* e il *Testamento di Giacobbe* siano stai aggiuti nel II o III secolo al *Testamento di Abramo* che nella sua forma più antica risale probabilmente alla fine del I o agli inizi del II secolo d.C.

L'opera più importante – e più controversa – di questo gruppo è il *Testamento dei Dodici Patriarchi*. M. de Jonge (per i riferimenti bibliografici, cfr. Charlesworth, 1981) ha sostenuto che l'opera è una composizione cristiana che riprende molte tradizioni giudaiche, sia orali sia scritte. La maggior parte degli studiosi ha concluso che, pur essendo l'opera cristiana nella sua forma attuale, i passi cristiani sono chiaramente interpolazioni e rielaborazioni aggiunte a un documento giudaico risalente al II o I secolo a.C. Quest'opera consiste di 12 testamenti, ciascuno attribuito a un figlio di Giacobbe e contenente istruzioni di natura etica, non di rado miste a visioni apocalittiche.

Esempio: «Una copia delle parole di Levi: le cose che ordinò ai suoi figli su tutto ciò che dovevano fare e le cose che sarebbero loro accadute fino al giorno del giudizio... Io, Levi, nacqui a Carran e venni con mio padre a Sichem... Là vidi un'altra visione come la precedente... Ebbene, figli miei, io so dagli scritti di Enoc che voi nel tempo finale agirete empiamente contro il Signore... I vostri fratelli saranno umiliati e voi sarete oggetto di scherno fra tutte le nazioni. Vostro padre Israele, infatti, è puro da tutte le empietà dei Sommi Sacerdoti [che hanno posto le mani sul sapiente del mondo (*sotera tou kosmou*)] come il cielo è puro sulla terra; e voi dovreste essere le luci di Israele come il sole e la luna» (*Testamento di Levi* 1,1; 2,1; 8,1; 14,1-3; trad. H.C. Kee in OTP; le parentesi quadre indicano le interpolazioni cristiane).

Ampliamenti di storie bibliche e leggende. I libri della Bibbia ebraica, a motivo della loro riconosciuta autorità divina e della loro riverita antichità, influenzarono profondamente la vita quotidiana e religiosa degli Ebrei nel mondo ellenistico. Le tre sezioni della Bibbia ebraica – Torah (Legge), Profeti e Agiografi – furono gradualmente canonizzate negli anni tra il 300 a.C. e il 200 d.C. Quasi tutti gli scritti religiosi ebraici furono categoricamente formati sulla base delle norme letterarie, delle concezioni teologiche e del linguaggio metaforico già sviluppati nella Bibbia ebraica. Delle molte ramificazioni cui condusse la forza normativa dei libri biblici, una è singolarmente rappresentata dalle opere che ampliano le storie bibliche, aggiungendo dettagli e fornendo risposte – spesso per mezzo di racconti ricchi e pittoreschi – a domande che sorgevano da una lettura attenta e ripetuta dei libri sacri. Tredici opere rientrano in questa categoria (cfr. tavola 2).

Questi 13 documenti rappresentano ampliamenti di origine ebraica delle storie della Bibbia ebraica e sono stati prodotti per molti secoli. La *Storia di Giuseppe*, che appartiene a una categoria a sé stante, è tarda e ha raggiunto la sua forma finale probabilmente nel VI secolo d.C. Cinque opere, i documenti numero 8-12, risalgono a un periodo oscillante tra il tardo I secolo d.C. e il tardo II secolo d.C. La *Storia dei Recabiti*, tuttavia, fu molto ampliata e rielaborata dai primi cristiani; non raggiunse la sua forma definitiva in siriaco, e forse in greco, fino a circa il VI secolo.

I documenti più importanti di questo gruppo per il Giudaismo ellenistico sono i numeri 1-7. Quasi tutti sono anteriori alla distruzione di Gerusalemme del 70 d.C. Un'importante eccezione è costituita dal *Martirio e Ascensione di Isaia*: i cristiani continuarono ad ampliarla e a rielaborarla fino a circa il IV secolo. *Giuseppe e Asenet* è un'opera controversa: anche se alcuni studiosi la datano al II secolo a.C., risale probabilmente alle prime decadi del II secolo d.C. (cfr. Charlesworth, 1981; Denis, 1970; e in particolare C. Burchard in OTP); i *Giubilei* risalgono probabilmente agli anni tra il 163 e il 140 a.C.

Esempio: «E nell'undicesimo giubileo, Iared si prese una moglie... Ed essa gli generò un figlio nella quinta settimana... E lo chiamò Enoc. Questi fu il primo che imparò la scrittura, la conoscenza e la sapienza... E che scrisse in un libro i segni del cielo secondo l'ordine dei mesi, affinché i figli dell'uomo potessero conoscere i

tempi (stabiliti) degli anni secondo il loro ordine, rispetto a ciascun mese» (*Giubilei* 4,16-17; trad. O. Wintermute in OTP).

Letteratura filosofica e sapienziale. La ricerca umana della conoscenza e della sapienza supera tutti i confini, compresi quelli ideali dei secoli e i contorni variabili delle nazioni. Cinque pseudoepigrafi rappresentano una testimonianza del Giudaismo ellenistico della ricerca umana della sapienza e regole etiche per la vita di ogni giorno, come pure aforismi per azioni illuminate (cfr. tavola 2). Il *Menandro siriaco*, in quanto raccolta, pare risalire al III secolo d.C. (cfr. T. Baarda in OTP), ma lo *Pseudo-Focilide* e *4 Maccabei* risalgono al I secolo d.C., e il primo dei due forse anche al I secolo a.C. (cfr. P.W. van der Horst in OTP); *3 Maccabei* è stato chiaramente composto nel I secolo a.C.; *Ahiqar* risale al IV o anche al V secolo a.C., ma ha influenzato l'autore di *Tobia* intorno al 180 a.C.

Esempi: «L'amore del denaro è il padre di ogni male» (*Pseudo-Focilide* 42; trad. Van der Horst in OTP). «I capelli lunghi non sono adatti ai ragazzi ma alle donne lascive» (*Pseudo-Focilide* 212; trad. Van der Horst in OTP). «Non ridere della vecchiaia, perché è lì che arriverai e resterai» (*Menandro siriaco*, 11-12; trad. Baarda in OTP). «La ragione (*logismos*), infatti, è la guida delle virtù, e il padrone supremo delle passioni» (*4 Maccabei* 1,30; trad. H. Anderson in OTP).

Preghiere, salmi e odi. Il salterio davidico, il libro d'inni del Secondo Tempio, venne gradualmente chiuso nei secoli precedenti la distruzione del Tempio. Altre composizioni poetiche furono completate negli anni che vanno dalle conquiste di Alessandro Magno nel 336-323 a.C. alla sconfitta definitiva di Shim'on Bar Kokhba nel 135 d.C. Molte di queste opere furono incorporate in vari pseudoepigrafi per accentuare o illustrare un determinato punto o per elevare il livello religioso del racconto. Altre furono raccolte in «libri d'inni» o «libri di preghiere» che possono essere considerati una quinta e ultima categoria di pseudoepigrafi (cfr. tavola 2).

Le *Odi di Salomone*, il più antico «libro d'inni» cristiano, sono modellate sullo stile poetico del salterio davidico; risalgono al tardo I secolo d.C. o agli inizi del II secolo d.C.; la *Preghiera di Giuseppe* e la *Preghiera di Giacobbe* sono opere ebraiche risalenti forse al I secolo d.C.; le «preghiere sinagogali d'età ellenistica», conservate nei libri 7 e 8 delle *Costituzioni Apostoliche*, sono cristiane nella loro forma attuale ma possono ben essere resti di preghiere ebraiche risalenti ai primi secoli d.C.; i *Salmi di Salomone*, che paiono rappresentare la devozione di un gruppo di Ebrei gerosolimitani, furono certamente composti nella seconda metà del II secolo a.C.; la *Preghiera di Manasse* è molto difficile da datare, ma risale probabilmente al passaggio tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.; lo stesso salterio davidico fu ampliato con «cinque salmi di Davide supplementari» (Sal 151-155), che risalgono a un periodo oscillante tra il III secolo a.C. (151) e il II o il I secolo a.C. (152-155); la lingua originale dei Salmi 151, 154 e 155 è l'ebraico, degli altri si può dire solo che sono stati composti in una lingua semitica (ebraico, aramaico o siriaco).

Esempio: «Signore, non condannarmi per i miei peccati; / nessun vivente, infatti, è giusto di fronte a Te» (Sal 155 [11QPsª 155]; trad. Charlesworth in OTP).

[Vedi *APOCALITTICA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

Gli apocrifi. La più importante guida bibliografica agli apocrifi è G. Elling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur, 1900-1970*, Berlin 1975, 2ª ed. (Texte und Untersuchungen, 106). Un'importante introduzione a parti degli apocrifi e pseudoepigrafi, con acute osservazioni sulle fonti e l'ambiente storico è G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia 1981; cfr. anche R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha*, New York 1984. Un'attenta, ben scritta e autorevole introduzione (anche se ormai un po' datata) è B.M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, New York 1957. Un lavoro più vecchio è C.C. Torrey, *The Apocryphal Literature. A Brief Introduction*, 1945, rist. London 1963. Affidabili introduzioni agli apocrifi da parte di autori cattolici che considerano queste opere deuterocanoniche si trovano in R.E. Brown, J.A. Fitzmyer e R.E. Murphy (curr.), *The Jerome Bible Commentary*, Englewood Cliffs, N.J. 1968.

Edizioni critiche degli apocrifi stanno uscendo nelle edizioni di Cambridge e di Göttingen dei LXX. Un'edizione maneggevole del testo greco degli apocrifi è A. Rahlfs (cur.), *Septuaginta*, I-II, Stuttgart (1935), 1965, rist. 8ª ed. Un'opera classica sugli apocrifi è R.H. Charles (cur.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, I-II, Oxford 1913. Più recenti sono le ottime traduzioni che si trovano in *The Jerusalem Bible*, Garden City/N.Y. 1966, tradotta da cattolici, e in H.G. May e B.M. Metzger (curr.), *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Revised Standard Version*, New York 1977.

La serie di commentari migliore è quella della Anchor Bible: i voll. 41- 44 (Garden City/N.Y., 1976-1983) comprendono: J.A. Goldstein (cur.), *1 Maccabei* (41, 1976) e *2 Maccabei* (41A, 1983); J.M. Myers (cur.), *1 Esdra* e *2 Esdra* (42, 1974); D. Winston (cur.), *Sapienza* (43, 1979, rist. 1981); e C.A. Moore (cur.), le aggiunte a *Daniele*, *Ester* e *Geremia* (44, 1977). Di notevole importanza, in particolare perché pubblica il testo greco a fronte della traduzione, è S. Zeitlin (cur.), *Jewish Apocryphal Literature*, I-VII, Leiden 1950-1972. Il frutto dell'opera dei migliori studiosi tedeschi di apocrifi e pseudoepigrafi è la serie intitolata «Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit» (JSHRZ), sotto la direzione di W.G. Kümmel (Gütersloh 1973-). Strumenti utili per

chi conosce il greco sono C.A. Wahl, *Clavis librorum veteris testamenti apocryphorum philologica*, 1853, rist. Graz 1972, e E. Hatch e H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament, including the Apocryphal Books*, I-II, 1897-1906, rist. Graz 1972. Uno strumento di lavoro prodotto al computer è ora disponibile per gli apocrifi (e parte degli pseudoepigrafi): B.M. Metzger et al. (curr.), *A Concordance to the Apocrypha-Deuterocanonical Books of the Revised Standard Version*, Grand Rapids/Mich. 1983.

Gli pseudoepigrafi. J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*, Chico/Calif. 1981. Si tratta di una concisa introduzione agli pseudoepigrafi con una bibliografia comprendente titoli dal 1960 al 1979. Tutte le pubblicazioni citate in questo articolo sono qui citate per esteso.

J.H. Charlesworth (cur.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I-II, Garden City/N.Y. 1983-1984. Questa enorme raccolta contiene introduzione e traduzione inglese di 52 opere classificate come pseudoepigrafi e di 13 altri documenti raccolti in un'appendice. Le introduzioni del curatore chiarificano i problemi che sorgono a definire «apocalissi», «testamenti», «ampliamenti dell'Antico Testamento», «letteratura filosofica e sapienziale», «preghiere, salmi e odi».

A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970.

G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia 1981.

L. Rost, *Introduzione agli Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1980 (ed. or. Heidelberg 1971).

H.F.D. Sparks (cur.), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984. Antologia di opere poste di solito tra gli pseudoepigrafi.

In italiano cfr. P. Sacchi (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I-II, Torino 1981-1989, Milano 1990-1993; e *Apocrifi dell'Antico Testamento*, sotto la direzione di P. Sacchi: V, *Letteratura giudaica di lingua greca*, a cura di L. Troiani, Brescia 1997; III, Brescia 1989; IV, Brescia 2000.

JAMES H. CHARLESWORTH

LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA.

LETTERATURA SAPIENZIALE BIBLICA. Alcuni testi delle Scritture ebraiche si differenziano in misura significativa rispetto al materiale narrativo e normativo contenuto nel Pentateuco e alla letteratura profetica e apocalittica. Questo «corpo estraneo» omette ogni riferimento ai temi dominanti negli altri testi biblici, come la promessa fatta ai patriarchi, la liberazione dall'Egitto, il patto di Mosè, la centralità di Gerusalemme e della stirpe di Davide, la parola profetica e così via. A questi motivi si sostituiscono idee e modelli letterari più vicini nei contenuti a talune opere egizie e mesopotamiche. Questo *corpus* letterario prospetta un principio razionale di ordine cosmico che vale la pena di approfondire (*ḥokhmah* nell'antica Israele, *maat* in Egitto e *me* in Mesopotamia) ed esprime la convinzione che una condotta conforme a questo principio porti il benessere; oppure dà spazio a più livelli di perplessità quanto alla consistenza di questa cognizione della realtà, uno scetticismo frutto delle iniquità della vita. Dal momento che in questo contesto le speculazioni sul principio fondamentale dell'universo assumono maggiore rilievo rispetto all'annuncio della parola di Dio, gli studiosi moderni classificano questi testi come letteratura sapienziale.

Caratteristiche della letteratura sapienziale. La letteratura sapienziale di Israele presenta sostanziali differenze rispetto ad alcuni testi scritti in Egitto e Mesopotamia. La letteratura sapienziale egizia ruotava quasi esclusivamente intorno alla corte reale. Suo scopo essenziale era offrire un'adeguata educazione ai futuri funzionari di corte. Questa letteratura assunse dunque in prevalenza la forma di un insegnamento (per es. l'*Insegnamento di Ptahhotep*, l'*Insegnamento del re Amenemhet a suo figlio Sesostris* e l'*Insegnamento per Merikare*) e solitamente si inquadrava nella cornice della scuola per scribi (di cui leggiamo un'esaltazione nel papiro Sallier, nel papiro Anastasi e nell'*Insegnamento di un uomo per suo figlio*). In Mesopotamia lo studio dei testi scolastici esercitava una funzione importante, ma la letteratura sapienziale aveva un carattere essenzialmente cultuale, o meglio magico, ed era intesa a manipolare gli strumenti del culto per affermare la propria esistenza.

La letteratura sapienziale israelitica trova la sua espressione fondamentale in *Proverbi*, *Giobbe* ed *Ecclesiaste* per il canone palestinese (masoretico) e in *Siracide* (*Ecclesiastico*) e *Sapienza* per il canone alessandrino (traduzione dei Settanta). La sua influenza si estende inoltre ai *Salmi* (Sal 1; 19; 33; 39; 49; 127) e a diversi altri libri. Il rilievo effettivo di questa influenza è oggetto di un'accesa discussione; gli studiosi hanno rivendicato ai saggi buona parte delle Scritture ebraiche (*Genesi* 1-11; la storia di Giuseppe; *Deuteronomio*; *Amos*; *Isaia*; *Michea*; *Giona*; *Abacuc*; *Ester*; la successione narrativa di *2 Samuele* 9-20; *1 Re* 1-2 e altri). Benché simili attribuzioni appaiano esagerate, esse ci ricordano tuttavia che nell'antica Israele i saggi non vivevano isolati da profeti, sacerdoti e narratori.

Con l'eccezione di *Giobbe*, questi libri sapienziali israelitici sono pseudonimi. Non esistono riscontri storici per l'attribuzione a Salomone del nucleo più antico in *Proverbi*, né testimonianze che confermino la paternità di Salomone per *Ecclesiaste* e *Sapienza*; anche nella letteratura sapienziale egizia testi pseudonimi e attribuzioni mitiche a figure di re hanno un ruolo significativo. L'unica orgogliosa rivendicazione di paternità viene da Yehoshu'a ben Sira, autore del *Siracide*, che asserisce di aver dato vita ad una scuola intorno al 190 a.C., sotto il sommo sacerdote Simone II. Conferme a questa data ci

giungono dalle informazioni del nipote di Ben Sira, che tradusse il testo ebraico in greco intorno al 132 a.C., e dall'inno in onore di Simone. Il *Libro dei Proverbi* accoglie più sezioni distinte di epoche diverse, alcune delle quali risalgono forse a tempi precedenti l'esilio. L'*Ecclesiaste* risale probabilmente alla fine del III secolo a.C., mentre il *Libro della Sapienza* è giudicato molto più tardo, poiché è stato scritto in greco e perché il sistema di pensiero e lo stile sono totalmente ellenizzati. Grammatica e sintassi appaiono determinanti per la datazione di *Ecclesiaste*. Il *Libro di Giobbe* presenta in questo senso particolari difficoltà, ma una combinazione di fattori, come il linguaggio e il sistema di pensiero, suggeriscono una datazione al VI secolo a.C. o ad un periodo di poco successivo.

Tematiche, modelli letterari e funzione. In generale la letteratura sapienziale si esprime in due forme piuttosto diverse: brevi osservazioni sulla natura della realtà e insegnamenti attinti dall'esperienza o approfondite riflessioni sul significato più profondo della vita. Le prime sono formulate per la maggior parte in brevi espressioni parallele; un'affermazione è così bilanciata da un'altra, attraverso sinonimi o locuzioni antitetiche. Tre varianti sono «... è meglio di...» (per es. Prv 15,16); un proverbio numerico ordinato per gradi, come «Tre cose..., anzi quattro» (per es. Prv 30,18-19); e «C'è...» (per es. Prv 20,15). La maggior parte di questi brevi aforismi sono completi in se stessi, anche se espressioni più ampie compaiono nelle sezioni più tarde in *Proverbi* 1-9, *Ecclesiaste* e specialmente *Siracide*, composto di paragrafi simili a brevi saggi su argomenti specifici. La letteratura sapienziale speculativa (*Giobbe* ed *Ecclesiaste*) privilegia il monologo e il dialogo come peculiare modalità espressiva.

Una seconda distinzione è implicita nei quattro diversi impieghi cui i testi della letteratura sapienziale erano destinati: giuridico, empirico, teologico e naturale. Dal momento che il re rappresentava l'ultima possibilità di appello e la società deputava al potere regio l'esercizio della giustizia, la capacità di portare alla luce la verità a fronte di rivendicazioni contraddittorie era assai apprezzata, come suggerisce il popolare episodio relativo al verdetto di Salomone nella disputa tra due prostitute che reclamavano per sé un neonato rimasto in vita (1 Re 3,16-28). Alla letteratura sapienziale empirica si riconduce la stragrande maggioranza dei proverbi biblici. Questi ultimi sono invero riflessioni fondate sull'esperienza, e tentano di offrire un supporto nel difficile compito di far fronte alla vita. Alcuni si limitano a delineare i contorni della realtà; altri affrontano la sfida pedagogica con coscienza, proponendo ammonimenti e motivazioni che giustifichino un particolare modello di condotta. La letteratura sapienziale teologica è imperniata sul principio fondamentale della conoscenza nella devozione religiosa, ovvero il timore di Dio. In essa trovano spazio riflessioni sulla presenza o assenza sulla terra del principio razionale divino (sapienza personificata), e talvolta la rivelazione della Torah e la ragione umana assumono posizioni paritarie. La letteratura sapienziale naturale riporta dati enciclopedici relativi ai corpi celesti, alle condizioni atmosferiche, agli animali selvatici e così via. Benché preponderanti in Egitto e Mesopotamia, questi elenchi di nomi (lessici onomastici) non lasciarono traccia nella letteratura sapienziale biblica, anche se le parole di Dio nel *Libro di Giobbe* in qualche modo li ricordano.

La funzione della letteratura sapienziale israelitica non è affatto chiara, in parte per le difficoltà che una ricostruzione storica di questa linea di pensiero comporta. Si possono verosimilmente distinguere almeno tre fasi distinte. La fase più antica fu forse contemporanea all'epoca di formazione delle prime tribù, quando i genitori iniziavano i propri figli alle evenienze del mondo. La stragrande maggioranza dei proverbi attribuiti a Salomone fu probabilmente concepita in questa prima fase, poiché i riferimenti alla situazione della corte reale sono estremamente rari. Nella seconda fase, forse ai tempi di Salomone e certo durante il regno di Ezechia, la letteratura sapienziale fa il suo ingresso a corte. Questo periodo ha lasciato un segno distintivo in pochi proverbi soltanto, benché evocasse una tradizione relativa agli «uomini di Ezechia» che trasmisero la raccolta in *Proverbi* 25-29. Con il *Siracide* vede la luce la terza fase, ossia la letteratura sapienziale scolastica. Ancora non è dato sapere con precisione quando questo fenomeno emerse per la prima volta. Certamente il primo epilogo a *Ecclesiaste* (12,9-12) identifica lo sconosciuto autore di quel libro come un «uomo saggio» che insegnò «al popolo», e lo strano pseudonimo *Qohelet* è stato spesso interpretato come attributo di chi chiamava il popolo a raccolta in un luogo di culto e studio (è più probabile che il termine alluda alla sua selezione di proverbi sull'assurdità della vita).

Testi scolastici. Alcuni studiosi hanno suggerito con diverse argomentazioni che la letteratura sapienziale biblica si sia originata in Israele nel periodo monarchico o premonarchico sotto forma di testi per lo studio scolastico. Questa teoria trova spunto nelle analogie con le scuole della corte faraonica e dei recinti del tempio mesopotamico. Non si può negare la dimestichezza di Israele con la letteratura sapienziale delle diverse popolazioni: ne sono testimonianza i rapporti di Salomone con l'Egitto, l'assimilazione di una sezione dell'*Insegnamento di Amenemope* in *Proverbi* 22,17-23,33 e dei *Detti di Agur e della madre di Lemuel* in *Proverbi* 30,1-4 e 31,1-9. Un punto a favore di questa tesi viene dalla na-

tura della letteratura sapienziale canonica – la qualità eccezionale, lo stile elaborato e lo slancio pedagogico. Queste considerazioni hanno recentemente trovato corrispondenza nelle testimonianze epigrafiche delle iscrizioni palestinesi (serie alfabetiche, disegni, imprecisioni ortografiche, inversioni di lettere, consonanti grandi e sgraziate e così via). Nessuno di questi riscontri è di per sé convincente, anche se nel complesso questi elementi meritano una certa considerazione. La conservazione della letteratura sapienziale presuppone l'esistenza di un gruppo di individui nell'ambito di un'istituzione dalle caratteristiche simili, che fosse un organismo ufficiale o meno. Almeno uno studioso ha definito semplicemente questo fenomeno «tradizione intellettuale di Israele».

Testimonianze interne suggeriscono che il *Libro dei Proverbi* sia stato scritto in origine come strumento per l'educazione dei giovani. Questa deduzione pare incontestabile per almeno due ragioni: il riferimento diretto al discepolo con l'appellativo «figlio mio» e i severi moniti contro la donna straniera, la Stoltezza, cui fa da contraltare il lessico erotico impiegato per la Sapienza, che è appropriato soltanto se diretto ad un pubblico maschile. Questo linguaggio erotico risalta appieno nel *Libro della Sapienza*, dove i lettori sono chiamati a inseguire il connubio con Sophia («sapienza»), che è qui un attributo divino. Il predominio maschile spiega anche la misoginia di cui è pregna la letteratura sapienziale canonica, segnatamente *Siracide* ma anche *Ecclesiaste* (anche se questa lettura ha suscitato qualche discussione). Se dobbiamo prestar fede all'autore dell'epilogo in *Ecclesiaste*, lo sconosciuto compilatore di detti che insegnava «al popolo» potrebbe aver favorito un processo di democratizzazione.

La letteratura sapienziale come indirizzo di pensiero. Qual era il messaggio che i maestri volevano comunicare ai loro discepoli? I saggi cercavano di scoprire nuove vie per rinfrancare e valorizzare la propria esistenza, come testimoniato in *Ecclesiaste* dalla domanda «Che cosa è bene per l'uomo?». Fine ultimo della loro ricerca era assicurarsi i beni della vita: un buon nome, longevità, benessere, figli giudiziosi. Convinti che il Creatore avesse instillato nell'universo i segreti per il successo, questi saggi andavano in cerca di analogie che aprissero le porte a queste prospettive. L'osservazione della natura e dell'indole umana, lo studio di animali e insetti – erano questi i mezzi con cui ottenevano delle informazioni che venivano poi applicate alla loro situazione effettiva. Essi si spingevano anche oltre l'universo visibile per speculare sulla natura e l'attività di Dio, e persino la loro ricerca del piacere trovava fondamento nella convinzione religiosa. Poiché l'ordine sociale, così come l'ordine cosmico, è disposto da Dio, l'uomo saggio non esercita nella società una spinta disgregatrice. È perciò completamente assente il senso profetico di rivoluzione sociale. Ad esso si sostituiscono la prudenza, un calcolato impiego di allettamenti, il silenzio e l'occultamento dei pensieri e dei sentimenti reali. I loro obbiettivi erano l'autocontrollo e la corretta espressione. I saggi della letteratura sapienziale cercavano di individuare la parola adatta o l'azione opportuna per una data occasione, quella che avrebbe confermato la loro appartenenza alla società dei saggi e dunque dei giusti.

Una crisi dell'intelletto. L'esperienza era talvolta contraddittoria, e obbligava i saggi a porre in discussione i propri radicati principi. Questo avveniva soprattutto per quanto riguarda la convinzione che la virtù determinasse prosperità e il vizio fosse fonte di sciagure. La credenza nella ricompensa e nella punizione suscitò vibranti proteste nelle parole degli autori di *Giobbe* ed *Ecclesiaste*. In Mesopotamia un'analoga crisi dottrinale ebbe la sua espressione in opere sumere come *Un uomo e il suo Dio*, *Io loderò il Signore della sapienza*, in testi babilonesi come la *Teodicea* e nel *Dialogo tra un maestro e uno schiavo*. Agli occhi dei saggi biblici la vita appariva inoltre infinitamente più complessa di quanto potessero suggerire le loro espressioni proverbiali. Essi si cimentarono dunque in speculazioni relative a questioni che non potevano essere confermate da un'esperienza diretta. La religione assunse così una posizione predominante come ingrediente essenziale di ogni forma di conoscenza e come istanza di fede. Laddove lo Yahwismo tendeva a fondare le proprie asserzioni sulla storia, i saggi sceglievano la creazione come punto di partenza. Essi attribuirono per giunta a un principio femminile (*ḥokhmah*) un ruolo attivo nel processo della creazione (Prv 8,22-31), identificandolo in definitiva con la Torah di Mosè (Sir 24,23). In generale, la fede nella creazione crea i presupposti per la fiducia nella giustizia divina; soltanto il Creatore ha potere e conoscenza sufficienti per assicurare la giustizia sulla terra. Finché i saggi seguitarono a credere che l'intelletto umano avesse la facoltà di ritemprare la loro esistenza, la grazia rimase in secondo piano. Con il passare del tempo, la fiducia nelle virtù della letteratura sapienziale venne meno creando un vuoto nel quale si concentrarono forze contrapposte. Queste risposte contrastanti sono il pessimismo e la misericordia divina, e trovano espressione nell'*Ecclesiaste* e nel *Siracide* rispettivamente.

Lo scetticismo affonda le proprie radici in epoche precedenti di molto la compilazione dell'*Ecclesiaste* (per es. Gdc 6,13; Prv 14,1.13; 16,9.33). Implicita nella più antica espressione sapienziale è la convinzione che l'ingenuità umana abbia dei limiti ben definiti. Coloro che escogitano piani per una battaglia devono infine assoggettarsi ad un incommensurabile volere divino. La vita

nasconde un suo mistero che non può essere svelato. Di quando in quando emersero persino esempi di ingiustizia. Con il tempo le convinzioni fondamentali dei saggi furono sempre più spesso messe a dura prova, e l'idea di un mistero riposto nella letteratura sapienziale venne a rappresentare una vitale prospettiva epistemologica. Il dialogo poetico, probabilmente opera di un autore diverso, che è stato integrato nel *Libro di Giobbe* (28) esprime meraviglia per le notevoli conquiste del genere umano, affermando nondimeno che la sapienza è accessibile unicamente a Dio. L'autore di *Ecclesiaste* ammette che la sapienza è tanto profonda da risultare insondabile. Siracide non può approvare un simile scetticismo, benché ammonisca di non tentare di capire ciò che è troppo difficile. In qualche modo la natura della conoscenza umana è stata qualificata in assoluto come una conseguenza delle limitate facoltà umane.

L'incapacità di comprendere i misteri della vita sfocia talvolta in un riverente timore piuttosto che in una forma di scetticismo. Questo è lo scenario delineato con maestria poetica nel *Libro di Giobbe*. La questione fondamentale è qui la possibilità che la fede possa trascendere l'interesse personale. Il libro offre in realtà consigli per rispondere ai problemi che colpiscono vittime innocenti, ma ancor più centrale è la questione se qualcuno possa servire Dio senza pretendere nulla in cambio. La sottomissione finale di Giobbe a una manifestazione spontanea di Dio prospetta una risposta completamente diversa rispetto allo scetticismo o alla banalità: una genuflessione, una silenziosa protesta, una visione con gli occhi della fede. Una risposta simile si trova nel Salmo 73, spesso citato nelle discussioni sulla letteratura sapienziale, dove il credente quasi abbandona la fede, frustrato per il benessere dei malvagi, ma infine riconosce nella presenza di Dio il bene più grande.

La letteratura sapienziale e la tradizione. Questi mutamenti di prospettiva indicano che i saggi erano ben consapevoli della storia, anche se non fondarono su di essa i propri insegnamenti. Un passaggio invero decisivo ha luogo agli inizi del II secolo con Siracide. In parte figlia dell'ambiente ellenistico in cui scriveva, questa elaborazione di tematiche prese a prestito dallo Yahwismo (per esempio riferimenti alla storia primordiale, ai patriarchi e ai profeti) era per Siracide un modo per conservare gli antichi insegnamenti all'interno di una società in trasformazione. Attraverso speculazioni mitologiche egli riuscì a identificare la più antica rivelazione con la sapienza divina (Sir 24,23) e a trovare la sua dimora a Gerusalemme (Sir 24,1-12). Siracide si richiama più e più volte alle narrazioni bibliche, e infine compone un inno in lode degli antichi eroi della fede (Sir 44,50).

Lo sconosciuto autore del *Libro della Sapienza* riprese da Siracide la cornice della tradizione canonica, in particolare il racconto della schiavitù in Egitto e della liberazione divina. Mille anni più tardi il materiale relativo all'esodo suscitò un interesse non comune negli Ebrei che risiedevano ad Alessandria. In questo libro l'autore riflette sugli eventi dell'esodo secondo una prospettiva midrashica; i commenti continui alle Scritture sono studiati per richiamare fattori psicologici come il timore, anche se il tema centrale è un attacco frontale all'idolatria. Nondimeno la tradizione ebraica condivide con la sua controparte ellenica un progetto comune, e questo è un aspetto del tutto nuovo per la letteratura sapienziale. L'influenza greca è evidente: lo stile è pregno di retorica greca, e il contenuto stesso affonda le sue radici in Grecia, se consideriamo concetti come le quattro virtù cardinali, l'idea di immortalità, i ventidue attributi divini, la definizione del piano di studio in una scuola locale, l'elemento retorico chiamato *sorite* e molto altro ancora.

Sapienza personificata. L'evoluzione del pensiero sapienziale dal VI al I secolo a.C. trova la sua più lampante testimonianza nella concezione di sapienza personificata. Nella raccolta più tarda di *Proverbi* (1-9) la Sapienza compare in veste di maestro; qui sollecita e minaccia dei giovani, tentando di sottrarli all'influsso della Stoltezza. In *Proverbi* 8 la Sapienza è una figura celeste che assiste Dio nella creazione; essa è la manifestazione del pensiero divino, tratteggiata con un velato linguaggio erotico. I commentatori hanno spesso paragonato questo assunto teologico al mito di Iside e agli insegnamenti relativi alla dea egizia Maat. Altrove in *Proverbi* (3,16) la Sapienza tiene nella mano destra la vita e nella mano sinistra ricchezze e onori, così come Maat tiene in ciascuna mano simboli che rappresentano queste qualità. Nel *Libro di Giobbe* si fa riferimento a una sapienza impenetrabile che l'oltretomba conosce soltanto indirettamente e a cui soltanto Dio ha accesso diretto (Gb 28,20-28).

Siracide scrive invece che la sapienza viveva la propria esistenza in cielo ma cercava una dimora per tutta la terra, e infine scelse Gerusalemme come suo domicilio permanente. Questa figura celeste perde tuttavia il suo carattere misterioso, e viene a coincidere con la legge mosaica. La sapienza divina prende così dimora sulla terra, e in questo senso la filosofia greca e la tradizione ebraica assumono una posizione comune. Nel *Libro della Sapienza* questa figura celeste è un attributo divino che guida il popolo eletto al suo destino. Coloro che desiderano avere successo nella vita devono conciliarsi il suo favore; essa deve dunque essere corteggiata come una sposa.

Per riassumere, alle immagini poetiche nei *Proverbi* si sostituì nel *Libro della Sapienza* una figura concreta.

deputata a portare benessere al popolo di Dio. Attraverso il *Siracide* queste immagini trovarono una spiegazione nel riferimento ad un *corpus* letterario concreto, la legge mosaica. In ciascuno dei casi citati il ruolo della sapienza nel processo di creazione era comunque attivo. Si voleva in questo modo dare un nome all'ordine che governa la realtà stessa e prospettare così un universo nel quale regnassero il retto pensare e il retto agire. L'autore di *Ecclesiaste*, che non condivideva questa fede, non si pronunciò in riferimento ad una sapienza personificata. Egli riprese invece un tema del dialogo poetico in *Giobbe* 28: la profondità della sapienza e dunque il mistero ad essa connaturato (Qo 7,23-29).

Un corpus letterario. La tesi di una evoluzione del pensiero sapienziale in *Siracide* e nel *Libro della Sapienza* non implica una visione monolitica del pensiero precedente il II secolo, ma prospetta alcune caratteristiche essenziali comuni a ciascuno di questi testi, a dispetto delle prerogative specifiche. Un esame più approfondito del reale contenuto di questa letteratura potrà chiarire questo punto.

Proverbi. Il *Libro dei Proverbi* racchiude almeno nove raccolte distinte, quattro principali – I) 1-9; II) 10,1-22,16; III) 22-17-24,22; IV) 25-29 – e cinque minori – V) 24,23-34; VI) 30,1-9; VII) 30,10-33; VIII) 31,1-9; IX) 31,10-31. Due (VI e VIII) sono attribuite ad autori stranieri (rispettivamente Agur e la madre del re Lemuel), e un'altra (III) attinge a piene mani da una fonte egizia (Amenemope). Tre (I, II e IV) sono attribuite al re Salomone, e una (V; cfr. III) è intitolata semplicemente «Appendice alla raccolta dei saggi». Soltanto due brevi raccolte (VII e IX) sono prive di attribuzione. L'ordine di datazione più verosimile elenca in sequenza dalla più antica alla più recente le raccolte IV, II, III e V; l'ordine relativo delle altre raccolte è incerto. La raccolta iniziale è probabilmente la più tarda, con la possibile eccezione di IX. Affinità con la letteratura cananea suggeriscono una datazione antica per VI e VIII, ma il loro contenuto religioso vela di nuova incertezza la questione. In ogni caso, buona parte del materiale vide verosimilmente la luce in epoche precedenti l'esilio.

Nelle raccolte più antiche la forma predominante contempla un singolo versetto seguito da un altro versetto in parallelo. Il versetto parallelo può essere sinonimico, antitetico o ascendente (climax). Ogni breve aforisma riporta un'osservazione che esige un consenso; l'affermazione prende dunque le mosse da un presunto consenso generale. Il secondo modello di proverbio più comune è l'insegnamento, che sollecita una determinata condotta e ne ribadisce la necessità con minacce di punizione o promesse di ricompensa. Questo modello permea le raccolte più tarde, ma la datazione prescinde da una valutazione formale. In Egitto gli «insegnamenti» (una forma che si identifica in un genere specifico e comprende una vasta gamma di testi) hanno origini molto antiche, mentre il tardo *Insegnamento di 'Onkhsheshonqy* si richiama ai brevi aforismi delle raccolte più antiche dei *Proverbi*. Una datazione che consideri l'aspetto formale risulta dunque ingannevole. Nel materiale biblico più tardo i singoli proverbi cedono il passo a brevi saggi, alcuni dei quali hanno come nucleo essenziale la citazione di un proverbio, da cui si sviluppa poi la discussione. Il *Siracide* si uniforma a questa tendenza operando una suddivisione interna in paragrafi autonomi. In *Proverbi* troviamo articolate trattazioni relative a temi come il valore relativo delle varie professioni (38,24-39,11), il ruolo dei medici nella società dato che Dio punisce i malvagi cagionando le malattie (38,1-15), i doveri nei confronti dei genitori, l'ubriachezza (19,1-3), l'ostinazione delle figlie (42,9-11), i sogni, la disciplina (30,7-13), le passioni (40,1-11) e la vergogna (41,16-42,8). La forma distinta in *Proverbi* 1-9 è accompagnata da una teologia più consapevole. Mentre la letteratura sapienziale del Vicino Oriente antico predilige di norma il termine generico per Dio, questi capitoli impiegano abbastanza liberamente il nome *Yahweh*. Sempre in questa sezione si afferma per giunta che il timor di Dio è la *conditio sine qua non* per la vera intelligenza. È possibile che un passo (6,20-35) attinga dal lessico del *Deuteronomio* accostando il fuoco della lussuria e la luce dell'insegnamento dei genitori. Anche in questi capitoli la sapienza personificata funge da mediatrice della presenza divina. Di conseguenza essa si rivolge al popolo come un profeta o una visione profetica di Dio, offrendo la vita stessa.

Alcuni proverbi, parte di altre sezioni del *Libro dei Proverbi*, hanno un carattere del tutto laico. Questo particolare non implica necessariamente una datazione antica. È più probabile che proverbi religiosi e laici coesistessero simultaneamente, indirizzandosi però ad un pubblico differente. Alcuni di questi detti profani richiamano l'attenzione sulle ingiustizie sociali, senza tuttavia chiarire che simili situazioni dovrebbero essere risolte. Altri proverbi individuano gli ambiti in cui l'uomo si confronta con i propri limiti. Coloro che intraprendono una guerra possono adottare strategie meticolose, ma le sorti della battaglia sono nelle mani di Dio. Questa consapevolezza dei limiti umani interviene anche nella letteratura sapienziale egizia, pervasa dalla sapienza reale. L'attribuzione di testi sapienziali a Salomone rappresenta perciò un'interessante corrispondenza, benché non vi siano elementi per chiarire se questa tradizione si richiami a presupposti storici. Un solo dato pare incontrovertibile: il presunto illuminismo salomonico non è mai esistito, e l'ideale sapienziale attribuito a quel re in *1 Re* 5,9-14 non trova riscontro

nelle raccolte di detti che portano il suo nome. Nondimeno Salomone potrebbe aver patrocinato un gruppo di saggi presso la sua corte, come fece Ezechia alla fine dell'VIII secolo. Questi saggi potrebbero aver mostrato la loro riconoscenza attribuendo alle loro composizioni il nome del re. Sfortunatamente queste raccolte non rispecchiano in misura ineccepibile un ambiente di corte, benché riportino occasionali riferimenti alla figura del re. Questa tesi è vera anche per *Proverbi* 25,2, ove si afferma che la gloria di Dio si esplica nell'occultamento delle cose, mentre la gloria di un re nasce dalla loro scoperta.

In generale, il senso dei detti contenuti nel *Libro dei Proverbi* ha un carattere universale. Aforismi simili trovano spazio nella letteratura sapienziale egizia e, in misura minore, in quella mesopotamica. I proverbi biblici contrappongono il saggio e lo stolto (chiamati colui che tace e colui che si riscalda nella letteratura sapienziale egizia), offrono consigli per un buon comportamento a tavola, dissuadono dalla pigrizia e dalle perversioni sessuali, approvano l'eloquenza, considerano i punti deboli dell'uomo per quello che sono, ricordano le responsabilità in specifiche professioni, paragonano la condotta degli uomini al comportamento di animali e insetti, incoraggiano una ferrea educazione dei bambini, inculcano il rispetto per i genitori e le autorità e affrontano le relazioni sociali in tutta la loro complessità. Tralasciando la raccolta iniziale, troviamo altrove lunghi trattati relativi a tematiche significative, come i pericoli a cui si espone un forte bevitore o le doti di una buona moglie.

Il Libro di Giobbe. Il presupposto fondamentale alla base di quasi tutti questi proverbi è la credenza nella ricompensa e nella punizione. Il Creatore universale sovrintende al dominio dell'universo e garantisce che gli individui meritevoli otterranno i beni della vita. L'autore del *Libro di Giobbe* mette in discussione questo principio, benché in un primo momento l'argomentazione proposta dal suo protagonista trovi le proprie basi in quella stessa premessa che rifiuta di riconoscere. Se si escludesse questo principio, Giobbe non avrebbe motivo per recriminare, dal momento che non esisterebbe alcun legame consequenziale tra la condotta umana e le condizioni di vita. L'autore di *Ecclesiaste* è ben più radicale nel respingere questo dogma, poiché ai suoi occhi il tempo e la sorte colpiscono chiunque a dispetto del comportamento. In entrambi i casi successive rielaborazioni del prodotto finale dell'autore ne hanno radicalmente alterato il significato.

Il *Libro di Giobbe* rievoca le dispute della letteratura sapienziale mesopotamica (come *Io loderò il Signore della sapienza*), ma presenta anche le caratteristiche di un lamento (un commentatore ha definito questo testo un esempio di lamento cui è stata data risposta). Un'antica leggenda popolare in prosa offre lo scenario per la discussione poetica: un rassegnato Giobbe perde ogni avere e nondimeno loda Dio finché Dio stesso lo ricompensa restituendogli i suoi beni e raddoppiandoli. Insieme con questa cornice narrativa, in *Giobbe* troviamo una discussione tra Giobbe e i suoi tre amici e una seconda discussione tra Giobbe stesso e Dio. I discorsi del giovane Eliu intervallano queste due discussioni; come il dialogo poetico in *Giobbe* 28, questi discorsi (Gb 32-37) sono probabilmente secondari. Il protagonista dei discorsi poetici è tutt'altro che paziente. Egli si lamenta invece con parole amare perché Dio è divenuto per lui un estraneo senza una ragione concreta. Anche se i suoi tre amici lo incoraggiano a pregare per il perdono, Giobbe sostiene di non aver fatto nulla per meritare un trattamento così severo. La sua amarezza nasce dalla sensazione dell'oppressiva presenza divina e dalla consapevolezza di non poter più comunicare con quel Dio che un tempo aveva conosciuto. Di quando in quando Giobbe considera la possibilità che un vendicatore giunga a sistemare ogni cosa e a riaffermare la sua innocenza. Alla fine, disperando nell'aiuto dei suoi amici, Giobbe pronuncia un giuramento di innocenza (che evoca profonde reminiscenze della pratica cultuale egizia) e sfida Dio ad ucciderlo o a riconoscere il suo giuramento di purezza (Gb 31). Dio risponde alla sfida, ma inganna completamente le aspettative di Giobbe (Gb 38-41). In uno stile simile alle dispute scolastiche dei testi egizi, Dio rivolge a Giobbe una serie di domande che lo costringono a guardare oltre la sua condizione per contemplare la vasta portata della creazione. Il mutamento di prospettiva ridimensiona l'antropocentrismo di Giobbe riconoscendo al tempo stesso le premure che Dio riserva alle creature selvagge ben oltre i parametri della consuetudine umana. Le parole di Dio suscitano in Giobbe un moto di vergogna, ed egli confessa che questa nuova prospettiva nei confronti di Dio offusca la sua precedente conoscenza come un'informazione diretta sminuisce una notizia di seconda mano. La soluzione nasce dal pentimento, se è questo il reale significato della risposta finale di Giobbe a Dio. Gli omologhi mesopotamici di *Giobbe* trovano una risposta in ambito cultuale, e un rituale opportuno assume un ruolo significativo.

Ecclesiaste. Il contributo di Israele alla letteratura scettica, il *Libro dell'Ecclesiaste*, presenta riflessioni sulla vanità della vita, e conclude che ogni cosa è vana, come un soffio di vento. Pretesa opera del più saggio e ricco re d'Israele, sostiene che ogni occupazione non può portare che frutti effimeri. Per l'autore di questo libro, la sapienza non ha più la facoltà di assicurare il successo; ogni sforzo umano non è altro che un insen-

sato «inseguire il vento». Egli comprende che alcuni saggi, anche se affermano di conoscere la realtà autentica, in verità non penetrano fino al cuore della realtà stessa (8,17). La grande ombra che incombe sulla vita è la morte, che non opera alcuna distinzione tra individui buoni e malvagi o tra animali e uomini. L'universo è fuori posto, e Dio è indifferente a quanto accade sulla terra (9,11-12). Di conseguenza gli uomini devono osservare una condotta moderata, non essere troppo devoti (come Giobbe) né eccessivamente malvagi (7,15-18). Simili foschi pensieri sfociano infine in un odio per la vita stessa (2,17), e i bambini nati morti sono considerati più fortunati di coloro che sopravvivono (6,1-6). In verità la sapienza gode di un relativo vantaggio rispetto alla stoltezza, dal momento che la luce è di norma superiore al buio. Ma l'oppressione dilaga, e nessuno è in grado di offrire un conforto. L'unico consiglio positivo invita a godersi la vita in gioventù, prima che la morte eserciti il suo nefasto potere. Il libro termina con un componimento poetico sulla vecchiaia e sulla morte (testi di ispirazione analoga sono stati scoperti nell'antica tradizione sumera ed egizia). Non condividendo la vena negativa con cui il libro si chiude, qualcuno ha aggiunto un epilogo che descrive il maestro e la sua opera (12,9-12), cui ha fatto seguito un secondo ulteriore epilogo (12,13-14). Questa chiosa finale stempera il tono dell'intero libro riassumendone il contenuto in due soli punti: temere Dio (devozione) e rispettare i comandamenti (prassi).

Siracide. L'autore del *Siracide* opera uno sforzo straordinario per combinare la tradizionale credenza religiosa con la tradizione sapienziale. Benché sia in grado di raggiungere vette sublimi con i suoi versi poetici, il suo cuore batte con particolare intensità quando si fanno largo nella sua mente interessi e prerogative sacerdotali. Questo particolare ha indotto alcuni commentatori a pensare che il tema ispiratore del *Siracide* sia la religione (il «timore di Dio») e non la sapienza. Lo stesso rilievo affiora dal lungo componimento in onore degli eroi del passato, un poema che si chiude con la grandiosa descrizione di un sommo sacerdote intento alle sue funzioni presso l'altare (44-50). Nel *Siracide* si confrontano tradizioni contrapposte. Questo spiega l'accettazione dell'antica credenza nell'applicazione della ricompensa e della punizione e insieme la particolare considerazione per la misericordia divina.

Per certi versi il *Siracide* richiama i *Proverbi*, anche per quanto riguarda l'argomento della trattazione. Nondimeno il *Siracide* elabora sistematicamente un tema dietro l'altro, mentre il *Libro dei Proverbi* formula di norma i propri insegnamenti sotto forma di sintetiche osservazioni. Così facendo il *Siracide* introduce una fondamentale innovazione stilistica: le formule ricorrono con regolarità. Lo stesso fenomeno è tipico degli insegnamenti egizi; è di fatto probabile nel *Siracide* un influsso egizio (cfr. la *Satira sui commerci* e il papiro Insinger).

Una peculiarità importante nel *Siracide* è la teodicea, ovvero la difesa della giustizia divina. Per sostenere questa difesa il *Siracide* riprende un'antica forma di discussione, e formula due ulteriori soluzioni, una metafisica e un'altra psicologica, al problema della teodicea: l'universo stesso combatte al fianco dei giusti e punisce la malvagità, mentre la ricompensa o la punizione altro non sarebbero che uno stato interiore di serenità o angoscia. Dio provvederà inoltre a riportare l'ordine in un momento, cosicché non sarà possibile distinguere un individuo giusto da un peccatore fino alla loro morte; la prospettiva di un futuro intervento divino offre conforto all'autore del Salmo 73. Questa fede trova la sua migliore espressione nella preghiera e nell'inno di lode; questi schemi di culto sono ambedue peculiari del maestro Siracide. La tradizione sapienziale è ora divenuta parte integrante della fede yahwista.

Il Libro della Sapienza. La combinazione di devozione e morale concreta ricorre ancora nel *Libro della Sapienza*, che espone concezioni ebraiche in una veste ellenistica. In questo scenario ellenistico il sincretismo religioso insinua un problema di notevoli proporzioni: per contrastare l'idolatria, intesa come una manifestazione di devozione per gli dei, l'autore non si fa scrupolo di mettere in ridicolo questa forma di culto. Un atteggiamento simile permea i riferimenti dell'autore ai sovrani egizi; come i primi saggi, questo sconosciuto autore prende in considerazione soltanto due categorie di individui, i saggi e gli stolti, che rappresentano rispettivamente il bene e il male. L'elemento innovativo è l'identificazione del bene e del male secondo considerazioni etniche; troviamo un precedente a questa concezione nelle pagine del *Siracide*. L'universalismo che dapprima era stato il segno distintivo del pensiero sapienziale era svanito sotto la spinta prepotente della tradizione religiosa nazionale.

L'innovazione forse più radicale rispetto agli antichi insegnamenti sapienziali è l'assunzione della dimensione erotica a metafora dominante per gli intendimenti educativi. La conoscenza è una sposa assai attraente per coloro che godono del favore di Dio. L'esempio più tangibile in questo senso ci viene dalla leggenda relativa al re Salomone, il più saggio tra gli uomini. Ma una tale superiorità intellettuale è maturata come un dono di Dio, ricompensa per una umile preghiera. Il potere della sapienza trascende l'individuo in quanto governa le vicende di un popolo. La sapienza assume di fatto il ruolo che è attribuito allo Spirito Santo nel resto della Bibbia ebraica: essa è un'entità personificata che guida

i profeti e i capi d'Israele. Ancora una volta una caratteristica originaria della letteratura sapienziale, ovvero l'individualismo, cede il passo al popolo d'Israele.

Alla nuova importanza dell'intervento divino si accompagnano due ulteriori evoluzioni dell'antica tradizione sapienziale: l'umanismo si inchina alla rivelazione, e l'eudemonismo si inchina al dovere. La credenza nell'immortalità allevia il dramma della finitudine umana, poiché i piaceri possono essere rimandati alla vita ventura.

Successivi sviluppi. Il filosofo ebreo Filone di Alessandria, nato intorno al 20 a.C., si serve della speculazione sul Logos dei pensatori greci ed ebrei per presentare la sapienza quale principio ordinatore dell'universo ed espressione della volontà divina. Un raffronto con il principio del Logos di matrice stoica era quasi inevitabile, poiché questa affinità era l'anello di congiunzione tra i due sistemi di pensiero. Come l'autore del *Libro della Sapienza*, Filone era pregno del pensiero e dello stile ellenistico. Nondimeno l'essenza del suo pensiero è spesso genuinamente ebraica. Gli studiosi non sanno stabilire se il linguaggio dei culti misterici sia parte integrante di questo messaggio o sia semplicemente un elemento esteriore.

Filone non attinge esclusivamente dalla letteratura sapienziale israelitica, ma fa ampio uso dei racconti patriarcali. La sua elaborata esegesi allegorica dei testi biblici è figlia in buona misura di influenze greche, anche se alcuni scritti di Qumran adottano anch'essi un complesso sistema ermeneutico (cfr. il *Commento ad Abacuc*). Questa antica setta della regione del Mar Morto ignorava gran parte della letteratura sapienziale, con una possibile eccezione – la dimensione erotica della conoscenza.

La narrativa ebraica di epoche successive – per esempio *Tobia* – impiega occasionalmente motivi e contenuti della letteratura sapienziale canonica e non canonica. Si sono spesso ricordate certe affinità tra l'antica tradizione sapienziale e i *Pirqe avot* (Detti dei Padri), ma queste analogie raramente si spingono oltre un riferimento superficiale. Quanto ai testi apocrifi, *2 Esdra* (*4 Esdra*) affronta la difficile questione della teodicea, e il pseudepigrafo *Testamenti dei dodici Patriarchi* contiene precetti etici che richiamano i testi sapienziali.

Il Nuovo Testamento. La tradizione sapienziale sembra aver influenzato lo sconosciuto autore della più antica fonte per i Vangeli, detta Q. A Gesù sono attribuiti numerosi detti proverbiali, che in buona parte tendono ad ammaestrare disorientando: essi mettono alla prova gli ascoltatori obbligandoli a riconsiderare i loro preconcetti su una data situazione. Una prerogativa degna di nota di questi detti attribuiti a Gesù è l'inusuale atteggiamento nei confronti delle donne. Laddove gli aforismi relativi alle donne nel mondo greco-romano del I secolo e nella letteratura ebraica contengono una forte componente misogina, i brevi detti ascritti a Gesù sono chiaramente scevri di questo sentimento.

Il prologo al *Vangelo di Giovanni* attinge alle speculazioni sul Logos per esprimere la convinzione che Gesù fosse un'incarnazione terrena di Dio, e il *Vangelo di Matteo* arriva ad identificare Gesù con la sapienza divina, l'incarnazione della Torah (Mt 11,25-30). Tralasciando i Vangeli, le lettere di Paolo prendono le mosse dalle speculazioni sapienziali ebraiche per chiarire il ruolo di Gesù nella creazione stessa. Per di più, mentre i saggi avevano elaborato una teoria contrapposta alla teodicea come ultima risposta al male (la volontà stessa di difendere l'onore di Dio è cioè una pretesa blasfema. poiché Dio è per definizione giusto), Paolo schernisce la sapienza umana e afferma che la potenza e l'amore di Dio sono testimoniati dalla morte di Gesù sulla croce. È presumibile che gli avversari di Paolo siano stati testimoni della nascita dello gnosticismo cristiano, e forse abbiano svolto un ruolo di «levatrici». Un altro testo neotestamentario significativamente influenzato dalla tradizione sapienziale ebraica è la breve *Lettera di Giacomo*, che si vale liberamente di brevi aforismi per inculcare certi insegnamenti nelle menti dei lettori.

Gnosticismo. L'influsso della tradizione sapienziale nello gnosticismo è in qualche modo atipico. Nella tradizione ebraica la sapienza rivestiva un ruolo determinante durante il processo di creazione del mondo. A detta degli gnostici l'attuale universo materiale è opera di demiurghi, entità divine inferiori. Nondimeno, la speculazione sapienziale appariva agli gnostici troppo affascinante per poter essere ignorata, anche se essi trovarono presto nuove vie per prescindere dal ruolo della sapienza nella creazione dell'universo. Tre documenti meritano qui una citazione: il *Vangelo di Tommaso*, le *Massime di Sesto* e un testo non gnostico di Nag Hammadi, gli *Insegnamenti di Silvano*. L'influenza della tradizione sapienziale su Tommaso potrebbe spiegare la presenza di una raccolta di detti invece di un racconto della passione. Le *Massime di Sesto* (II secolo) riportano oltre quattrocento massime di fonte non ebraica il cui scopo è descrivere l'ideale cristiano. Gli *Insegnamenti di Silvano* è un testo che presenta tipiche forme stilistiche ebraiche: si rivolge a «figlio mio», una reminiscenza del *Libro dei Proverbi*; parallelismi poetici; e certe tematiche ed espressioni che corrispondono alle forme canoniche. Tutti questi aspetti indicano che i primi cristiani potrebbero essere stati attratti da alcune caratteristiche della tradizione sapienziale ebraica e che concordavano con i loro predecessori, i quali erano convinti che l'intelletto fosse uno strumento sufficiente per far fronte alla realtà e conquistare il benessere.

[Per ulteriori approfondimenti sui testi qui menzionati, vedi *LETTERATURA BIBLICA EBRAICA*; vedi inoltre le voci specifiche: *SALMI*, *GIOBBE* e *ECCLESIASTE*].

BIBLIOGRAFIA

Le più complete trattazioni sono contenute in J.L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, Atlanta 1981; e G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Berlin 1972 (trad. it. *La sapienza in Israele*, Genova 1995). Tre studi più datati presentano molto materiale interessante: J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, Giessen 1933 (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft – BZAW, 62); O.S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, Edinburgh 1936; e H. Duesberg e I. Fransen, *Les scribes inspirés*, Maredsous, 1966 (2ª ed.). Tre studi collettivi hanno chiarito molti punti controversi: F. Wendel (cur.), *Les sagesses du Proche Orient ancien*, Paris 1963; M. Gilbert (cur.), *La sagesse de l'Ancien Testament*, Gembloux 1979; e E. Jacob (cur.), *Sagesse et religion*, Paris 1979. Si veda inoltre M. Gilbert, *La Sapienza di Salomone*, I-II, trad. it., Roma 1995. Altre tre opere collettive offrono un gran numero di informazioni: J.L. Crenshaw (cur.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, New York 1976; J.G. Gammie et al. (curr.), *Israelite Wisdom. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula/Mont. 1978; e R.L. Wilkin (cur.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame/Ind. 1975.

La più acuta rassegna sulla ricerca critica contemporanea relativa alla tradizione sapienziale egizia è R.J. Williams, *The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, in «Journal of the American Oriental Society», 101 (1981), pp. 1-19, mentre G.E. Bryce, *A Legacy of Wisdom*, Lewisberg/Pa. 1979, è un aggiornamento dello studio pionieristico di P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929 (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 7), che analizza l'influenza egizia sulla tradizione sapienziale israelitica. Su questo tema, si veda inoltre M. Kluge (cur.), *La saggezza dell'Antico Egitto*, trad. it., Milano 1990, 2003. Per quanto concerne la tradizione sapienziale mesopotamica ricorderemo tre testi degni di nota: W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960; G. Buccellati, *Wisdom and Not. The Case of Mesopotamia*, in «Journal of the American Oriental Society», 101 (1981), pp. 35-47; e B. Alster, *Studies in Sumerian Proverbs*, Copenhagen 1975 (Mesopotamia, 3). Lo studio di L.G. Perdue, *Wisdom and Cult*, Missoula/Mont. 1977, resta la discussione più approfondita di questa tematica, e la relativa questione della sapienza reale è stata studiata da L. Kalugila, *The Wise King*, Lund 1980 (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 15).

Sono state pubblicate diverse ricerche sulla tradizione sapienziale scolastica: R.N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, New York 1974 (BZAW, 135), contesta questa concezione, mentre H.J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, Neukirchen-Vluyn 1968 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 28); B. Lang, *Frau Weisheit*, Düsseldorf 1975; e A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, Göttingen 1981 (Orbis Biblicus et Orientalis, 39) (trad. it. *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Brescia 1981), sostengono l'esistenza di una scuola in Israele.

H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlin 1966 (BZAW, 101), ha documentato la crisi che colpì tutto il Vicino Oriente antico in seguito al crollo del dogma che contemplava una ricompensa e una punizione. La costante presenza di tematiche e posizioni teologiche sapienziali è stata esaminata in D.F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions*, Atlanta 1981; G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, New York 1980 (BZAW, 151); e M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, Göttingen 1979 (Orbis Biblicus et Orientalis, 26). Il problema della teodicea è discusso nell'antologia di J.L. Crenshaw (cur.), *Theodicy in the Old Testament*, Philadelphia 1983. B.L. Mack, *Wisdom and the Hebrew Epic*, Chicago 1985, analizza l'elogio degli antenati in *Siracide* 44.

JAMES L. CRENSHAW

LEVI BEN GERSHOM (1288-1344), conosciuto con il nome latinizzato di Gersonide e, nei testi rabbinici, con l'acronimo RaLBaG (Rabbi Levi ben Gershom); matematico e filosofo francese. Nato a Bagnols, Gersonide trascorse la maggior parte della sua vita a Orange e Avignone; poco è dato sapere circa la sua vita oltre al fatto che risiedeva in Provenza sotto la protezione dei papi. Data la natura dei suoi scritti, e dove viveva, non è errato pensare che oltre al suo coinvolgimento con la comunità ebraica (forse era un rabbino), egli insegnasse astronomia/astrologia nell'università papale, alla scuola medica e alla corte. Gersonide è generalmente considerato il più grande e il più indipendente filosofo ebreo medievale dopo Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204). Tra i rabbini che basarono la loro speculazione religiosa sulle teorie filosofiche di Aristotele, Gersonide è il più completo e rigoroso; la sua opera maggiore, in questo ambito, è intitolata le *Guerre del Signore* (1329). Gersonide trattò anche di argomenti rabbinici, di filosofia, matematica, medicina e astronomia.

Per quanto attiene ad argomenti rabbinici, Gersonide scrisse commenti al Pentateuco, ai Profeti anteriori, *Proverbi*, *Giobbe*, *Cantico dei cantici*, *Rut*, *Ecclesiaste*, *Ester*, *Daniele*, *Esdra*, *Neemia* e *Libri delle Cronache*, e anche commenti alle tredici regole ermeneutiche di Yishma'e'l ben Elisha' (un tannaita del I-II secolo) e un commento al trattato *Berakhot* del Talmud Babilonese. In filosofia pubblicò un trattato sul sillogismo diretto e dei commenti critici ai *Commenti medi* e alle *Epitomi* di Ibn Rushd (1126-1198). In medicina si sa che scrisse un rimedio contro la gotta. In matematica compose un

trattato sull'algebra e un commento a parti degli *Elementi* di Euclide.

Infine, Gersonide pubblicò un voluminoso trattato sull'astronomia (1340), intitolato *Sefer tekhunah* da Moritz Steinschneider, che consta di 136 capitoli. (Un riassunto di quest'opera è contenuto nella seconda parte del quinto libro delle *Guerre del Signore*). Di particolare interesse per gli storici della scienza è il fatto che l'opera contiene modifiche significative apportate ai sistemi di Tolomeo e di al-Biṭrūǧī, oltre a utili tavole astronomiche. Comprende inoltre la descrizione di uno strumento, da lui chiamato *magalleh 'amuqqot* («rivelatore di profondità»), che Gersonide aveva inventato per fare osservazioni astronomiche più precise. L'opera fu lodata e molto citata da Pico della Mirandola nelle sue *Disputationes in astrologiam*. In generale, lo strumento di Gersonide era considerato il più utile per facilitare le misurazioni astronomiche, prima dell'invenzione del telescopio, e gli storici della scienza stimano Gersonide come uno dei più importanti astronomi europei antecedenti a Galileo.

Le *Guerre del Signore* tratta solo di quelle questioni che Maimonide aveva risolto opponendosi direttamente ai princìpi aristotelici o aveva spiegato in modo così vago che non è possibile individuare la sua opinione. Tali questioni sono discusse in sei trattati riguardanti: 1) la natura dell'anima (ossia, la psicologia), 2) la profezia, 3) la conoscenza di Dio, 4) la provvidenza divina, 5) la natura delle sfere celesti (ossia, la cosmologia), e 6) l'eternità della materia (ossia la cosmogonia).

In ogni trattato ciascuna questione è discussa sistematicamente. In primo luogo, Gersonide elenca tutte le differenti posizioni che sono state precedentemente adottate circa il problema in questione. In secondo luogo, presenta l'analisi critica di ogni interpretazione; nel fare questo, cataloga ogni forma di argomentazione per ogni posizione e giudica fino a che punto tale argomentazione sia o no valida. In terzo luogo, presenta la propria posizione. In quarto luogo, dimostra come ognuna delle argomentazioni fornite per altre posizioni, nella misura in cui siano riconosciute valide, sostenga la sua posizione. Infine, in quinto luogo, prova che la sua posizione è in accordo con il corretto significato della Torah.

La teoria di Gersonide circa la conoscenza divina è la parte più controversa della sua opera. Nella successiva storia della filosofia questo fatto portò alcuni pensatori ebrei a condannare la sua opera (per es., Shem Ṭov ibn Shem Ṭov, circa 1390-1440) mentre altri adottarono le sue teorie (per es., Baruch Spinoza, 1632-1677). Gersonide sosteneva che tutti gli attributi predicati in modo corretto di Dio e dell'uomo sono tali che in prima istanza si applicano a Dio e conseguentemente agli esseri umani. Quindi, il termine *conoscitore*, si riferisce prima di tutto a come Dio conosce, e, in riferimento alla conoscenza divina, il termine è poi applicato ai singoli individui. In qualità di loro creatore, Dio conosce tutte le cose, come sono nella loro essenza. Al contrario, gli esseri umani, grazie all'aiuto dell'Intelletto Attivo, conoscono queste creazioni attraverso gli effetti sensibili. Dio è onniscente, ma conosce ogni cosa in un singolo atto di conoscenza. Il contenuto della conoscenza divina può essere espresso in termini umani come un'unione infinita di proposizioni condizionali, universali, distinte. Circa le entità e i fatti, gli esseri umani possono conoscerli in modo accidentale, come dati particolari attraverso i sensi, Dio, invece, li conosce in modo essenziale, come un'unica individualità, grazie al suo intelletto. Gli oppositori di Gersonide interpretavano questa tesi in senso negativo, come se Dio non potesse conoscere i particolari, con la conseguenza che la conoscenza e il potere di Dio sono limitati.

Probabilmente, la parte più originale dell'opera di Gersonide è la cosmologia. Il trattato conclusivo delle *Guerre del Signore*, consiste in una dettagliata dimostrazione, basata sull'astronomia e sulla fisica, dell'esistenza di diverse intelligenze celesti (angeli) e dell'unicità dell'intelligenza suprema (Dio). Questo trattato, in termini filosofici e scientifici, costituisce l'opera teologica più sofisticata nella storia dell'Ebraismo. Gersonide vi sostiene che l'universo infinito sia stato creato nel tempo, non dai resti di un universo pre-esistente, ma proprio dal nulla. Tuttavia, il «nulla» dal quale venne creato il mondo non è affatto un nulla assoluto; è, invece, un'eterna materia priva di forma dissimile da ogni altra materia che noi possiamo concepire. Il resoconto che fa Gersonide di questa materia è, forse, la parte più originale della sua opera. Questa teoria si differenzia in modo notevole dalle teorie riguardanti la materia prima che si trovano negli altri testi di filosofia ebraica, musulmana o cristiana. Fornire un'opportuna trattazione dell'argomento comporterebbe una discussione tecnica che sconfina dai propositi di questa presentazione. Basti pertanto ricordare che la teoria di Gersonide riguardo la materia prima implica una certa rassomiglianza con l'uso che fa Herman Cohen (1842-1918) del termine *origine* nella sua applicazione del calcolo infinitesimale all'ontologia, e/o potrebbe avere dei paralleli con il tipo di radiazione ad alta energia dalla quale venne originato l'universo, secondo quegli astrofisici che sostengono la teoria del «Big Bang».

[Per un'ulteriore discussione, vedi *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*, l'articolo sulla *Filosofia premoderna*].

BIBLIOGRAFIA

L'elenco completo delle opere pubblicate di Gersonide si trova in B. Blumenkranz, *Auteurs juifs en France médiévale*, Toulouse 1975, pp. 65-9. Una vasta bibliografia di fonti secondarie è presentata in M.M. Kellner, *Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition*, in «Journal of the American Academy of Religion», 42 (1974), pp. 673-85. L'opera principale, in inglese: S. Feldman (cur.), *The Wars of the Lord*, I-IV, 1984-1999. Inoltre, esistono altre tre traduzioni inglesi di trattati separati, ognuna delle quali contiene commenti degni di nota: sul terzo trattato, cfr. il mio *Gersonides' The Wars of the Lord, Treatise Three. On God's Knowledge*, Toronto 1977; sul quarto trattato, cfr. J.D. Bleich, *Providence in the Philosophy of Gersonides*, New York 1973; e sul sesto trattato, cfr. J.J. Staub, *The Creation of the World According to Gersonides*, Chico/Calif. 1982.

La posizione di Gersonide rispetto alla divina conoscenza e alla provvidenza, come anche la sua cosmogonia, sono intimamente connesse con la sua cosmologia. Finora nessuno si è ancora cimentato con l'arduo compito di tradurre il suo trattato sull'astronomia. Tuttavia, possiamo trarre alcune delucidazioni sulla sua cosmologia grazie allo studio di B.R. Goldstein, *Preliminary Remarks on Levi Ben Gerson's Contribution to Astronomy*, in «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities», 3 (1969), pp. 239-54.

Un'utile introduzione al nucleo centrale del pensiero di Gersonide è in Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973.

NORBERT M. SAMUELSON

LEVI YIṢḤAQ DI BERDICHEV (circa 1740-1810), maestro hasidico, tra i personaggi più amati nella tradizione ebraica popolare dell'Europa orientale. Nato in una illustre famiglia rabbinica, nel 1766 Levi Yiṣḥaq entrò a far parte della cerchia di discepoli che si riuniva attorno a Dov Ber di Mezhirich (Międzyrzecz, Polonia). Prestò servizio come rabbino a Richval, Żelechów, e Pinsk prima di ricevere, nel 1785, l'importante carica di rabbino di Berdichev, in Ucraina. Per venticinque anni, sia nelle vesti di rabbino tradizionale sia in quelle di *rebbe* hasidico di quella città, fece di Berdichev un centro di influenza hasidica ed ebbe un ruolo importante come guida dell'Ebraismo russo. Nei suoi primi incarichi rabbinici era stato perseguitato dai *mitnaggedim* (gli «oppositori» dello Hasidismo; venne destituito sia a Żelechów che a Pinsk), ma la posizione forte detenuta a Berdichev gli permise di convocare congressi rabbinici, di elaborare importanti legislazioni della comunità, e di difendere lo Hasidismo da chi lo attaccava. Anche se con scarsi risultati, si adoperò per attenuare le ingiustizie perpetrate sugli Ebrei dai nuovi padroni russi. Tra le teorie che gli si attribuiscono, meglio conosciuta è quella di «prendere d'assalto i cancelli» del cielo, esigendo da Dio, talora in termini bruschi, che migliorasse la sorte del suo prediletto Israele. È questa immagine di Levi Yiṣḥaq come difensore di Israele e avvocato di ogni singolo ebreo di fronte al tribunale celeste ad essere decisamente prevalente nella letteratura popolare posteriore. Il rapporto tra il Levi Yiṣḥaq di questi racconti e il reale personaggio storico deve essere ancora analizzato.

Oggetto di grande venerazione anche tra gli *ḥasidim* suoi contemporanei, Levi Yiṣḥaq tentò di arginare la crescente discordia all'interno del movimento hasidico all'alba del XIX secolo. Ebbe il ruolo di mediatore nella polemica che coinvolse un suo amico, Shne'ur Zalman di Lyady, e Baruch di Medzhibozh, così come nella controversia tra Baruch e un suo nipote, il giovane Naḥman di Bratslav.

Le omelie di Levi Yiṣḥaq, *Qedushat Levi*, sono state pubblicate in due parti; le estese dissertazioni sul significato di Ḥanukkah e Purim vennero date alle stampe quando egli era ancora in vita (Slavuta, Russia 1798), mentre i più noti trattati sulle sezioni settimanali della Torah sono apparsi postumi a Berdichev nel 1811. Questo lavoro consiste in larga misura nella divulgazione degli insegnamenti di Dov Ber ma anche in un adattamento di piacevole lettura e creativo dal punto di vista omiletico.

Levi Yiṣḥaq funse da cassa di risonanza per le principali idee elaborate dalla cerchia di Dov Ber, tutte ben rappresentate in *Qedushat Levi*. L'aspirazione ad una estatica negazione di sé nella *devequt* (comunione con Dio), è adombrata ma affiancata ad avvertimenti riguardo le sue potenziali implicazioni antinomiche. Levi Yiṣḥaq si rese ben conto delle più radicali conseguenze degli insegnamenti hasidici e mise in guardia contro di esse. Per questo pose sulla bocca del serpente nell'Eden il concetto secondo il quale, essendo tutte le cose create da Dio, non può esistere la categoria del proibito; vide la potenziale erosione dell'autorità delle *miṣwot* (comandamenti) da parte della teoria, proclamata a gran voce e con intransigenza nel primo movimento hasidico, che tutto è santo. Fu d'accordo ad innalzare il *ṣaddiq* (uomo santo) ad una posizione preminente nell'Ebraismo hasidico e parlò del potere cosmico che una simile figura aveva nel progressivo sviluppo della Torah. Il senso di responsabilità verso la comunità che lo contraddistinse come rabbino si riflette spesso nelle sue omelie, nelle quali si deve anche vedere un certo rimpianto per il destino della sua intensa vita spirituale, poiché egli fu costretto a dedicare le sue energie ai problemi della comunità.

[Per una trattazione più approfondita su Levi Yiṣḥaq nel suo contesto storico e religioso, vedi *HASIDISMO*].

BIBLIOGRAFIA

La biografia scritta da S.H. Dresner, *Levi Yitzhaq of Berdichev. Portrait of a Hasidic Master*, New York 1974, riporta i racconti tradizionali ma contiene anche note erudite. M.J. Luckens, *Rabbi Levi Yitzhaq of Berdichev*, Ph.D. Diss., Temple University 1974, prende in esame sia la vita sia il pensiero di Levi Yiṣḥaq.

ARTHUR GREEN

LEVITI. [Questa voce descrive il ruolo dei *lewiyyim* («leviti») e dei *kohanim* («sacerdoti») nella religione israelitica e nell'Ebraismo. Per ulteriori discussioni sul concetto di sacerdozio nell'Ebraismo, vedi *SACERDOZIO EBRAICO*].

L'origine dei leviti rimane oscura nonostante la grande attenzione che gli studiosi le hanno dedicato. Non potendo usufruire di alcuna documentazione dell'epoca del tipo di quella disponibile per le grandi società del Vicino Oriente antico, gli studiosi devono reperire informazioni quasi esclusivamente dalla Bibbia ebraica e dalle fonti giudaiche posteriori, cosa che rende notevolmente difficile tracciare il primitivo sviluppo di questo gruppo sacerdotale. Quel che si sa è che la vita religiosa nell'antichità, da un punto di vista istituzionale, ha sempre richiesto speciali luoghi di culto, con sacerdoti istruiti a celebrare i riti del culto, a interrogare gli oracoli, a registrare gli affari del Tempio e a istruire i fedeli in questioni religiose. Come lo scriba, il sacerdote aveva una serie di capacità tecniche specifiche, sconosciute alla maggior parte degli altri membri della società, e la necessità di personale esperto generò un sistema di «scuole» collegate ai templi e agli altri centri di culto, con lo scopo di reclutare, mantenere ed educare i sacerdoti. Nelle società antiche interagiscono tre fattori: l'educazione e la specializzazione, la famiglia e il clan, e il luogo di residenza. La famiglia forniva un ambiente ideale per insegnare le capacità tecniche sacerdotali e mantenerne l'assoluto controllo. In Israele, come altrove, le famiglie e i clan tendevano a concentrarsi in determinate località, dove i loro membri vivevano l'uno a contatto con l'altro. I clan non erano strettamente correlati a un antenato comune, contrariamente all'impressione che se ne ricava dalla lettura di alcuni testi biblici, e non era cosa rara che un estraneo venisse ammesso ad imparare le capacità specifiche di un clan, e venisse infine accettato come membro di quello stesso clan.

Alcune tradizioni bibliche presentano i leviti come una delle dodici tribù originarie, i cui membri erano collettivamente consacrati al culto; altre attestazioni bibliche, meno sistematiche ma forse più autentiche, li presentano come un gruppo professionale, i cui membri provenivano da varie tribù e clan. È possibile che, inizialmente, si siano costituiti gruppi di sacerdoti sulla base di legami professionali, e in seguito si siano sviluppati in clan e in unioni sempre più grandi. Gli autori biblici probabilmente iniziarono a riferirsi ai leviti come a una tribù soltanto quando l'interazione tra educazione specifica, luogo e affiliazione familiare aveva ormai raggiunto un considerevole grado di progresso. La storiografia biblica ha mostrato una forte tendenza a sistemare i gruppi sociali in categorie genealogiche ordinate, che si possono considerare, nel caso dell'identità tradizionale dei Leviti, come una tribù.

Tra i titoli professionali e i termini usati dalle fonti ebraiche per designare i vari tipi di sacerdoti, il più comune è *kohen* (pl. *kohanim*); parole aventi la stessa origine sono attestate anche in ugaritico, aramaico, fenicio e arabo. Il termine *komer* («sacerdote»), con i suoi termini affini in accadico, nel dialetto di el-Amarna e ancora in aramaico, è usato nelle Scritture ebraiche soltanto per i sacerdoti pagani, e compare raramente (2 Re 23,5; Os 10,5; Sof 1,4).

Non c'è la forma femminile della parola *kohen*, perché non c'era un ruolo per le donne nel culto ufficiale di Yahweh in Israele. Esiste un termine per sacerdotessa, *qedeshah*, che letteralmente ha il significato di «persona (qui al femminile) consacrata». (Ricorre anche il termine maschile equivalente, *qadesh*). Se ci si basa sulle attestazioni bibliche, questi termini sarebbero da considerarsi esclusivamente denigratori (per es. Dt 23,18; Os 4,14). Tuttavia, in ugaritico, *qadishuma* è un termine amministrativo per sacerdoti, e in accadico *qadishtu* designa una classe sacerdotale ampiamente conosciuta nel periodo antico babilonese. Così, l'uso biblico di *qedeshah* e *qadesh* come termini di derisione per indicare sacerdoti indegni o pagani è una questione di atteggiamento piuttosto che di nomenclatura. I termini *kohen*, *komer* e *qadesh/qedeshah* sono titoli professionali.

Uno dei problemi maggiori si pone nel definire il termine *lewi* (levita). Sono state proposte molte etimologie su base professionale, derivanti dalla nozione di «portare, reggere», accamparsi «intorno» al santuario. A parte la documentazione alquanto povera, ciò che queste etimologie in effetti propongono è più logico che linguistico, un riflesso delle funzioni cultuali conosciute, quali procurare manufatti per il culto, fare la guardia ai templi, e così via. Se il termine deriva da una singola radice verbale, essa non è al presente attestata e le definizioni devono essere accordate al contesto e all'uso.

Storia primitiva nella tradizione biblica. La prima attestazione biblica di un *lewi* è probabilmente da ricercarsi in *Giudici* 17-18. Mica, un uomo che viveva da qualche parte sulle colline di Efraim prima dell'epoca

monarchica d'Israele, costruì un tempio, vi pose alcuni oggetti per il culto e nominò sacerdote uno dei propri figli. In quei tempi, «un giovane di Betlemme di Giuda, della tribù di Giuda, che era un *lewi*» (Gdc 17,7) giunse alla casa di Mica mentre era in viaggio in cerca di fortuna nel regno del nord. Dopo aver conversato con lui, Mica lo invitò a vivere nella propria dimora e a svolgere le funzioni di sacerdote nel suo tempio; più precisamente, a essere un padre (*av*) e un sacerdote (*kohen*). Mica gli offrì dieci sicli d'argento all'anno, vesti, vitto e alloggio. Il *lewi* accettò, e Mica fu sicuro che Dio gli avrebbe assicurato buona fortuna ora che aveva un *lewi* tutto suo.

Il capitolo 18 si apre con la tribù di Dan, che allora viveva nelle pianure meridionali, in cerca di un altro territorio a causa della pressione dei Filistei. I Daniti avevano mandato spie nel regno del nord; costoro si erano fermati alla casa di Mica, e il *lewi* aveva loro assicurato che Dio li accompagnava. Essi in seguito avevano trovato terre abitabili nell'alta Galilea, e quando l'intera tribù cominciò la sua migrazione verso nord, si fermarono nuovamente alla casa di Mica. Le spie informarono gli altri che nel tempio locale avrebbero trovato preziosi oggetti di culto, e persuasero il giovane *lewi* ad abbandonare Mica e a svolgere le funzioni di sacerdote per la loro tribù. I Daniti rubarono gli oggetti di culto di Mica, compresa una statua, un *efod* (veste con tasche che conteneva oggetti usati nelle divinazioni oracolari), e *terafim* (statuette che probabilmente avevano la funzione di divinità familiari). Quindi puntarono su Lais, la presero senza combattere e le cambiarono il nome in Dan, e così fondarono il culto di Dan.

La storia ha tutti i segni dell'autenticità, proprio perché non è conforme alle nozioni tradizionali sulla religione yahwistica. Il *lewi* proveniva dalla tribù di Giuda e da Betlemme. Ma era la sua professione, distinta dall'affiliazione alla tribù, che era tenuta in conto in tutto il paese e che gli permetteva un certo grado di mobilità. Egli ebbe la nomina di *av* e di *kohen*: il primo termine veniva talvolta usato per designare un «insegnante», un «maestro», accanto all'uso nell'ambito familiare.

Da questa storia si può concludere che un *lewi* era un professionista mobile che poteva provenire da qualunque tribù o clan, e che esercitava le sue funzioni presso una famiglia, o un tempio o un altro luogo di culto, servendo in cambio del suo sostentamento. In contrasto con gli altri membri delle tribù, che si occupavano normalmente di terreni agricoli, un *lewi* poteva spostarsi. Questo ritratto, probabilmente più calzante per il primo periodo dello stanziamento israelita che per il secondo, getta luce sulla questione delle origini, e corregge il tradizionale e meno storico ritratto che si trova nella letteratura sacerdotale biblica.

Le Scritture ebraiche dicono poco sulla condizione sociale di Mica, tranne che possedeva un tempio, cosa che lo indica come un capo locale. I capi delle città costruivano templi, e vi nominavano membri della loro famiglia in qualità di sacerdoti. Alcuni storici biblici sostengono che nel primo periodo di Israele il capo della tribù o della famiglia era sacerdote, un'immagine che sembra adattarsi ai patriarchi d'Israele, i quali costruivano altari e istituivano culti.

Uno dei primi racconti sull'educazione di un sacerdote è conservato in *1 Samuele* 1-3. Samuele, un profeta del culto, officiava i sacrifici, ma parlava anche con l'autorità di un profeta che comunica la parola di Dio al popolo. Prima della nascita, era stato consacrato al servizio del Tempio da sua madre, e destinato a servire come *nazir* («nazireo») per tutta la sua vita nel tempio di Silo. Questa forma di devozione cultuale, che i genitori potevano compiere per diverse ragioni, era una delle vie per reclutare i sacerdoti. Nel caso di Samuele la ragione addotta era la gratitudine della madre un tempo sterile, ma nella realtà le difficoltà economiche spesso spingevano i genitori a cercare per i loro figli la sicurezza dello stato sacerdotale.

1 Samuele 2,36 annuncia in forma di profezia che i sacerdoti corrotti della casa di Eli chiederanno di essere accettati in un gruppo sacerdotale soltanto per averne in cambio un tozzo di pane.

Eli era il sacerdote capo di Silo, al quale il giovane Samuele era stato consegnato dalla madre. Il ruolo profetico di Samuele è anticipato da una divina teofania il cui messaggio Eli non può fraintendere. Eli insegna a Samuele le arti sacerdotali, poiché i suoi figli si erano rivelati avidi e indegni nell'adempimento del culto sacrificale. Qui assistiamo a un caso in cui un estraneo venne innalzato alla più alta carica di un grande tempio, mentre la famiglia che aveva il controllo del sacerdozio perse potere. La successione ereditaria non sempre veniva rispettata, e una persona adottata all'interno della classe sacerdotale poteva assumere il ruolo di guida, se dimostrava di avere meriti superiori. In *1 Cronache* 6,13, il nome di Samuele è inserito in una genealogia levitica. In quel tardo periodo, sarebbe stato inconcepibile che un sacerdote legittimo e *leader* del popolo come Samuele non fosse un discendente di un clan levitico.

La storia del re cananeo di Salem, Melchisedek, presentato come «un sacerdote di El, l'altissimo», aggiunge un'altra dimensione allo *status* di sacerdote nel primo periodo di Israele. In *Genesi* 14 (sotto tutti i riguardi, uno dei primi testi biblici) Melchisedek saluta il patriarca Abram (più tardi Abraham) dopo una battaglia vittoriosa combattuta contro re stranieri, e lo benedice nel nome del suo dio, El 'Elyon. Qui il re di una città-stato cananea fa le funzioni di sacerdote, di-

mostrando che la carica sacerdotale è un corollario dello *status* civile.

Si conosce poco altro, generalmente, dei sacerdoti nel periodo premonarchico. In modo piuttosto incidentale, *Giudici* 19,1 riporta che l'uomo la cui concubina fu violentata e uccisa in Gabaa di Beniamino era un *lewi* che viveva sulle colline di Efraim. Il fatto che egli avesse preso in origine una concubina a Betlemme suggerisce che, come il *lewi* di Mica, anch'egli poteva provenire da Betlemme.

Curiosamente, il termine *levi* appare più spesso nella letteratura del regno del nord. Può quindi trattarsi di un termine che in Israele del Nord indicava il sacerdote, cosa che spiegherebbe la sua generale assenza dalle fonti di Giuda e la sua frequenza nel *Deuteronomio*, un libro di origini essenzialmente settentrionali.

Periodo monarchico. Le narrazioni bibliche su Saul, il primo re d'Israele, rivelano due aspetti del ruolo dei sacerdoti nel primo periodo monarchico. Saul consultò un anziano sacerdote di professione, un discendente di Eli di Silo (che era stata distrutta dai Filistei), il quale interrogò gli oracoli per Saul e per le forze israelitiche usando l'*efod* (1 Sam 14). Spesso ricorre anche il tema della partecipazione dello stesso Saul alle funzioni sacerdotali. Una volta, Saul officiò un sacrificio dopo aver atteso inutilmente Samuele per sette giorni (1 Sam 13). Sebbene Samuele si fosse alquanto incollerito per quel che aveva fatto Saul, ciò era probabilmente in accordo col costume dell'epoca: i re spesso assumevano ruoli sacrali.

Anche Davide impiegò sacerdoti di professione, nominandoli e revocandoli a sua discrezione. Il primo sacerdote che incontrò fu Achimelech, sacerdote di Nob – la città dei sacerdoti (1 Sam 21). Achimelech si schierò con Davide contro Saul, offrendogli dal canto suo sostegno e aiuto. Saul alla fine uccise i sacerdoti di Nob, ma uno, Ebiatar, figlio di Achimelech (1 Sam 22,20s), riuscì a scappare e a raggiungere le forze di Davide, dove cominciò a interrogare regolarmente gli oracoli per Davide (1 Sam 23,10s.; 30,7s.). Più tardi, Davide ebbe con sé due sacerdoti, Achimelech e Sadoq (Zadok), le cui origini non vengono rivelate (2 Sam 8,17; 15,24).

Queste due linee di discendenza sacerdotale continuarono a servire Davide durante la sua carriera, finché un sacerdote della linea di Ebiatar si schierò col figlio di Davide, Adonia, in uno scontro per rivendicare i diritti di successione, e questa linea di discendenza sacerdotale venne respinta (1 Re 1,7.19). Salomone bandì il sacerdote dalla sua città, e da quel momento soltanto la discendenza di Sadoq servì la casa reale di Giuda (1 Re 2,35). La lista riportata in *1 Re* 4,25, che menziona ancora Ebiatar, è evidentemente una fonte più tarda, e mostra come spesso la tradizione letteraria ignori la successione storica degli eventi.

Nelle famiglie sacerdotali, come in molte stirpi regali, i figli portavano i nomi dei nonni, un sistema conosciuto come «papponymy», cosicché un nome come Sadoq riappare in successive generazioni (Ez 40,46).

I racconti di Davide e Salomone rivelano come, nel periodo monarchico, venissero nominate alcune famiglie sacerdotali che erano tenute alla fedeltà nei confronti del loro regale patrono. Una volta Davide utilizzò il sacerdote Sadoq come spia affinché gli riportasse le mosse di Assalonne (2 Sam 15,26s.).

Nella Bibbia si trovano importanti informazioni riguardo alle famiglie sacerdotali durante il periodo delle monarchie di Giuda e del regno del nord, ma non si fa quasi menzione dei leviti. *1 Re* 12,31 attesta che Geroboamo I compì un atto peccaminoso nominando sacerdoti non leviti a officiare nei suoi templi eterodossi, ma questa dichiarazione appare in una aggiunta posteriore al testo. Per la maggior parte, *Samuele* e *Re* non dicono nulla di una tribù di Levi.

Il riferimento a Nob come città di sacerdoti introduce il fattore della località. La legge di *Levitico* 25,32-34 assicura esenzioni fiscali per le città levitiche, giustificando tali esenzioni col fatto che i leviti non avevano territori di loro proprietà. La stessa giustificazione soggiace alle affermazioni di *Numeri* 35,1-8. Entrambi sono testi tardi.

Le liste di *Giosuè* 21 e *2 Cronache* 6 presentano un problema diverso, perché nominano specificamente quarantotto città levitiche, la maggior parte delle quali sono state localizzate. Benjamin Mazar argomenta che queste liste in definitiva riflettono la situazione sotto la monarchia unificata del X secolo a.C. Secondo Mazar, queste città erano state dapprima edificate da Davide e Salomone come parte di un sistema di avamposti reali, specialmente nei territori conquistati da poco.

Oltre al fatto che queste liste sono sicuramente tarde, vi sono molte difficoltà ad accertare se i siti nominati dalle liste siano stati davvero fondati dagli Israeliti nel X secolo a.C. Recenti ricerche archeologiche in Israele mostrano un diverso impianto dei primi stanziamenti. Anche Mazar, dunque, deve basarsi sulla tradizione delle *Cronache*, quando afferma che i leviti avevano specificamente a che fare con Davide e Salomone. Dato il carattere generalmente corrotto delle *Cronache*, queste tradizioni possono non riflettere una realtà primitiva. In ogni caso, la concentrazione di leviti in certi luoghi è logica nei primi periodi della storia biblica, per via dell'esistenza di certe città di asilo, spesso localizzate dove vivevano i sacerdoti (Num 35,9s.).

Il *Deuteronomio*, che ha avuto origine essenzialmente nel regno del nord nell'VIII secolo a.C., si riferisce a

tutti i sacerdoti come a leviti. La sua designazione classica è «i sacerdoti leviti, tutta la tribù [ebr. *shevet*] di Levi» (Dt 18,1). Evidentemente, nel nord i leviti erano considerati come aventi una identità tribale: tutti i sacerdoti legittimi erano leviti, e tutti i leviti erano sacerdoti.

Da quel che il *Deuteronomio* riferisce altrove sui leviti, notiamo che la tribù di Levi non era come le altre tribù. I leviti vivevano in tutto il paese (Dt 14,26s.), non avevano un proprio territorio e si mantenevano col servizio cultuale (Dt 18,6s.). Il contesto in cui il *Deuteronomio* nomina i sacerdoti leviti è legato alla dottrina, espressa nei capitoli 12 e 16, secondo cui il sacrificio è valido soltanto in un tempio centrale in una città scelta da Dio. Gli stanziamenti abitativi dei leviti si erano conformati al decentramento del culto nei centri locali e regionali. Le decime e i voti destinati a questi centri, da quel momento in poi, vennero raccolti soltanto in un tempio centrale. Una volta che il *Deuteronomio* ebbe promulgato leggi contrarie al sistema consueto di decentramento, si dovettero prendere provvedimenti per quei sacerdoti leviti che avevano svolto la loro funzione in ogni parte del paese. Ad essi, dunque, fu assicurato il diritto di essere mantenuti al Tempio centrale di Gerusalemme, e di venire colà assegnati alle incombenze del culto.

La «Tribù di Levi». Gli studi attuali sono in grado di spiegare le tradizioni concernenti l'origine tribale dei leviti soltanto ricorrendo a termini sociologici in senso lato. Il ricordo biblico delle dodici tribù, nel quale si inserisce quell'insieme di tradizioni, è storicamente messo in discussione. Il numero dodici è mantenuto piuttosto artificiosamente in varie liste tribali che talvolta includono una tribù chiamata Levi e talvolta no.

Oltre al rimaneggiamento genealogico dei primi Israeliti, così caratteristico della letteratura sacerdotale, la tradizione di una tribù chiamata Levi ricorre anche in due passi poetici. In *Genesi* 49, Levi, l'eponimo di uno dei figli di Giacobbe, è il capo di una tribù come le altre. Nulla viene detto circa una funzione cultuale associata con Levi, ma si parla della minaccia di disperdere Levi in ogni parte della Terra d'Israele, suggerendo che questa diventerà la reale situazione dei leviti.

In *Deuteronomio* 33, i leviti sono una tribù, ma una tribù di sacerdoti. Questo stesso capitolo, ai versetti 8-11, contiene un riferimento incidentale all'episodio del vitello d'oro, raccontato per la prima volta in *Esodo* 32,26-29, e di nuovo in *Deuteronomio* 9,16s. Di tutti gli Israeliti, soltanto i leviti si affiancarono a Mosè. Per la loro lealtà nei confronti di Dio, essi furono ricompensati con l'assegnazione del sacerdozio d'Israele. Il culto di Yahweh venne minacciato quando il vitello d'oro, un'allusione ai vitelli fatti erigere da Geroboamo I a Dan e a Betel, divenne oggetto di culto (1 Re 12,29s.). I leviti non vengono caratterizzati come tribù, ma piuttosto come un gruppo legato dal comune impegno a un corretto culto yahwistico che prendeva il posto delle loro varie affiliazioni tribali.

Il riferimento a una tribù di Levi in *Genesi* 49 è meno facilmente spiegabile. Alcuni storici hanno suggerito che *Genesi* 49 sia un passo antichissimo, attestante l'esistenza primitiva di una tribù chiamata Levi. Questa affermazione è oggetto di dubbio, perché l'episodio di Sichem, raccontato in *Genesi* 35, può essere una storia tarda delle origini sacerdotali.

Sacerdoti e leviti. La distinzione tra sacerdoti e leviti, basata su alcune tradizioni sacerdotali, può essere emersa per la prima volta durante l'esilio babilonese. In *Ezechiele* 44,9s., il profeta, nella sua visione di un Tempio ricostruito a Gerusalemme, favorì in esclusiva la discendenza sacerdotale di Sadoq. I leviti che si erano allontanati da Yahweh (quando, non è chiaro) non si occuparono ancora per molto del culto, ma furono ridotti, di fatto, ad assumersi dei compiti di manutenzione del Tempio. In effetti, i leviti dovettero rilevare degli incarichi che in precedenza venivano eseguiti da lavoratori estranei (o, forse, schiavi stranieri del Tempio), la cui presenza nel Tempio era stata condannata da Ezechiele.

Questa è la prima indicazione, al di fuori dei testi sacerdotali della Torah, di una differenziazione tra sacerdoti leviti e comuni leviti, che pone la base per il sistema postesilico in cui i sacerdoti venivano considerati superiori ai leviti. La maggior parte degli storici biblici ha spiegato questa distinzione come una conseguenza dell'editto di Giosia (circa 622). Giosia aveva chiuso i *bamot* («luoghi alti, alture») locali, e convocato a Gerusalemme i sacerdoti che vi operavano (2 Re 23). L'interpretazione secondo la quale i leviti eterodossi di Ezechiele sarebbero in effetti questi sacerdoti è logica, ma resta ancora una congettura.

Le classi di sacerdoti con funzioni differenziate erano una caratteristica dei templi del Vicino Oriente, che, presto o tardi, fu applicata senza dubbio anche al Tempio di Gerusalemme. Probabilmente, il poema di *Genesi* 49 serviva a spiegare la caduta dei Leviti, attribuendone la colpa a qualche atto oltraggioso.

I riferimenti postesilici a sacerdoti e a leviti compaiono in *Esdra*, *Neemia* e nei *Libri delle Cronache*, secondo un modello che permane durante e dopo la distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C. Nei *Libri dei Re*, così come in *Geremia* con il suo forte orientamento storico, i sacerdoti sono incaricati del Primo Tempio, prima dell'esilio. Recenti scoperte archeologiche hanno aggiunto informazioni sulla successione dei sommi sacerdoti dall'epoca dell'esilio fino ai

periodi ellenistico e romano. Correlando gli scritti postesilici alle opere di Giuseppe Flavio e a libri apocrifi come *1 Esdra*, Frank Moore Cross (1975) utilizza i papiri aramaici di Samaria del IV secolo a.C. per proporre una successione ininterrotta di sommi sacerdoti. A partire da Jehozadak che operò all'epoca dell'esilio di Babilonia, Cross arriva fino a Simeone I, nato nel 320. Cross rintraccia i nomi dei sacerdoti basandosi sul costume della «papponymy».

Le famiglie sacerdotali altolocate, come quelle ricordate nella lista degli esuli di ritorno in *Esdra* 2 e *Neemia* 7, possedevano proprietà fuori Gerusalemme, e probabilmente ricavavano le loro rendite da altre fonti oltre agli emolumenti sacerdotali. Si può logicamente ritenere che, tra tutti gli Ebrei esuli in Babilonia, le famiglie sacerdotali potessero essere particolarmente motivate a ritornare in Terra Santa. Al contrario, nel primo periodo postesilico, i leviti sembrano un gruppo socialmente svantaggiato. La differenziazione di Ezechiele tra sacerdoti sadociti e leviti può, in ultima analisi, riflettere le diverse posizioni economiche delle famiglie sacerdotali.

A lungo si è discusso sulla storia e sulla formazione dei gruppi sacerdotali in Israele, ma le Scritture riflettono tradizioni sacerdotali sulle origini e sul carattere del sacerdozio che non possono essere considerate storicamente, certamente non nei dettagli. Sarebbe utile tentare una sintesi di storia e tradizione, entrambe materie per gli storici, ma ciascuna richiedente metodi diversi nello studio del passato.

Le tradizioni sacerdotali delineano l'origine del sacerdozio, e l'origine del culto yahwistico, al tempo di Mosè, prima dello stanziamento di Canaan. Quando incontriamo per la prima volta la figura di Aronne nelle tradizioni più antiche dell'*Esodo* (nella fonte conosciuta come JE, che combina testi di Giuda e di Israele), egli è certamente fratello di Mosè, ma opera come portavoce ed emissario, e non come sacerdote. In *Esodo* 2,1s. Mosè è imparentato con una famiglia levitica, e in 4,14 si nomina Aronne come «tuo fratello, il *lewi*», ma questi riferimenti sono opera degli autori sacerdotali. L'identificazione di Mosè e Aronne come leviti faceva parte di tutta la storiografia sacerdotale, che legava il culto e il sacerdozio alle teofanie del Sinai. [Vedi *ARONNE*].

La consacrazione e l'investitura sacerdotale di Aronne e dei suoi figli sono temi che affiorano nei testi del Tabernacolo di *Esodo* 24,12-31,18 e 35-40, e in *Numeri* 1-10,28 e 26; la descrizione dell'investitura di Aronne e dei figli è contenuta in *Levitico* 8-10. G.B. Gray (1971) ha ritenuto che Mosè fosse un sacerdote essenzialmente sulla base del Salmo 99,6. È preferibile, tuttavia, interpretare le tradizioni sacerdotali della Torah come l'immagine riflessa della realtà: Mosè, come gli altri capi e come i re di Giuda e di Israele, è ritratto nelle vesti di colui che ordina i sacerdoti, e non di sacerdote egli stesso. Egli sovrintende al trasferimento dell'autorità sacerdotale nelle mani di Eleazaro, figlio di Aronne, prima della morte di quest'ultimo (Num 20,22s.); Mosè in realtà non ha mai officiato il culto, all'infuori dell'investitura dei primi sacerdoti. Quanto al Salmo 99, si tratta di una composizione tarda, postesilica, che appoggia la discendenza sacerdotale di Aronne.

Aronne sacerdote, in contrapposizione ad Aronne individuo, non ricorre in alcun passo del *Deuteronomio*. Un'aggiunta sacerdotale in *Deuteronomio* 32,50 ne racconta la morte, e *Deuteronomio* 9,20s. semplicemente ribadisce l'episodio del vitello d'oro. Anche in questo episodio, con il suo contesto cultuale, Aronne opera come capo del popolo. La condizione sacerdotale di Aronne non è mai riportata dai libri storici della Bibbia – *Giudici*, *Samuele*, *Libri dei Re* – eccetto che in pochi passi interpolati (come in Gdc 20,28).

È in *Cronache*, tuttavia, che le genealogie di Aronne sono presentate in dettaglio, secondo lo spirito degli scritti sacerdotali della Torah (1 Cr 5-6; 23-24, ecc.). In questa storia di Israele rimaneggiata nel IV secolo a.C., i sacerdoti di Aronne sono proiettati nel periodo preesilico della monarchia di Giuda, come per compensarne l'assenza nei *Libri di Samuele* e nei *Libri dei Re*. Julius Wellhausen (1883) ne concluse logicamente che le tradizioni sacerdotali della Torah ebbero origine nel periodo delle *Cronache*, ma sarebbe più preciso collocarle piuttosto nel primo periodo postesilico, durante il V a.C.

Esdra, *Neemia* e *Cronache* presentano una duplice situazione: da un lato, la tradizione basata sulla figura di Aronne, e dall'altro, la prova evidente di una maggiore storicità nella genesi del sacerdozio. In *1 Cronache* 5,27-41 Aronne e i suoi figli danno origine alla discendenza sacerdotale, ma poi la narrazione ritorna alla realtà storica, e riporta la lista delle famiglie sacerdotali conosciute. In *1 Cronache* 6,1-27 i nomi sono completamente diversi, e in generale si accordano con quelli riportati nel libro dei *Numeri*. All'interno delle *Cronache* si deve sempre, dunque, tracciare una distinzione tra storia e tradizione. Lo stesso vale per *Esdra* e *Neemia*.

Questa e altre indicazioni confermano l'inattendibilità della genealogia di Aronne, e caratterizzano, allo stesso tempo, i libri postesilici come ricettacolo tanto di informazione storica quanto di tradizione.

Yehoshu'a ben Sira, un erudito molto versato nella tradizione sacerdotale, che scrisse verso la fine del III e all'inizio del II secolo a.C., appoggia la discendenza di Aronne (*Siracide* 50). Ellis Rivkin (1976) ipotizza che all'inizio del tempo di Esdra, intorno alla metà del V secolo, un gruppo di sacerdoti si sia dichiarato discen-

dente di Aronne, promulgando in questo modo la tradizione del sacerdozio di Aronne ripresa da Ben Sira.

La Torah riporta anche le tradizioni delle fonti sacerdotali sulla consacrazione dei leviti. In *Numeri* 8-10 la descrizione della devozione levitica è paragonabile a quella dell'investitura sacerdotale in *Levitico* 8-10. I compiti dei leviti, clan per clan, sono esposti in *Numeri* 3-4.

Nella tradizione sacerdotale, sacerdoti e leviti condividono una comune discendenza. Tutti i sacerdoti erano della tribù di Levi, ma non tutti i leviti erano sacerdoti. *Neemia* 10 ha registrato la popolazione in modo stratificato: sacerdoti, leviti, e popolo in senso lato.

Organizzazione. L'organizzazione interna del sacerdozio israelita probabilmente subì pochi cambiamenti lungo i secoli, dall'avvento delle monarchie alla distruzione del Secondo Tempio. Un sacerdote prestava servizio di solito in un tempio o centro di culto, e ci si riferiva a lui semplicemente come *ha-kohen* («il sacerdote») o come sacerdote di una particolare località o tempio. Il sacerdote capo di Gerusalemme nel periodo intorno all'esilio era chiamato *kohen ha-ro'sh* («il sovrintendente-capo», *Ger* 20,1), e il secondo in carica *kohen ha-mishneh* («il capo vicario»). Il titolo di *ha-kohen ha-gadol* («il sommo sacerdote»), che ricorre in alcuni passi dei *Libri dei Re* (2 Re 22,8; 23,4s), è probabilmente una designazione più tarda, basata sulla caratterizzazione del capo sacerdote nel Codice di Santità (Lv 21,10) come *ha-kohen ha-gadol me-eḥav* («il sacerdote che è il sommo tra i suoi fratelli»). Dalla comunità ebraica mercenaria di Elefantina nel V secolo a.C. proviene l'omologo aramaico *khn' rb'* («il sommo sacerdote»), ed è alquanto probabile che l'ebraico *ha-kohen ha-gadol* sia una traduzione dall'aramaico. La Torah include l'epiteto *ha-kohen ha-mashiaḥ*, «il sacerdote unto» (Lv 4; 6), che riflette una tradizione sacerdotale secondo la quale soltanto Aronne, e non i suoi figli, aveva ricevuto l'unzione (Lv 8,12). La tradizione rabbinica attesta inoltre il titolo *ha-segan*, o *segan ha-kohanim* («il direttore dei sacerdoti»); il termine *segan* ha la stessa radice dell'accadico *shaknu* («governo»). Questa terminologia riflette la pratica largamente attestata di applicare la nomenclatura politica e amministrativa agli uffici di culto (*Yoma'* 3,9; 4,1; *Tam.* 7,3). In *2 Re* 19,2 troviamo la designazione *ziqne ha-kohanim* («gli anziani dei sacerdoti»), forse la «curia» del sacerdozio. Nella letteratura rabbinica, i sacerdoti apprendisti erano chiamati *pirḥe kehunah* («i fiori in boccio del sacerdozio», *Yoma'* 1,7; *Tam.* 1,1)). Certe fonti postesiliche nominano i *sare ha-kohanim* («i capi dei sacerdoti», *Esd* 8,24) che avrebbero avuto un ruolo nel governare il popolo.

La Mishnah (*Tam.* 3,1) menziona *ha-memunneh* («il sacerdote nominato»), che operava sia come «officiante del giorno», sia come incaricato di uno specifico ufficio o di una serie di riti. In breve, il sacerdozio del Tempio di Gerusalemme era organizzato secondo linee di discendenza amministrative e dinastiche.

Fin dai tempi antichi, i sacerdoti venivano verosimilmente assegnati ai doveri del Tempio per periodi di una settimana. Si fa risalire l'istituzione di queste *mishmarot* a Neemia (Ne 13,20; cfr. 1 Cr 7,6), e gli indizi rivelano che questo era il sistema adottato nel Tempio di Gerusalemme durante la monarchia. In *2 Re* 11,5s., alcuni gruppi di sacerdoti sono designati come *ba'e ha-shabbat* («quelli che iniziano il servizio di Sabato») e *yoṣ'e ha-shabbat* («quanti smontano il Sabato»), e ciò indica turni settimanali di servizio per i sacerdoti.

Sistemi di sostentamento. Quando prestavano servizio, i sacerdoti vivevano nel complesso del Tempio, separati dalle loro famiglie; questo accomodamento aiutava ad assicurare loro uno stato di purità.

I sacerdoti erano mantenuti da tributi e donazioni, e godevano del privilegio di prendere parte ai pasti consacrati; anche le loro famiglie beneficiavano del sostegno del Tempio. [Vedi *DECIME*]. Vi è la prova, tuttavia, che con l'andar del tempo la famiglie sacerdotali in vista accumularono sostanze indipendenti e si assicurarono grandi proprietà.

Funzioni. Le capacità tecniche richieste per le funzioni sacerdotali venivano insegnate da maestri, sulla base di «disposizioni» scritte (o istruzioni) chiamate *torot* (sing. *torah*). Il termine *torah*, che si è arricchito di tanti significati nella tradizione ebraica, deriva dal contesto sacerdotale: è il sacerdote che conosce la *torah*, com'è indicato in molti riferimenti biblici al sacerdozio (Ger 18,18; Ez 7,26; Ag 2,11). [Vedi *TORAH*]. Nelle leggi sacerdotali del Pentateuco espressioni come *zo't ha-torah* («questa è la disposizione», Nm 19,2) e *zo't torat* («questa è la disposizione per», Lv 6,2) introducono esempi di guida per la purificazione e i sacrifici.

La Mishnah descrive come i sacerdoti erano guidati o diretti passo per passo nella celebrazione dei riti cultuali. Nell'antico Egitto, i sacerdoti officianti erano coadiuvati da un «sacerdote lettore», che aveva il compito di tenere davanti a sé una tavoletta con precise istruzioni e di leggerle ad alta voce all'officiante. Uno sbaglio nel mettere in pratica le istruzioni inerenti al rito poteva invalidarlo, screditare il sacerdote, e in casi gravi contaminare il santuario.

Oltre a rivestire un ruolo professionale, i sacerdoti erano persone consacrate. La Torah contiene descrizioni dettagliate delle procedure seguite nelle consacrazioni (Lv 8-10; Es 28-29), che includevano riti preparatori (che prevedevano l'uso di sangue e olio), abluzioni e investitura – il tutto accompagnato da purificazioni o sacrifici espiatori. Una volta consacrato, il sacerdote offi-

ciava per la prima volta e prendeva parte al sacrificio espiatorio.

Le vesti sacerdotali sono descritte in *Esodo* 28 e nominate in *Levitico* 8 e 16. Il sommo sacerdote (Aronne fu il primo) vestiva un abito particolare; venivano largamente usati il lino e il tessuto tinto, entrambi ricamati in oro. Il sommo sacerdote vestiva un *efod* decorato con dodici pietre preziose che simboleggiavano le tribù di Israele, un pettorale sul quale erano cuciti gli oracoli binari Urim e Tummim (due piccole pietre), un copricapo, un diadema, tuniche e calzoni. Queste vesti erano indossate soltanto mentre officiava, o quando era presente in un'area sacra.

La visione di Ezechiele della ricostruzione del Tempio (Ez 44,15s.) aggiunge altre informazioni riguardo alle vesti sacerdotali e alla cura dell'aspetto: la lana doveva essere evitata, e i sacerdoti dovevano tagliarsi i capelli ma non rasarsi il capo. Essi probabilmente officiavano scalzi.

Il sacerdozio era legato a una rigida legge di purità. In primo luogo si richiedeva agli officianti uno stato scevro di peccato, per conformarsi ai sacrifici. I sacerdoti dovevano sempre evitare l'impurità, e quando si rendeva necessario dovevano sottostare a purificazioni per essere riammessi al Tempio e avere il permesso di officiare di nuovo. La più grande impurità era il contatto coi cadaveri. Secondo la loro legge, ai sacerdoti era vietato assistere ai funerali, cosa che escludeva il culto funebre dalle funzioni del sacerdozio. Un sacerdote ordinario aveva il permesso di assistere al funerale di uno stretto congiunto, di parenti consanguinei, ma ciò era vietato al sommo sacerdote. La purità riguardava anche la legge del matrimonio. A un sacerdote era vietato sposare una donna divorziata, poiché l'adulterio stava originariamente alla base del divorzio; allo stesso modo (almeno nella legge più tarda) era considerata indegna una donna che si fosse macchiata di prostituzione o i cui padri fossero stati giudicati inadeguati al sacerdozio. Una moglie inadatta avrebbe precluso il servizio del culto al figlio di un sacerdote. Un sacerdote poteva sposare soltanto una israelita, e il sommo sacerdote soltanto una vergine. [Per una discussione ampiamente comparativa, vedi *PURIFICAZIONE*, vol. 2].

Tutte queste norme avevano origine nelle leggi sacerdotali del Pentateuco, e furono estese e variamente applicate dalle autorità rabbiniche in un'epoca posteriore. Come esse fossero applicate all'inizio non è certo, ma erano in vigore durante il primo periodo postesilico. Nel tardo periodo del Secondo Tempio, le famiglie sacerdotali seguivano le prescrizioni matrimoniali e probabilmente aderivano a un codice più rigido. *Esdra* 2 e *Neemia* 7 menzionano dei sacerdoti che erano stati dichiarati impuri, e perciò rimossi dal sacerdozio, un ovvio riferimento alle violazioni del codice matrimoniale sacerdotale.

Funzioni sacrificali e cultuali. La principale responsabilità di un sacerdote era officiare il culto sacrificale: è alquanto probabile che anche altri, non sacerdoti, abbiano officiato in certi periodi della storia biblica. Come detto prima, le leggi sacerdotali del Pentateuco includevano le *torot* («disposizioni») per questa funzione, specificate in dettaglio. A parte l'effettiva celebrazione, i sacerdoti erano responsabili senza dubbio del *materiale* sacrificale – mescolare spezie e incenso, preparare la farina per l'offerta del grano, e preparare gli olii per i vari usi, inclusa l'accensione della *menorah* («candelabro») e simili. Secondo il modello più tardo, i leviti si occupavano di alcune di queste operazioni, ma la macellazione degli animali sacrificali era una funzione sacerdotale.

La funzione del sacerdote in qualità di officiante era indispensabile all'efficacia del culto sacrificale, e ai sacerdoti veniva richiesto di condividere le offerte sacrificali durante i pasti sacri. Certi sacrifici venivano invalidati se il sacerdote ne trascurava la condivisione. I sacerdoti invocavano la benedizione di Dio sul popolo in certe occasioni; *Numeri* 6,24-26 riporta il testo della benedizione. «Ti benedica il Signore e ti protegga. Il Signore faccia brillare il suo volto su di te e ti sia propizio. Il Signore rivolga su di te il suo volto e ti conceda pace.» La benedizione veniva pronunciata di solito alla fine del sacrificio, quando il sacerdote usciva dal Tempio e dal cortile interno di fronte al popolo. Questa benedizione è uno dei pochi casi di recitazione nelle leggi sacerdotali della Torah, che per il resto non si cura di conservare i numerosi formulari impiegati dai sacerdoti nel culto di Israele.

Oltre ai materiali sacrificali, i sacerdoti erano naturalmente responsabili del mantenimento della purità del Tempio e di tutti gli utensili di culto, le vesti, e così via. Le leggi sacerdotali della Torah assegnano alcuni di questi compiti di «manutenzione» (*mishmeret*) ai leviti, ma essi di solito richiedevano la supervisione dei sacerdoti.

Funzioni oracolari. Alcuni dei più antichi riferimenti biblici ai sacerdoti sono connessi con l'attività oracolare. Mica e i Daniti si servirono a questo scopo di un giovane levita, e i sacerdoti che accompagnavano Saul e Davide in battaglia fornirono un simile servizio.

Molto probabilmente le leggi di *Deuteronomio* 20 devono essere intese sullo sfondo dell'interrogazione degli oracoli. Prima della battaglia, il sacerdote, senza dubbio il sommo sacerdote, si rivolgeva agli Israeliti assicurando loro che Dio sarebbe stato al fianco del suo popolo garantendone la vittoria. Il sacerdote inoltre sanciva delle dilazioni e delle esenzioni dal servizio mi-

litare, un atto che si rifaceva all'antico costume del «permesso» (in accadico, *tebibtu*), conosciuta dagli archivi di Mari, capitale siriaca nel XVIII secolo a.C. I soldati potevano «ottenere un permesso» dichiarando di provvedere a far fronte ai loro impegni «sul fronte domestico». Presumibilmente, al sacerdote veniva domandato se l'azione militare che si voleva intraprendere godesse dell'appoggio di Dio. La maggior parte delle volte erano i sacerdoti a fornire tali servizi, ma in qualche caso erano i profeti a consigliare i re in queste faccende, come in *1 Re* 22, un riflesso della sovrapposizione di funzioni sacerdotali e profetiche.

La maggior parte delle forme di divinazione era espressamente vietata nella religione ufficiale di Israele, ma sorprendentemente non lo era il «gettare le sorti». La forma più conosciuta di questa pratica era l'uso degli Urim e dei Tummim. Riscontri comparati suggeriscono che gli Urim e i Tummim consistevano in due pietre piatte simili ai *puru* («sorti») conosciuti in Mesopotamia. Tummim, termine derivato da *tamam* («perfetto, senza macchia», da cui «innocente, retto»), probabilmente indicava un responso affermativo, o un responso che stabiliva l'innocenza. Se ne ricava dunque che Urim fosse negativo e stabilisse la colpevolezza, sebbene il suo significato preciso resti oscuro. Si gettavano le sorti allo scopo di ottenere un responso: le pietre erano simili ai dadi, ognuna con segni positivi e negativi, oppure una era positiva e l'altra negativa.

Gli Urim e i Tummim venivano conservati dal sacerdote in un borsello cucito in un pettorale ricamato. Essi sono menzionati anche in connessione con l'*efod*, un indumento finemente ricamato. Nella descrizione delle vesti del sommo sacerdote (Es 28; Lv 8), le due pietre venivano portate in un pettorale separato, chiamato *ḥoshen*, fissato all'*efod*, ma è abbastanza ovvio che esse fossero una parte importante dell'*efod*, l'abito essenzialmente oracolare. La descrizione delle gemme intagliate, simboleggianti le tribù di Israele, è un'ulteriore indicazione della funzione oracolare delle vesti. Il termine *ḥoshen ha-mishpaṭ* («pettorale del giudizio», Es 28,15; Lv 8,8) riflette l'uso degli Urim e dei Tummim per determinare la colpevolezza e l'innocenza, un procedimento indicato anche dalla frase *mishpaṭ ha-urim* («il giudizio degli Urim», Nm 27,21).

Il gettare le sorti (*goral*) da parte dei sacerdoti non era sempre direttamente associato con gli Urim e i Tummim, o almeno non esplicitamente. Nel rito dello Yom Kippur (Lv 16) il sommo sacerdote getta le sorti per determinare quale tra due capri deve essere designato come capro espiatorio e quale peccato offrire. Le tradizioni sacerdotali, che si trovano soprattutto in *Numeri* e *Giosuè*, descrivono la divisione della Terra Promessa fra le tribù mediante sorteggio (Nm 26; 33-36; Gs 17-21). Erano sempre i sacerdoti a espletare questo compito.

L'attività oracolare è considerata generalmente come caratteristica del primo periodo della storia di Israele, attività che si affievolì con l'andar del tempo: tuttavia questa è un'opinione non confermata dagli scritti sacerdotali che danno importanza alle funzioni oracolari dei sacerdoti. *Esdra* (2,63) e *Neemia* (7,65) includono ognuno un curioso passo sullo screditamento di certe famiglie sacerdotali originarie del regno di Giuda che, al ritorno dall'esilio, non poterono fornire le proprie credenziali genealogiche e vennero perciò escluse dal diritto di prendere parte ai pasti sacrificali, «finché non si presentasse un sacerdote con Urim e Tummim».

Sarebbe sbagliato minimizzare l'importanza duratura dell'attività oracolare nella religione primitiva, una funzione condivisa da sacerdoti e profeti. Il termine *darash* («interrogare») spesso connota le interrogazioni degli oracoli nell'ebraico biblico, forse più spesso di quanto si noti generalmente. Oltre al sorteggio, si conosce pochissimo del meccanismo dell'interrogazione degli oracoli nella religione ebraica d'Israele. [Vedi *PROFEZIA BIBLICA*; e *ORACOLO*, vol. 2].

Funzioni terapeutiche. *Levitico* 13-15 prescrive ai sacerdoti un ruolo quasi medico nel trattamento delle affezioni della pelle che venivano considerate contagiose, e che in forme simili apparivano su pellami, stoffa e su materiale da costruzione e pietra intonacati. Ruoli del genere erano affidati ai sacerdoti in altre parti del Vicino Oriente antico; testi magici mesopotamici, per esempio, parlano delle attività dell'*ashipu* («professionista della magia»), il quale combinava attività magiche e sacrificali con metodi medici per curare i malati, che spesso «purificava» mediante esorcismi. Nel *Levitico* il sacerdote ordina quarantene, esamina pazienti, taglia i capelli dei malati, e diagnostica le affezioni della pelle sulla base di una serie di sintomi riscontrati, osservando il decorso della patologia. Oltre a queste pratiche, officia riti espiatori, i quali richiedono l'uso di sangue sacrificale e operazioni magiche, così come la presentazione di offerte al santuario. È il sacerdote che dichiara se si è «puri» o «impuri».

Tali funzioni erano affini ai ruoli normativi e giuridici del sacerdote: esse infatti riguardavano l'interpretazione dei contenuti delle *torot* («disposizioni») sacerdotali. Come per l'interrogazione degli oracoli, queste funzioni erano probabilmente condivise tra profeti e altri «uomini di Dio».

Funzioni normative e giuridiche. Il ruolo cultuale del sacerdote lo metteva in una luce sacra, in certo qual modo distaccata, perché egli officiava all'interno di aree sacre dalle quali la maggioranza della gente era esclusa. Al contrario, le funzioni normative e giuridiche

del sacerdozio, come quelle terapeutiche meno conosciute appena discusse, mettevano il sacerdozio in contatto col popolo. Lo stesso si dica del ruolo amministrativo che discuteremo più avanti.

I ruoli normativi e giuridici erano, naturalmente, strettamente connessi. Ezechiele 44,23-24 fornisce una definizione onnicomprensiva di queste funzioni sacerdotali:

> Essi [i sacerdoti sadociti] indicheranno al mio popolo ciò che è santo e ciò che è profano e gli insegneranno ciò che è mondo e ciò che è immondo. Nelle liti essi saranno i giudici e decideranno secondo le mie leggi. In tutte le mie feste osserveranno le mie leggi e i miei statuti e santificheranno i miei sabati.

In *Deuteronomio* 17,8s. apprendiamo che doveva esserci un tribunale nel tempio centrale del paese, dove sacerdoti e magistrati potevano ascoltare i casi riferiti loro da tribunali locali e regionali. L'alto tribunale ebraico, il Sinedrio, si radunava nel complesso del Tempio, ed era composto in massima parte di sacerdoti. I primi farisei, membri di un movimento laico, alla fine ottennero il predominio nei tribunali, ma questa situazione non durò dopo la distruzione del Secondo Tempio di Gerusalemme.

L'epitome del ruolo normativo del sacerdote è contenuta in *2 Re* 17,24s. Stranieri stabilitisi nel nord di Israele (Samaria) in seguito alla sua annessione da parte degli Assiri nel 722 soffrivano delle sventure, e attribuivano la loro deplorevole situazione al fatto di non conoscere il culto adeguato con cui onorare il «dio del paese». Sargon, il re assiro, inviò un sacerdote israelita che prese dimora a Betel. «Egli andò ad istruire il popolo su come dovesse adorare Yahweh» (2 Re 17,28). Il verbo *horah* è più spesso usato per rendere il ruolo normativo dei sacerdoti, che rispondevano alle domande rivolte loro dal popolo e dai loro capi.

La prima profezia esilica di Aggeo (Ag 2,11-13) contiene una vera e propria interrogazione che, sebbene retorica e simbolica nel contesto profetico, è formulata con precisione; essa è datata al 520:

> Interroga i sacerdoti intorno alla legge e chiedi loro: Se uno in un lembo del suo vestito porta carne consacrata e con il lembo tocca il pane, il companatico, il vino, l'olio o qualunque altro cibo, questo verrà santificato?
> No, risposero i sacerdoti.
> Aggeo soggiunse: Se uno che è contaminato per il contatto di un cadavere tocca una di quelle cose, sarà essa immonda?
> Sì, risposero i sacerdoti, è immonda.

Un'intera sezione della letteratura del Vicino Oriente antico, formata di testi sacerdotali, ha a che fare con l'interpretazione dei sogni, una funzione spesso affidata ai sacerdoti. Se testi israeliti come questi fossero sopravvissuti, i ruoli normativi e giuridici del sacerdozio potrebbero ora esserci assai più chiari. [Per una discussione sull'interpretazione dei sogni in un contesto ampiamente comparativo, vedi *SOGNO*, vol. 3].

Funzioni amministrative e politiche. Oltre a gestire il culto, i sacerdoti erano responsabili di tutta quanta l'amministrazione del Tempio e dei suoi affari.

Affari del Tempio. I Templi di Gerusalemme erano centri di attività: i fedeli spesso pagavano i compensi dei riti sacrificali negli uffici del Tempio; portavano pegni votivi (i cosiddetti voti); pagavano le loro imposte (le decime ai leviti e, più tardi, le imposte sacerdotali, i primi nati di pecore e bovini). In *2 Re* 12 e 22, apprendiamo che gli affari del Tempio erano amministrati dai sacerdoti, spesso in collaborazione con agenti del re. Nel rimaneggiamento postesilico di questi primi racconti, come in *2 Cronache* 24, sacerdoti e leviti sono mandati a raccogliere tra il popolo i tributi e le donazioni volontarie per il Tempio.

Manutenzione. Il vasellame usato per il culto doveva essere sostituito e purificato di tanto in tanto. Allo stesso modo, anche il complesso del Tempio doveva essere tenuto in buone condizioni, e le vesti sacerdotali dovevano essere in ordine. La manutenzione del Tempio comprendeva tanto la riparazione quanto la purificazione, e queste attività spettavano al sacerdozio.

Nel periodo postesilico, quando Gerusalemme e Giuda erano sotto la dominazione straniera, il sommo sacerdote e i capi di altre importanti famiglie sacerdotali spesso rivestivano le funzioni di capi della comunità ebraica, specialmente nel condurre le relazioni con le autorità imperiali. Ci si riferisce a questa situazione politica col termine «ierocrazia», governo dei sacerdoti. La *Lettera di Aristea*, che riferisce di deleghe al sommo sacerdote di Gerusalemme, e gli scritti di Giuseppe Flavio del I secolo d.C. danno un'idea di tale situazione.

Nel periodo del Secondo Tempio il potere del sacerdozio fu spesso assai maggiore di quel che era stato nel periodo pre-esilico. Nella scia della rivolta asmonaica (167-164 a.C.) i sacerdoti assunsero il potere spirituale e politico: questa situazione perdurò per circa un secolo, adattandosi bene alla politica imperiale dei vari dominatori stranieri all'interno dei loro Stati.

La funzione politica del sacerdozio è più specifica durante il periodo postesilico, sebbene sia probabile che, come nella maggior parte delle società, i sacerdoti abbiano esercitato potere e influenza tanto sotto i re di Giuda quanto sotto quelli di Israele. Dal momento che i primi libri storici come quelli di *Samuele* e dei *Re* riguardano innanzitutto la monarchia, e dunque dicono poco sul potere sacerdotale, è soltanto a partire dai più

tardi libri delle *Cronache* che si forma il mito della profonda cooperazione tra le due entità costituite – reale e sacerdotale – specialmente durante il regno dei re «giusti» di Giuda.

Nel periodo postesilico, i leviti avevano funzioni specifiche, distinte da quelle dei sacerdoti. In *Numeri* 1-4 ai leviti è assegnato il compito di custodire il santuario, oltre a quello di «curare» gli oggetti di sua proprietà e di svolgere altre incombenze. Essi vivevano in accampamenti intorno al santuario, sbarrando l'entrata a tutti coloro che non fossero adatti a entrare nelle aree sacre. Questo ruolo coincide con i postesilici *Esdra*, *Neemia* e *Cronache* che parlano di «portieri» levitici (Ne 7,1; 1 Cr 9,18). Nella letteratura posteriore i leviti sono anche i cantori e i musicisti del Tempio, un ruolo suggerito dalle intestazioni di alcuni *Salmi*, che li attribuiscono ad autori leviti, membri di corporazioni musicali e affiliati ai clan leviti, come i «figli di Koraḥ».

Le tradizioni postesiliche parlano anche di leviti come «insegnanti, interpreti» (Esd 8,16; Ne 8,7; 2 Cr 35,3) confermando in tal modo l'antico ruolo normativo dei gruppi sacerdotali e levitici come insegnanti. Nomi levitici sono stati riscontrati ad Arad nel Negev, durante il tardo periodo postesilico, dimostrando così che tali famiglie erano assegnate agli avamposti reali dove vi erano anche dei templi.

Il culto non era certo il fine ultimo della vita religiosa nelle tradizioni bibliche e poi giudaiche, e i profeti criticarono costantemente la credenza diffusa che Dio tenesse più alle preghiere che all'obbedienza alle sue leggi. Il profeta Samuele presenta la cosa in questo modo (1 Sam 15,22): «Il Signore forse gradisce gli olocausti e i sacrifici come obbedire alla voce del Signore?». Inoltre, attraverso l'istituzione religiosa, in quanto gestita da sacerdoti consacrati e preparati, il popolo di Israele poteva assicurare la presenza di Dio nei luoghi sacri e nelle celebrazioni dei riti. Nessuna istituzione era più volubile, più soggetta all'abuso e allo sfruttamento del sacerdozio (eccetto, forse, la monarchia e la *leadership* politica), e nessuna era più indispensabile all'espressione della religione unica di Israele. Le Scritture ebraiche e la tradizione giudaica posteriore non risparmiavano certo ai sacerdoti critiche e rimproveri, e ne rammentavano costantemente i misfatti da Aronne a Menelao; tuttavia questa stessa tradizione continuava a sostenere nel contempo l'idea del sacerdote devoto e istruito:

> Un insegnamento fedele era sulla sua bocca,
> né c'era falsità sulle sue labbra;
> con pace e rettitudine ha camminato davanti a me
> e ha trattenuto molti dal male.
> Infatti le labbra del sacerdote
> devono custodire la scienza
> e dalla sua bocca si ricerca l'istruzione,
> perchè egli è messaggero del Signore degli eserciti.
> (Ml 2,6-7).

[Per un'ulteriore discussione delle funzioni sacerdotali, vedi *TEMPIO BIBLICO*. Per il contesto in cui operava il sacerdozio, vedi *ISRAELE, RELIGIONE DI*].

BIBLIOGRAFIA

Il più alto punto di vista critico circa uno sviluppo relativamente tardo, nella storia biblica, della religione d'Israele e delle sue istituzioni sacerdotali, è contenuto in J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin 1883, 1927. Al contrario, in Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (trad. ingl. di M. Greenberg), Chicago 1960, si insiste su una maggiore antichità delle istituzioni sacerdotali.

La migliore, e virtualmente l'unica, storia globale del sacerdozio israelita è A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma 1969. G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1925, New York 1971 (2ª ed.), pp.179-270, contiene un capitolo dedicato al sacerdozio e ne analizza il carattere soprattutto sulla base delle prove bibliche testuali e delle fonti antiche postbibliche.

Diversi articoli di enciclopedie riassumono e sistematizzano gli studi sull'argomento. Cfr.: M. Haran, *Priest and Priesthood*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971; B.A. Levine, *Priests* e E. Rivkin, *Aaron, Aaronides*, in *Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume*, Nashville 1976.

Una nuova luce sulla storia del sacerdozio è fornita da F.M. Cross, *A reconstruction of the Judean Restoration*, in «Journal of Biblical Literature», 94 (1975), pp. 4-18, che si basa sugli elementi forniti dai Papiri di Samaria del IV secolo a.C. Il ruolo religioso e il ruolo politico del sacerdozio, in particolare nel periodo postesilico, sono affrontati con grande intuito in M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York 1971 (trad. it. *Gli uomini del ritorno*, Verona 1984). Le funzioni meno esplorate e lo *status* dei leviti, distinti dai sacerdoti, sono analizzati, sulla base della terminologia biblica, in J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, I-II, Los Angeles-Berkeley 1970-1974. Tutti i testi sopra citati forniscono estese indicazioni bibliografiche.

Circa le fonti antiche, al di fuori della Bibbia, citate in questo testo, si consigliano le seguenti traduzioni: H. Danby (trad.), *Mishnah*, Oxford 1933; V. Castiglioni (cur.), *Mishnaiot*, I-III, Roma 1962-65; per quanto riguarda Giuseppe Flavio, cfr. H.St.J. Thackeray e R. Marcus (tradd.), I-V e VII della «Loeb Classical Library», Cambridge/Mass 1950-1961; G. Vitucci (cur.), *La Guerra Giudaica*, Milano 1984 (4ª ed.); R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, I-II, Oxford 1913, per quanto riguarda *Ben Sira*; M. Hadas (cur. e trad.), *Aristeas to Philocrates, or the Letter of Aristeas*, New York 1951; Y. Ben Sira, *Lettera di Aristea* in P. Sacchi (cur.), *Apocrifi del Vecchio Testamento*, Torino 1981.

I ritrovamenti di Arad, un sito del Negev scavato soprattutto da Yohanan Aharoni, sono riassunti in Z. Herzog et al., *The Israelite Fortress at Arad*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», 254 (1984), pp. 1-34. Le iscrizioni, pubbli-

cate con commento in ebraico da Aharoni, sono state tradotte in inglese da Judith Ben-Or in A.F. Rainey (cur. e rev.), *Arad Inscriptions*, Jerusalem 1981. Queste iscrizioni e le informazioni reperite con gli scavi hanno fornito chiarimenti sulla funzione dei sacerdoti leviti negli avamposti reali come Arad nel tardo periodo pre-esilico.

BARUCH A. LEVINE

LIA. Vedi *RACHELE E LIA.*

LILIT. Identificata nell'Ebraismo postbiblico come il demone femmina che seduce gli uomini e uccide i bambini, Lilit (ebr. *Lilit*) venne identificata anche come la prima moglie di Adamo, creata dalla polvere per essere simile al compagno. Come nome di demone, *Lilit* è in relazione etimologica con il sumero *lil* («vento») e non, come sostiene qualcuno, con l'ebraico *laylah* («notte»). Tuttavia, come il demone sumero del vento e come la sua controparte babilonese più tarda, Lilitu, un demone femminile che seduce gli uomini nel sonno, Lilit è attiva di notte: ammalia gli uomini e li costringe ad unirsi sessualmente a lei. Anche se, come assassina di bambini, Lilit ha una grande rassomiglianza con il demone babilonese Lamashtu, nell'immaginazione popolare Lamashtu venne confuso con Lilitu.

Nelle Scritture ebraiche c'è solo un riferimento esplicito a Lilit. *Isaia* 34,14, descrivendo la devastazione di Edom, afferma che Lilit riposerà nel deserto, tra gli animali selvaggi, le civette e i satiri. Il riferimento a Lilit come demone è sviluppato più compiutamente nella letteratura ebraica postbiblica, dove Lilit è associata ai *lilin*, una delle tre classi di demoni presenti negli scritti rabbinici. Nel Talmud Babilonese Lilit ha un viso di donna, lunghi capelli (*'Eruv.* 100b), e ali da cherubino (*Nid.* 24b). La sua identità di demone è ripresa in *Bava' Batra'* 73a, in cui il demone Hormiz o Ormuzd è chiamato figlio di Lilit, e in *Shabbat* 171b, che ammonisce gli uomini a non dormire soli, per timore di essere posseduti da Lilit.

Il versetto 112b di *Pesaḥim*, che invita gli uomini a non uscire da soli il mercoledì e il sabato sera per la presenza di «Agrat, figlia di Maḥalat», è stato considerato da alcuni commentatori come un ulteriore riferimento a Lilit. Tuttavia, come sostiene Gershom Scholem nel suo saggio su Lilit, nella *Encyclopaedia Judaica* (New York 1971), l'identificazione di Lilit con Agrat sembra non avere un fondamento reale, nonostante siano entrambi demoni notturni. In un antico commento midrashico sulla Bibbia (*Nm. Rab.* 16,25), Lilit è raffigurata come un'assassina di bambini, che uccide anche i propri quando non ne trova altri. Raphael Patai (1967) mette in evidenza che alcuni testi di incantesimi aramaici provenienti da Nippur in Babilonia (l'attuale Iraq) e risalenti al VII secolo d.C. descrivono Lilit come demone che mette in pericolo le donne in diversi periodi del loro ciclo di vita sessuale, specialmente durante il parto.

A tutte queste considerazioni viene data una ulteriore e maggiore espressione nell'*Alfabeto di Ben Sira*, un commento biblico scritto in un periodo imprecisato tra il VII e il X secolo d.C. Qui, nel primo racconto pienamente sviluppato su Lilit, troviamo antiche descrizioni riferite a Lilit quale demone notturno e assassina di bambini, assieme a numerosi *midrashim* rabbinici. Secondo l'*Alfabeto di Ben Sira*, quando Dio creò Adamo, si rese conto che non era cosa buona per l'uomo essere solo, e allora creò dalla terra una donna, proprio come aveva creato Adamo, e chiamò questa donna Lilit. Fin da subito Lilit e Adamo cominciarono a discutere. Insistendo sul fatto che erano uguali, Lilit rifiutò di giacere sotto Adamo, mentre Adamo sosteneva che spettava a lui, in quanto uomo, stare sopra. Pronunciando il nome ineffabile di Dio, Lilit scappò via. In risposta alle proteste di Adamo, Dio inviò tre angeli – Sennoi, Sansanui e Samangaluf – per riportare indietro Lilit, dicendo loro che se lei rifiutava, cento dei suoi figli demoni sarebbero morti ogni giorno. Gli angeli trovarono Lilit presso il Mar Rosso e la implorarono di tornare. Ella rifiutò. Informata della sua punizione, Lilit giurò di infliggere dolore ai neonati maschi prima del compimento dell'ottavo giorno di vita, presumibilmente prima della circoncisione, e alle femmine prima del loro ventesimo giorno (forse un'allusione ad alcuni rituali, ora dimenticati, per le bambine; cfr. Trachtenberg, 1939). Lilit fece un voto ulteriore: ella non avrebbe arrecato alcun male al neonato che avesse con sé un amuleto con i nomi dei tre angeli.

Illustrazioni di tali amuleti si trovano nel *Sefer Raṣi'el*, pubblicato per la prima volta nel 1701, ma basato in larga parte sugli scritti di El'azar di Worms, un mistico degli ultimi anni del XII e dei primi del XIII secolo. Descrivendo alcuni misteri che si presumeva fossero stati rivelati ad Adamo dall'angelo Raṣi'el, quest'opera contiene numerosi incantesimi dedicati a Lilit, identificata come *Ḥavvah ri'shonah* («la prima Eva»), colei che cerca di nuocere ai neonati e alle donne durante il parto. In altre opere mistiche medievali, tra le quali la più notevole è lo *Zohar*, Lilit compare ancora una volta, come assassina di bambini e come demone notturno. Per la prima volta appare anche come moglie del demone Sama'el e, come tale, è riconosciuta regina dell'oltretomba. Il qabbalista del XIII secolo Yiṣḥaq ha Cohen, e la maggior parte dei qabbalisti dopo di lui, parlano di

due Lilit: Lilit l'Anziana, moglie di Sama'el e Lilit la Giovane, moglie di Asmodeo (Ashmed'ai), un altro re demone.

Altri accenni presenti nello *Zohar* sono ulteriormente sviluppati nei testi qabbalistici posteriori. In questi si ritrova l'idea secondo cui Lilit, assieme al demone Na'amah o Agrat, era una delle due prostitute portate in giudizio davanti a Salomone; sempre in questi testi Lilit viene identificata con la regina di Saba, asserzione presente per la prima volta nel Targum a *Giobbe* 1,15. La credenza in Lilit quale assassina di bambini rimase viva nelle comunità tradizionali ebraiche europee per lo meno fino al XIX secolo. Secondo Scholem (1971), alcuni amuleti protettivi venivano posti sul letto di una donna prossima al parto oppure venivano collocati su tutte le quattro pareti della camera in cui giaceva.

Erich Neumann, nel suo studio psicologico *The Great Mother* (2ª ed. New York 1963), considera Lilit come un archetipo della Madre Terribile, un'immagine presente nella psiche umana della madre – e, più generalmente, della donna – come distruttrice. Questa proposta interpretativa astorica, comunque, non spiega perché Lilit non sia più, da lungo tempo ormai, oggetto di paura o di desiderio. In verità, per la maggio parte degli Ebrei, Lilit è stata relegata negli ambiti del *midrash* rabbinico e della superstizione medievale. Dalla metà degli anni '70 del XX secolo, tuttavia, è riapparsa in vari modi, nella poesia e nella narrativa ebraica ed è stata recuperata dalle donne ebree americane come modello di potere e di indipendenza femminile. Una rivista femminista ebraica chiamata *Lilit* è stata edita a partire dal 1976, e numerose teologhe femministe ebree, riesaminando il racconto della creazione in *Genesi* 1,27ss., hanno lavorato per creare propri *midrashim*. In un *midrash* di questo genere, Judith Plaskow (in Koltun, 1976) riafferma l'indipendenza di Lilit e la credenza nella sua eguaglianza con Adamo, come è messo in risalto nell'*Alfabeto di Ben Sira*, e sostituisce il mito della scomparsa di Lilit a favore di Eva con una visione ottimistica dei due primi esseri umani espulsi, che ritornano nel giardino dell'Eden per ricostruirlo insieme. Questi recuperi di Lilit possono perciò essere visti come parte di un più generale risveglio di interesse per le immagini e i simboli femminili all'interno della tradizione ebraica.

BIBLIOGRAFIA

Una descrizione relativamente breve, ma accurata, del mito di Lilit basata sull'*Alfabeto di Ben Sira* si può trovare in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., 1909, Philadelphia 1946, I (trad. it. *Le leggende delgi ebrei*, I, Milano 1995). Per un'esame sulle origini di Lilit, cfr. S.H. Langdon, *The Mythology of All Races*, New York 1964, V, *Semitic*. Una completa trattazione di Lilit nella demonologia ebraica, inclusa la sua presenza nella letteratura qabbalistica, si trova in R. Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967 che, nonostante alcune affermazioni discutibili, rimane lo studio più dettagliato su Lilit in inglese. Coloro che desiderano scoprire paralleli non ebraici al mito di Lilit possono consultare J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 1939, rist. New York 1982 e M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology*, 1926, rist. New York 1971, II. H. Schwartz e A. Rudolph (curr.), *Voices within the Ark*, New York 1980, è un esempio della ricomparsa dell'interesse per Lilit, sotto diverse forme, nella poesia e nella prosa ebraica. Il *midrash* di Judith Plaskow su Lilit ed Eva si trova nel suo saggio *The Jewish Feminist. Conflict in Identities*, in Elizabeth Koltun (cur.), *The Jewish Woman*, New York 1976.

ELLEN M. UMANSKY

LURIA, ISAAC (1534-1572), noto anche con l'acronimo ARiY (ha-Elohi Rabbi Yiṣḥaq, «il divino Rabbi Isaac»); mistico ebreo. Isaac Luria fu il famoso qabbalista di Safed, una piccola cittadina della Galilea dove, nel XVI secolo, fiorì una notevole rinascita della vita mistica ebraica. L'originale sistema mitologico e le innovative pratiche rituali apportate da Luria non solo acquisirono una grandissima popolarità nella stessa Safed, ma esercitarono anche una profonda influenza su quasi tutta la successiva creazione mistica ebraica. Verso la metà del XVII secolo, la teologia e le pratiche rituali luriániche avevano permeato la maggior parte del mondo ebraico. È stato osservato che il lurianismo fu l'ultimo sistema teologico premoderno a godere di un tale livello di diffusione nel mondo ebraico.

Luria nacque a Gerusalemme, dove suo padre si era stabilito dopo essere emigrato dalla Germania o dalla Polonia. In seguito alla morte del padre, sua madre lo portò con sé in Egitto, dove abitò nella casa dello zio, un agiato collettore di tasse. In Egitto, Luria studiò con due preminenti rabbini: David ibn Abi Zimrah e Beṣal'el Ashkenazi, e collaborò con quest'ultimo nella composizione di opere legali. Durante questi anni sembra che Luria si dedicasse intensamente allo studio dello *Zohar* e di altri testi qabbalistici. Verso la fine del 1569 o nei primi anni del 1570, Luria si recò a Safed dove iniziò a studiare con Mosheh Cordovero, il più famoso maestro di studi esoterici di questa comunità. In breve, intorno a Luria si formò un cenacolo di studenti tra cui vi erano Ḥayyim Vital, il suo discepolo principale, Yosef ibn Ṭabūl e Mosheh Yonah.

Sembra che Luria possedesse i tratti carismatici della persona genuinamente ispirata. A Safed, egli era noto

per essere straordinariamente santo, toccato dal privilegio di sperimentare rivelazioni personali circa la conoscenza qabbalistica derivate dallo Spirito Santo, dal profeta Elia, e dai rabbini del passato. Si pensava che egli possedesse la conoscenza di arti esoteriche come la metoposcopia e la fisiognomica, oltre ad essere in grado di capire il linguaggio degli animali. Poteva analizzare le condizioni spirituali dei suoi discepoli e di altri fornendo loro specifici atti di contrizione che ristabilissero le loro anime in uno stato di purità.

Ai suoi discepoli veri e propri, circa trentacinque, Luria impartiva insegnamenti della sapienza esoterica, fornendo a ciascuno una conoscenza mistica pertinente alla sua anima, come, ad esempio, il rapporto con gli antenati e le trasmigrazioni che aveva subito. Dava anche ai suoi discepoli precisi insegnamenti sulle tecniche della meditazione, grazie alle quali potevano elevare le loro anime fino al regno divino, comunicare con le anime dei rabbini defunti, e provare loro stessi esperienze di rivelazione.

Luria sviluppò una mitologia mistica molto intricata che serviva a spiegare, a livello cosmico, il significato dell'esilio del popolo ebraico, che era sentito in modo particolarmente forte in seguito all'espulsione dalla Spagna nel 1492. I tre elementi di questo mito corrispondevano ai tre eventi drammatici avvenuti nella vita di Dio. Nel tentativo di spiegare come il mondo poteva venire all'essere se Dio in origine riempiva tutto lo spazio, Luria pensò che Dio si fosse, per così dire, ritirato in se stesso, creando in questo modo uno «spazio vuoto». Questo atto divino di ritiro in se stesso, chiamato in ebraico *ṣimṣum*, rese possibile l'esistenza di qualcosa d'altro che non fosse Dio. La seconda parte del processo cosmico, detta «la rottura dei vasi» (*shevirat ha-kelim*), riguarda l'emanazione o il riemergere della divinità nello spazio primordiale prodotto dal *ṣimṣum*. Durante questo processo di emanazione, alcuni dei «vasi» che contengono la luce di Dio vengono rotti. Anche se la maggior parte della luce riesce ad ascendere alla sua fonte divina, tuttavia una parte cade e rimane attaccata ai «vasi» ora rotti. Il risultato di questa dispersione caotica e disastrosa di luce divina è la cattura di scintille divine nel basso mondo, il regno della realtà materiale.

Poiché queste scintille di luce divina cercano di essere liberate per tornare alla loro fonte, secondo Isaac Luria il dovere dell'uomo consiste nel determinare questa liberazione, grazie ad appropriati mezzi devozionali. Conosciuto come *tiqqun*, «riparazione» o «restituzione» della vita di Dio, questo sforzo, nel suo nucleo, è di genere contemplativo. Ogni azione religiosa necessita di una concentrazione contemplativa per «far sollevare le scintille cadute». Lo sforzo operato con successo da parte della comunità conduce alla separazione finale della santità dalla materialità, e al ritorno di ogni luce divina allo stato di unità primordiale che precedeva la creazione del mondo. Il misticismo lurianico esercitò una grande influenza e un richiamo durevole per molto tempo dopo che la stessa Safed cessò di essere uno dei maggiori centri della vita ebraica. Luria diede un'espressione mitica al concetto che l'azione religiosa collettiva può trasformare il corso della storia per redimere sia il popolo d'Israele sia Dio.

[Vedi *QABBALAH*].

BIBLIOGRAFIA

Un'introduzione generale agli insegnamenti di Isaac Luria si trova in G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, rist. New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.), e in *Kabbalah*, New York 1974, cfr. soprattutto pp. 128-44. Uno studio importante dei rituali lurianici è il saggio, sempre di Scholem, *Tradition and New Creation in the Ritual of the Kabbalists*, in *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York 1965 (ed. or. *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Darmstadt 1965; trad. it., *La Kabbala e il suo simbolismo*, Torino 1980). Coloro che leggono l'ebraico potranno consultare il lucido studio sulle idee lurianiche di I. Tishby, *Torat ha-ra' we-ha-qelippah be-qabbalat ha-Ariy*, Jerusalem 1942. Speciali costumi e pratiche rituali di Isaac Luria sono esaminate nel mio studio: *Safed Spirituality. Rules of Mystical Piety. The Beginning of Wisdom*, New York 1984, e per le tecniche da lui insegnate rinvio ai miei articoli: *Maggidic Revelation in the Teachings of Isaac Luria*, in J. Reinharz e D. Swetschinski (curr.), *Mystics, Philosophers, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham/N.C. 1982, e *The Contemplative Practice of Yiḥudim in Lurianic Kabbalah*, in A. Green (cur.), *History of Jewish Spirituality*, New York 1986.

LAWRENCE FINE

LURIA, SHELOMOH (circa 1510-1574), noto con l'acronimo MaHaRSHaL (Morenu ha-Rav [«il nostro maestro, il rabbino] Shelomoh Luria), talmudista e studioso polacco. Luria nacque a Poznań da una famiglia che sosteneva di discendere dal grande esegeta ebreo medievale Rashi e che includeva molte personalità di rilievo del mondo rabbinico ashkenazita. Fu educato come ogni scrupoloso esponente della tradizione ashkenazita nell'esegesi talmudica, nella quale pose un impegno particolare per la rigorosa esattezza nell'interpretazione dei testi sacri. Il suo peculiare metodo di studio lo mise in contrasto con molte autorità rabbiniche del suo tempo e confermò la sua reputazione di brillante, anche se esigente, studioso talmudista.

Sembra che Shelomoh Luria abbia occupato diverse cariche rabbiniche in Lituania prima di stabilirsi dappri-

ma nella città di Brest-Litovsk, poi presso l'importante comunità di Ostrog, e infine a Lublino, dove morì nel 1574. Luria fondò delle accademie che incontrarono l'opposizione dei discepoli del suo antico maestro e collega Shalom Shakhna di Lublino, principale esponente in Polonia del metodo predominante di ermeneutica talmudica noto come *pilpul* (ragionamento dialettico). Luria condannò tenacemente questo approccio perché lo riteneva contrario all'autentico significato del testo e sostenne invece la necessità di un «ritorno al Talmud», di una spiegazione accurata delle fonti, dello stile, e del significato letterale del Talmud e dei suoi più tardi interpreti, specialmente ashkenaziti. Particolarmente irritanti per Luria erano le alterazioni di recente introdotte nel testo talmudico attraverso gli errori dei copisti e che venivano accettate come conseguenza della nuova tecnologia di stampa; nel suo *Ḥokhmat Shelomoh* si accinse a correggere questi errori e presentò delle ardite varianti interpretative e delle letture alternative che sarebbero state lodate dai critici per secoli dopo la sua morte.

In conformità alla sua posizione di base nei confronti della critica testuale, Luria insisteva anche sulla solida padronanza della grammatica ebraica e della Bibbia e si opponeva allo studio della filosofia ebraica. Forse ancor più importante è il fatto che Luria non solo rifiutava le codificazioni della legge ebraica pubblicate in quel tempo da Yosef Caro di Safed e dal suo parente e amico Mosheh Isserles di Cracovia, ma respingeva anche il codice di Maimonide, il *Mishneh Torah*. Opponendosi con veemenza sia alla forma che allo scopo dei suddetti codici, Luria decise di scrivere una propria sintesi della legge rabbinica al fine di correggere i loro errori. Nel suo *Yam shel Shelomoh*, Luria citava tutte le fonti pertinenti, esaminava le diverse interpretazioni, e poi selezionava i giudizi più convincenti, non necessariamente l'opinione prevalente. Questo impegno ambizioso si rivelò eccessivo anche per Luria, che riuscì a completare la sua opera solo relativamente a pochi trattati. Nondimeno, il suo contributo alla giurisprudenza e allo studio scientifico del Talmud lo ha indicato come uno dei più importanti rabbini del suo tempo e forse come il principale studioso ebreo dell'Europa orientale fino al XVIII secolo.

BIBLIOGRAFIA

Non esiste alcuno studio critico completo su Luria o sulla sua opera. Le analisi più utili sono due saggi in ebraico, quello di S. Assaf, *Mashehu le-toledot ha-Maharshal*, in *Sefer ha-yavel likhvod Levi Ginzberg*, edito dalla American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 45-63, e quello di H. Chernowitz, in *Toledot ha-posqim*, III, New York 1947, pp. 74-91. Come documentazione in inglese si possono consultare parti dello studio di M.A. Shulvass, *Jewish Culture in Eastern Europe. The Classic Period*, New York 1975.

MICHAEL STANISLAWSKI

MAGEN DAVID. Il Magen David (Scudo di Davide, *Scutum Davidis*), un esagramma o stella a sei punte, è presente in numerose culture e forme di civiltà, quantunque non sia stato facile identificarne il significato almeno sino al nostro secolo. Nel Medioevo, esso compariva frequentemente nelle decorazioni di manoscritti ebraici di area europea e islamica e anche nei fregi di alcune sinagoghe, ma sembra che non possedesse alcuna specifica connotazione simbolica ebraica. Il Magen David, detto anche il Sigillo di Salomone (*Sigillum Salomonis*), venne utilizzato nel Medioevo da Ebrei, cristiani e musulmani come simbolo dai poteri magici o apotropaici. [Vedi *AMULETI E TALISMANI*, vol. 2].

Nel XVII secolo, il Magen David venne adottato dai seguaci del preteso messia Shabbetai Ṣevi. Gli amuleti del movimento recavano l'esagramma con le lettere ebraiche MBD, che significavano *Mashiaḥ ben David*, «Messia, figlio di Davide». L'esagramma si identificò così con lo scudo del figlio di Davide, l'atteso messia. [Vedi *GEOMETRIA*, vol. 4].

Nel tardo XVIII secolo, il Magen David divenne di uso comune in Europa occidentale, forse come nuovo eloquente segno in grado di esprimere o simbolizzare l'Ebraismo. Fino al XIX secolo, tuttavia, esso non era accettato come simbolo dagli Ebrei ortodossi. Yiṣḥaq Elḥanan Spektor, un influente rabbino ortodosso di Kovno (odierna Kaunas), in Lituania, ammonì le locali comunità riformate a togliere il Magen David che adornava i loro edifici di culto.

Nel XX secolo l'uso del Magen David si è consolidato grazie a due eventi di grande portata. In primo luogo, nel 1897, a Basilea, Svizzera, esso venne ufficialmente adottato come simbolo del neonato Movimento Sionista in occasione del primo Congresso sionista. Dal 1948 il Magen David compare sulla bandiera ufficiale dello Stato di Israele. In secondo luogo, negli anni '30 e '40, i nazisti costrinsero tutti gli Ebrei dei territori sotto il loro controllo a indossare, come simbolo discriminante, un Magen David di colore giallo recante la parola *Jude* («ebreo»). Oggi il Magen David serve a identificare la maggior parte degli edifici di culto ebraici, sia tradizionalisti che liberali, e resta un simbolo esplicito dell'Ebraismo.

BIBLIOGRAFIA

La migliore e unica fonte sul Magen David è la voce *Magen David* redatta da Gershom Sholem per l'*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, che comprende anche una esauriente bibliografia.

JOSEPH GUTMANN

MAḤZOR. Vedi *SIDDUR E MAḤZOR*.

MAIMONIDE, MOSÈ (circa 1135/8-1204), forma latinizzata del nome Mosheh ben Maimon; conosciuto anche con l'acronimo RaMbaM (Rabbi Mosheh ben Maimon); fu un talmudista di chiara fama, filosofo e medico, e una delle più illustri figure della storia ebraica. Il suo fu un impatto profondo e duraturo che segnò la vita e il pensiero ebraici, e influenzò in modo autorevole sia l'ambiente ebraico che non ebraico. Le opere

da lui composte sugli argomenti centrali della filosofia religiosa e della legge ebraica (*halakhah*) hanno fatto epoca e sono considerate uniche per il loro approccio onnicomprensivo senza precedenti, la massiccia erudizione e la notevole originalità e profondità. La sua opera è stata universalmente riconosciuta come l'unione straordinaria di autorità halakica e di prestigio filosofico. Mentre la generazione precedente l'età di Maimonide produsse talmudisti istruiti nella filosofia – studiosi molto preparati sia nella scienza greca sia nella tradizione rabbinica –, colpisce ancora oggi, invece, il modo approfondito e creativo con cui Maimonide amalgamò queste discipline. Numerose persone di diverse tendenze ideologiche nel corso delle generazioni seguenti provarono a trovare o a dedurre dalla sua vasta opera un certo tipo di *philosophia perennis*.

I primi anni e le opere. Maimonide nacque a Cordova, in Spagna, da una famiglia di studiosi. Nel 1148 Cordova venne presa dagli Almohadi, una confederazione di fanatici islamici. Per sfuggire alla persecuzione religiosa, la famiglia scappò dalla città; andò vagando, dal 1148 al 1158, per la Spagna meridionale e l'Africa settentrionale, prima di stabilirsi a Fez per numerosi anni. Nel 1165 Maimonide riprese le sue peregrinazioni, spingendosi dal Marocco fino alla Terra di Israele, che all'epoca era la scena, turbolenta e inospitale, in cui si svolgevano le crociate. Non riuscì a stabilirvisi e, dopo essersi spinto verso sud dal porto di Acri, in mano ai crociati, sostando a pregare nelle città sante di Gerusalemme e Hebron, si stabilì infine a Fusṭāṭ (Vecchio Cairo). Iniziò a praticare la medicina e divenne il medico di corte del vizir del Saladino. Maimonide, in una candida lettera al suo discepolo favorito, commenta in modo rivelante la sua pratica medica:

> Ti informo che ho acquisito come medico una vasta nomea presso i potenti, come il *qāḍī*, i principi... e altri ancora... questo mi costringe a perdere la maggior parte delle mie giornate al Cairo a visitare i [nobili] malati. Quando poi torno a Fusṭāṭ, riesco solo... a studiare libri di medicina, che mi sono molto necessari. Sai, infatti, come quest'arte sia lunga e difficile per un uomo coscienzioso e preciso che non vuole affermare nulla che non possa essere dimostrato da argomentazioni, e senza sapere dove sia stato detto e come possa essere provato.

Contemporaneamente, Maimonide divenne la guida, senza titoli, della comunità ebraica, svolgendo allo stesso tempo le funzioni di rabbino, giudice locale, giudice d'appello, capo amministrativo responsabile della designazione e del controllo dei funzionari della comunità, e sovrintendente delle fondazioni filantropiche. Maimonide rifiutava ogni ricompensa per tutti questi servizi, una pratica che rifletteva i suoi princìpi religiosi e filosofici. Avraham, il suo unico figlio, che doveva diventare la guida ufficiale (*nagid*) della comunità ebraica e l'autore di importanti opere di esegesi e filosofia, nacque nel 1187: i suoi scritti costituiscono un'importante fonte della dottrina maimonidea.

La biografia di Maimonide mette in rilievo un notevole paradosso. Filosofo per temperamento e per ideologia, zelante devoto della vita contemplativa, che significativamente descriveva la serenità della solitudine alla quale aspirava, conduceva tuttavia una vita di frenetica attività che, regolarmente, lo portava al limite dello sfinimento. Era un medico continuamente assillato, soggetto alle pressioni e ai capricci del servizio di corte, e un capo coscienzioso della sua comunità, sensibile alle necessità fisiche e spirituali dei suoi membri. Egli riuscì, nonostante ciò, a organizzare la sua complessa routine con lo studio costante e la produzione letteraria, in modo tale da riflettere la sua ferma convinzione che le guide superiori dovessero associare la perfezione intellettuale con la virtù pratica e morale (*Guida dei perplessi* 3,54).

La sua determinazione a mantenere l'indipendenza economica è assolutamente in armonia con la sua convinzione che gli studiosi o i funzionari religiosi non dovessero né cercare né ricevere il sostegno economico della comunità. Parte della sua prosa più appassionata e animata (per es., cfr. *Mishneh Torah*, Studio della Torah 3,10; *Sanhedrin* 23,5; *Commento alla Mishnah, Avot* 4,7) è stata ispirata dal suo disgusto per questa pratica e dalla sua inflessibile opposizione all'esistenza di un rabbinato istituzionalizzato e salariato che dipendesse dalla munificenza dei patroni o da beneficenze. Comunque, la storia non ha favorito l'opinione di Maimonide, e infatti tale rabbinato si formò.

L'integrazione naturale dello studio tradizionale della Torah con la filosofia, che era un cardine della sua vasta impresa letteraria e un assioma del suo intendere l'Ebraismo, è enfatizzato anche nei contesti esistenziali. In una lamentosa lettera scritta nel 1184, dopo aver terminato il quattordicesimo volume del suo codice di leggi, il *Mishneh Torah*, e mentre stava lavorando alla *Guida dei perplessi*, Maimonide sottolineava la sua devozione per queste due discipline: «Se lo studio della Torah non fosse la mia gioia e se lo studio della sapienza non mi distogliesse dal mio dolore, sarei morto con la mia afflizione». Ovviamente, ciò si riferisce alla sua apertura mentale e alla sua convinzione che si deve «accettare la verità da qualunque fonte essa provenga». Quindi lo stesso Maimonide affermava, a proposito di un certo lavoro, «che le idee presentate... non sono prodotte dalla mia inventiva... le ho infatti desunte dalle parole dei saggi che si trovano nei *midrashim*, nel Talmud e in altre loro opere così come dalle parole dei filosofi, antichi

e recenti». La Torah e la filosofia sono sempre costantemente giustapposte come fonti del suo insegnamento e come compagni naturali.

Infine, la creatività di Maimonide riflette un impulso altamente pedagogico. I suoi lavori giovanili (*Millot ha-higgayon*, che tratta di logica, e *Ma'amar ha-'ibbur*, sui princìpi astronomici del calendario ebraico) sono stati composti in risposta a specifiche istanze. Durante tutto il corso della sua vita, scrisse centinaia di *responsa* (*teshuvot*) – decisioni che riguardano l'interpretazione o l'applicazione della legge – e lettere di consigli, di conforto e di deliberazione dirette ovunque nel mondo, ad esempio nello Yemen, a Baghdad, Aleppo, Damasco, Gerusalemme, Alessandria, Marsiglia e Lunel. Tra queste, particolarmente degne di nota sono la *Iggeret ha-shemad* (Epistola sulla conversione) e la *Iggeret Teman* (Epistola allo Yemen). Il suo codice di legge è rivolto «ai giovani e ai meno giovani»; invero, la legge per lui era una forza educativa che conduceva alla perfezione etica e intellettuale, e il suo codice doveva essere non solo un manuale di precetti, ma anche uno strumento di educazione e di istruzione. La sua vasta cultura e la sua abilità come autore erano molto apprezzate ed egli offriva liberamente i suoi talenti a coloro che lo interrogavano e ai lettori. Il fatto di non condividere la propria conoscenza con gli altri equivaleva a «derubare chi merita la verità della verità, o a invidiare a un erede la sua eredità» (*Guida*, introduzione alla parte 3).

Le opere principali di Maimonide sono: *Perush ha-Mishnah* (Commento alla Mishnah), *Sefer ha-miṣwot* (Libro dei precetti), *Mishneh Torah* (Critica della Torah; conosciuto anche come *Yad ha-ḥazaqah*), e *Moreh nevukhim* (Guida dei perplessi). Scrisse anche una decina di trattati medici che illustrano la sua smisurata erudizione e l'elevato livello morale che applicò alla pratica medica. Questi testi sono basati in larga parte sulla letteratura medica araba. Uno dei trattati riguarda Galeno e contiene una replica alla critica mossa da questi alla Torah mosaica.

Commento alla Mishnah e Libro dei precetti. Il *Commento alla Mishnah* è un'opera pionieristica e di vastissima portata che richiese a Maimonide un lavoro durato per quasi dieci anni (1158-1168), e che doveva essere sia un'introduzione sia un commento al Talmud. Per il fatto che fu scritta in arabo e solo nel corso dei due secoli successivi tradotta in ebraico, quest'opera non riscosse il successo immediato delle altre, né ebbe altrettanto impatto. Il testo combina un preciso studio testuale, con note di carattere lessicografico, a un'analisi concettuale. Maimonide compie spesso delle digressioni per elaborare un principio teologico o elucidare un argomento filosofico o scientifico, perché, secondo le sue parole, «spiegare un singolo principio religioso mi è più caro di qualunque altra cosa che potrei insegnare». L'opera include preziose discussioni su numerose questioni riguardanti la profezia; la riconciliazione della fisica con il modo tradizionale di intendere il racconto biblico della creazione (*ma'aseh bere'shit*) e della metafisica con l'interpretazione corrente della visione di Ezechiele del carro divino (*ma'aseh merkavah*); l'accordo della credenza nel libero arbitrio con quella nella predestinazione; punizione e ricompensa; la storia della religione; magia, medicina e miracoli; l'immortalità e il mondo a venire; il corretto uso metodologico dell'allegoria.

Nel *Commento*, Maimonide si occupa di una questione che, in modo intermittente, lo impegnerà per il resto della vita, diventando in seguito un elemento fondamentale del pensiero religioso ebraico: l'interpretazione metaforica della *aggadah*, ossia delle sezioni del Talmud che trattano più del costume che della legge. Maimonide si era proposto di scrivere un commento speciale che avrebbe classificato, spiegato e razionalizzato l'*aggadah*, ma in seguito abbandonò l'idea; la *Guida dei perplessi*, che si occupa in larga parte delle questioni concernenti l'esegesi e l'allegoria, da parte sua, doveva essere un parziale sostituto di quest'opera. L'interesse dimostrato da Maimonide per le interpretazioni concernenti l'*aggadah* conferisce a tale soggetto un maggior prestigio e suggerisce altresì che la *Guida* faccia parte della tradizione sia aggadica che filosofica.

Tre monografie separate compongono il *Commento*. L'introduzione generale è un'indagine condotta su larga scala dei fondamenti teorici, storici e dottrinali della legge orale – le sue origini nell'atto della rivelazione al Sinai, e, in modo particolare, il processo di sviluppo della sua trasmissione e interpretazione. Maimonide pone l'accento sul fatto che la legge orale sia un'impresa totalmente razionale, soggetta ai propri canoni interpretativi e che non ammette interferenze soprarazionali. Anche la profezia non è così rilevante per il processo giuridico. Solo la profezia di Mosè aveva carattere legislativo; tutte le altre profezie successive sono soltanto di genere esortativo e non possono produrre nuove leggi (cfr. *Guida* 2,39).

Il capitolo dieci (*pereq ḥeleq*) del trattato talmudico *Sanhedrin*, che inizia con: «Tutti gli Israeliti avranno una porzione nel mondo a venire», fornisce a Maimonide un'opportunità per includere un lungo *excursus* sulle credenze ebraiche. Dopo aver criticato la cruda e materialistica concezione del mondo a venire, e identificato il concetto religioso del mondo a venire con quello filosofico dell'immortalità dell'anima, Maimonide definisce il termine «Israeliti» formulando la famosa teoria dei tredici princìpi, o articoli di fede, che ogni israelita è tenuto a rispettare. I tredici princìpi possono

essere ridotti a tre gruppi fondamentali: Dio – la sua esistenza, unità, incorporeità ed eternità, e la proibizione dell'idolatria; la legge – profezia, l'unicità della profezia mosaica, l'origine divina della legge scritta e orale, e l'eternità e immutabilità della legge; credenze attinenti la punizione e la ricompensa – l'onniscenza divina, la retribuzione divina per il bene e il male, la venuta del Messia e la resurrezione. Tutte le successive discussioni sul dogma da parte dei pensatori ebrei faranno riferimento alla formulazione maimonidea.

L'introduzione di Maimonide ai *Pirqe avot* (Etica dei Padri), intitolata «Gli otto capitoli», è un trattato etico-psicologico: si fonda su un'analisi dell'anima e dei suoi poteri, mentre il suo scopo è quello di presentare la teoria maimonidea del giusto mezzo. Maimonide definisce le virtù morali come disposizioni psichiche situate tra gli estremi dell'eccesso e della mancanza; un atto buono è quello che si mantiene medio tra questi due estremi negativi. Questa teoria è la base per l'energico ripudio da parte di Maimonide dell'ascetismo e di ogni forma di estremismo. Maimonide critica gli Ebrei che imitano «i seguaci delle altre religioni» (riferendosi probabilmente al Sufismo) nell'uso di automortificarsi e di rinunciare ad «ogni piacere». L'ultimo capitolo contiene un'affermazione inequivocabile della libertà umana e, allo stesso tempo, il rifiuto di ogni teoria (per es. l'astrologia e la predestinazione divina) che potrebbe mettere in pericolo il libero arbitrio. Queste introduzioni o *excursus*, e le loro disquisizioni a carattere filosofico, psicologico ed etico, fanno sì che il lettore possa avere un'idea della natura maimonidea. Alcuni studiosi ritengono che la *Guida* contraddica in molti punti (incluso, ad es., il libero arbitrio) questi scritti giovanili di Maimonide.

In preparazione al suo grande codice di legge, Maimonide scrisse il *Libro dei precetti*, che fornisce una lista completa dei 613 precetti così da aiutarlo a evitare le omissioni e le dimenticanze garantendo la completezza del codice. L'introduzione già di per sé rappresenta una grande impresa, e definisce quattordici princìpi-guida che determinano quali leggi debbano essere incluse nell'enumerazione dei 613 precetti. Il nono principio introduce una classificazione delle leggi molto interessante: 1) credenze e opinioni (per es., riconoscere l'unità di Dio); 2) atti (per es., offrire dei sacrifici); 3) virtù ed elementi del carattere (per es., amare il proprio prossimo); 4) discorso (per es., pregare). Questa quadruplice classificazione è rilevante perché è onnicomprensiva e per il fatto che ripudia – in modo intenzionale o accidentale, uno stretto «legalismo», nel senso peggiorativo che spesso ha questo termine nel descrivere l'Ebraismo.

Mishneh Torah. Terminato verso il 1178, il *Mishneh Torah* è una presentazione della legge ebraica senza precedenti né proseguimenti nella letteratura rabbinica. È contraddistinto da cinque caratteristiche principali: la forma del codice, lo scopo, il sistema di classificazione, la lingua e lo stile e la fusione di *halakhah* e di filosofia.

1. *Forma del codice.* Maimonide presenta l'enorme materiale in una forma secca e concisa, eliminando il dibattito indeterminato, le interpretazioni conflittuali e le decisioni formulate in modo unilaterale e non documentato. In modo saltuario, cita delle fonti, menziona nomi di personaggi autorevoli, fornisce più pareri, include materiale esegetico ed esplicativo e descrive opinioni e pratiche personali.

2. *Scopo.* Uno degli aspetti più rivoluzionari del codice riguarda il fine generale, che cancella le distinzioni accidentali tra l'aspetto pratico e quello teoretico. Maimonide si oppone alla dilagante tendenza a studiare solo quelle parti del Talmud che fossero utili e rilevanti, e sostiene che le astruse, «antiquate» sezioni del Talmud non devono essere considerate inferiori rispetto a quelle più note e pratiche, e quindi devono ricevere la stessa applicazione e considerazione. Le leggi riguardanti i sacrifici o l'era messianica erano da lui codificate con la stessa precisione e la stessa completezza di quelle riguardanti la preghiera e i rapporti matrimoniali.

3. *Classificazione.* Maimonide abbandona la sequenza tipica della Mishnah per creare una nuova sistemazione pedagogica e dialettica. La classificazione è, ovviamente, un presupposto per la codificazione e necessita di una interpretazione, di una elevata concettualizzazione, di una larga dose di astrazione e di una visione sinottica dell'intero corpo del materiale. La classificazione legale attiene non solo alla totalità delle singole leggi, ma anche allo stesso concetto di legge. La vita di Maimonide era dominata dalla passione per l'ordine, il sistema, la concettualizzazione e la generalizzazione, che trovò nel *Mishneh Torah* la sua espressione più raffinata.

4. *Linguaggio e stile.* Maimonide scelse l'ebraico della Mishnah a scapito dell'ebraico della Bibbia o dell'aramaico del Talmud e sviluppò uno stile ricco e flessibile, caratterizzato da precisione, concisione ed eleganza. Ne consegue che il *Mishneh Torah* contiene una vasta parte del Talmud tradotta in un ebraico fluente e appropriato.

5. *Fusione della halakhah e filosofia.* Maimonide cercò di realizzare l'unione della pratica con la teoria, dell'osservanza esterna col significato interno, dell'azione visibile con l'esperienza invisibile, della legge con la filosofia. Questa unificazione dei componenti pratici, teorici e teologici è descritta da Maimonide in una lettera nella quale afferma che il duplice scopo del *Mish-*

neh Torah è quello di fornire una compilazione autorevole sia delle leggi che delle «vere credenze».

Il libro primo del *Mishneh Torah* (*Sefer ha-madda'*, Libro della conoscenza) è un compendio delle credenze fondamentali e dei concetti guida che costituiscono la substruttura empirica e ideologica dell'Ebraismo. Maimonide dice di non aver potuto scrivere un lavoro completo che comprendesse i dettagli dei precetti pratici e ignorasse i fondamenti delle credenze essenziali, ossia quei comandamenti che sono la «radice» (*'iqqar*) della religione mosaica e che devono essere noti prima di ogni altra cosa. Il trattamento sistematico della metafisica e dell'etica; l'uso di sezioni separate per le leggi dello studio (*talmud torah*) e le leggi del pentimento (*teshuvah*); una sezione riservata all'idolatria, che includeva una storia della religione e una rassegna delle superstizioni e delle pratiche magiche che devono essere rifiutate in blocco – tutti questi argomenti fanno parte del libro primo, che serve da introduzione e nel contempo costituisce parte integrante dell'intero codice.

Commenti di carattere filosofico, direttive razionaliste, concetti etici, e princìpi teologici sono inclusi in altre sezioni del *Mishneh Torah*. La sistemazione che opera Maimonide della *halakhah* include una buona dose di interpretazioni etiche, spiritualizzazioni e razionalizzazioni – l'intero sistema delle *ṭa'ame ha-miṣwot*, le ragioni dei precetti. Non molte leggi sono effettivamente razionalizzate, per questo è chiaramente espresso nel *Mishneh Torah* l'ordine di sforzarsi nel processo di razionalizzare, di penetrare l'essenza e il nucleo dei precetti. Difatti questo codice rivela la figura di Maimonide in un duplice aspetto di giurista e di filosofo.

Malgrado tutte le critiche che gli sono state mosse, il *Mishneh Torah* esercita una decisiva, duratura e quasi costante influenza sullo studio e sulla pratica della *halakhah*. Quest'opera, così rigidamente strutturata, è diventata il prisma attraverso il quale è stata filtrata praticamente l'intera riflessione e analisi dello studio talmudico. Sarà difficile trovare un'impresa letteraria maggiore nel vasto ambito della letteratura rabbinica – e non solo nel campo della codificazione – che non si riferisca in qualche modo al *Mishneh Torah*, un lavoro che resta *sui generis*, senza precedenti e senza rivali.

Guida dei perplessi. La *Guida dei perplessi*, per antonomasia il testamento filosofico di Maimonide, fu composta in arabo tra il 1185 e il 1190 circa, e venne tradotta in ebraico, prima della sua morte, da Shemu'el ibn Ṭibbon (circa 1150-circa 1230). Consta di tre parti e prende in rassegna un vasto spettro di questioni filosofiche. Maimonide tratta i problemi basilari che impegnavano tutti i filosofi religiosi in epoca medievale: fede e ragione, la relazione della filosofia con le Scritture; l'esistenza, unità, incorporeità e libertà di Dio; la relazione di Dio con il mondo per quel che riguarda la sua origine e il suo governo; la comunicazione tra Dio e l'uomo attraverso la rivelazione; le questioni connesse all'etica, al libero arbitrio e al destino umano, inclusa l'immortalità e le dottrine escatologiche. La *Guida* fu usata enormemente da pensatori ebrei e anche da scolastici cristiani, tra questi soprattutto da Tommaso d'Aquino.

Perché e per chi fu composta la *Guida*? Maimonide la scrisse specificatamente per il suo allievo Yosef ben Yehudah Sham'un; in modo generale, egli si rivolgeva al «perplesso», ovverosia: «un uomo religioso per il quale la validità della nostra legge si è stabilita nella sua anima diventando effettiva nella sua fede – tale uomo è perfetto nella sua religiosità e nel carattere e, avendo studiato le scienze dei filosofi, è giunto alla conoscenza del loro significato». Maimonide non è interessato a insegnare «ai principianti nella speculazione o a coloro che non hanno studiato altro che la scienza della legge, intendo dire lo studio legale della legge. Dal momento che lo scopo di questo trattato... è la scienza della legge nel suo significato più vero». Il suo lettore è un intellettuale religioso, che conosce bene la legge ebraica e la filosofia classica, e che è perplesso perché vuole preservare l'integrità di entrambe e non vuole rinunciare a nessuna delle due. Maimonide si impegna a raggiungere questo obiettivo spiegando la metafisica, rivelando gli errori dei filosofi e interpretando il senso esoterico della Bibbia ebraica e del Talmud.

Maimonide insiste sul rigore intellettuale e sul metodo opportuno per raggiungere queste mete; quindi è determinato nell'esporre gli errori di certi «filosofi, in modo specifico dei seguaci del *kalām*», che spesso «violano ciò che è percepito dai sensi». Egli attribuisce la priorità alla purezza del metodo. Il senso esoterico della Bibbia è desunto da un uso adeguato del metodo dell'allegoria – ossia l'identificazione del senso soprالetterale dei testi religiosi. Si tratta di una delle modalità per affermare che la tradizione religiosa contiene le principali verità della filosofia. Inoltre, vi è un'armonia essenziale tra fede e ragione. In comune con nessun altro filosofo religioso medievale, Maimonide aggiunge la rivelazione alla ragione e intende la percezione come una delle fonti della conoscenza. È questo assunto epistemologico che altera l'epistemologia classica e spiega l'assioma maimonideo della compatibilità della tradizione religiosa e del ragionamento filosofico. Sebbene non vi sia contraddizione tra di esse, Maimonide sostiene che la credenza dimostrata è superiore alla fede e avalla ciò che lo storico delle religioni Harry A. Wolfson definisce una «teoria con una sola fede di genere razionalistico».

L'ideale di Maimonide era la fusione della «scienza

della legge, ossia dello studio legalistico della legge» con «la scienza della legge nel suo vero significato». La frase: «studio legalistico della legge» non è una tautologia. Maimonide stabilisce qui, con un'audace affermazione, che la legge è bidimensionale: la dimensione legale (nel senso ristretto, positivo) e quella metalegale o filosofica. Ambedue, nella visione maimonidea, sono componenti della legge orale. Secondo la sua storia della filosofia (*Guida* 1,71), che fu condivisa da molti scrittori ebrei, cristiani e musulmani fino all'inizio dell'epoca moderna, gli Ebrei coltivarono nei tempi antichi le scienze della fisica e della metafisica, che in seguito trascurarono per una molteplicità di ragioni storiche e teologiche; essi non si basarono sul pensiero greco per il fatto che la filosofia già faceva parte integrante della loro tradizione religiosa. Questa concezione coincide perfettamente con la formulazione halakica maimonidea (*Mishneh Torah*, Studio della Torah 1,11.12) che innesta la filosofia nella sostanza della legge orale e rende il suo studio obbligatorio. La convinzione intellettuale e la posizione filosofica di Maimonide sostengono la basilare relazione e la costante intersezione della filosofia e della *halakhah*. Secondo la sua opinione, il problema non è la legittimità della filosofia nella religione, bensì la legittimità della religione senza la filosofia. Allo stesso modo in cui Yehuda ha-Lewi considerava la filosofia un'intrusione sgradita, così Maimonide riteneva la sua assenza indesiderabile e intollerabile.

Una terza conseguenza del trattamento maimonideo della filosofia – oltre al risultato epistemologico (ragione e rivelazione come fonti gemelle della conoscenza) e a quello storico (la filosofia come parte della tradizione ebraica) – è culturale: la filosofia comporta un grado di universalismo. Quindi Maimonide presuppone l'identità della perduta tradizione filosofica classica dell'Ebraismo con lo studio della filosofia che nel suo tempo era stato ripreso grazie all'influenza straniera. Egli non si trova a disagio a riconoscere, nella sua ricostruzione della storia della filosofia, lo stimolo non ebraico, ma principalmente musulmano, per la rinascita medievale della filosofia ebraica. «Abbiamo già avuto modo di spiegare che tutti questi pareri non sono in contraddizione con alcuna affermazione dei nostri profeti e dei sostenitori della nostra legge... Quando, in conseguenza di tutto ciò [esilio e perdita della sapienza] ci siamo abituati alle opinioni degli ignoranti, queste visioni filosofiche sono sembrate essere straniere alla nostra legge, proprio come erano straniere alle opinioni degli ignoranti. Tuttavia le cose non stanno così» (*Guida* 2,11). In una lettera al suo traduttore, Shemu'el ibn Ṭibbon, egli menziona le sue principali fonti filosofiche: Aristotele, i cui testi sono «le radici e i fondamenti di tutte le opere scientifiche»; al-Fārābī, i cui «scritti sono senza dubbio eccellenti – e si dovrebbero studiare e capire»; e gli importanti commenti ad Aristotele di Alessandro d'Afrodisia, Temistio e Ibn Rushd (Averroè).

La filosofia maimonidea è piena di questioni e di tensioni dialettiche. Per illuminare alcuni lettori senza sconcertare gli altri, Maimonide abbandona la meticolosa organizzazione, divide una presentazione unificata di argomentazioni in sezioni non legate e introduce anche contraddizioni molto ben premeditate ed elaborate. In questo modo, leggere la *Guida* è sempre una grossa sfida. Fino ad oggi, la sua dialettica continua a confondere gli studiosi della *Guida*, che dissentono circa le vere intenzioni di Maimonide e la sua effettiva posizione filosofico-religiosa.

Vi è certamente una tensione di base proprio nel tentativo di mettere insieme la filosofia aristotelica con l'Ebraismo, e non è sicuro che i due aspetti di Maimonide – l'indiscusso maestro di *halakhah* e lo zelante discepolo di Aristotele – potessero essere veramente in armonia tra loro. Dato che Maimonide accordava la supremazia alla vita contemplativa, che significato poteva avere per lui la vita religiosa pratica? Vi è una genuina incompatibilità tra l'osservanza significativa delle *miṣwot* e lo studio serio e l'apprezzamento della fisica e della metafisica?

Nonostante tutte le difficoltà – ed egli stesso menziona (*Guida* 1,33) le opinioni di coloro che asseriscono che l'indagine filosofica «minaccia i fondamenti della legge» –, Maimonide rimase sempre fermo, impegnato nel suo razionalismo. Egli credeva, infatti, che esistesse un'obbligazione religiosa che imponeva l'uso delle proprie facoltà intellettuali nello studio di Dio e del mondo. «Si ama Dio con la conoscenza grazie alla quale lo si conosce; a seconda della conoscenza così sarà l'amore. Se la prima è poca o molta, così il secondo sarà poco o molto. Ci si dovrebbe, quindi, consacrare alla conoscenza e alla comprensione di quelle scienze e di quegli studi che rendono possibile conoscere il proprio maestro, per quanto è concesso alle facoltà umane capire e conoscere».

Conquista ed eredità. Sembra che Maimonide avesse chiaro fin da uno stadio precoce il suo lavoro futuro – ossia la meticolosa interpretazione e la profonda rielaborazione delle credenze e delle pratiche ebraiche. Nella sua carriera si nota una consapevole unità e una progressiva continuità. Stupisce constatare quanto siano state precoci le sue idee, i suoi ideali e le sue aspirazioni, con quale rigore logico si compongano insieme, e in che modo creativo e coerente siano state applicate. Poiché il suo lavoro spazia dalla spiegazione testuale all'esposizione indipendente, e da un livello espositivo a un altro, il lettore, seguendolo, sente che Maimonide aveva fin dal principio un piano generale per raggiungere l'o-

biettivo sovrastante: condurre la *halakhah* e la filosofia, due attitudini mentali apparentemente incongrue, a una fruttuosa armonia.

Maimonide sostenne costantemente una visione piena di sensibilità della religione e della morale, richiedendo l'osservanza senza compromessi della legge, disprezzando apertamente la visione superficiale del volgo, ricercando il senso religioso ultimo di ogni gesto umano, e sollecitando un impegno e una ricerca finalizzati alla sapienza e alla perfezione. Perseguì l'ideale dell'osservanza intenzionale delle *miṣwot*, unita a una genuina stima della filosofia. Aborriva infatti la pietà di *routine* e la condotta irriflessiva; considerava insufficienti i talmudisti che non erano animati in senso spirituale. Enfatizzava la nobiltà della religione filosofica, in cui il razionalismo e la pietà sono compagni naturali, e grazie ai quali l'uomo può progredire nella perfezione. In qualità di razionalista religioso, era convinto della connessione e della complementarità della conoscenza divina e umana, e si sforzò enormemente per integrarle.

Maimonide sapeva che non era possibile attuare ciò facilmente o in modo indiscriminato, ma era convinto che ogni tentativo, pieno com'era di tensioni e di problemi, era indispensabile per raggiungere la vera perfezione religiosa. Si può affermare che Maimonide permise al razionalismo religioso, che aveva condotto una sorta di esistenza subliminale nei testi rabbinici precedenti, di esigere e di ottenere legittimità e dignità. Maimonide colse i vari elementi del razionalismo e, grazie alla sua opera di critica, rifinitura e ampliamento, emerse come il simbolo della concezione religiosa razionalistica e il precursore di una nuova direzione nel pensiero religioso. Fino a un certo punto, la successiva storia intellettuale-religiosa ebraica può essere intesa come un dibattito intorno alla sapienza e all'efficacia della posizione maimonidea.

BIBLIOGRAFIA

A. Altmann, *Maimonides' "Four Perfections"*, in «Israel Oriental Studies», 2 (1972), pp. 15-24.

W. Bacher, M. Brann e D.J. Simonsen (curr.), *Moses ben Maimon*, I-II, Leipzig 1908-1914, rist. Hildesheim 1971.

S.W. Baron (cur.), *Essays on Maimonides*, New York 1941.

L. Berman, *Maimonides, the Disciple of Alfārābi*, in «Israel Oriental Studies», 4 (1974), pp. 154-78.

Ch.B. Chavel (cur. e trad.), M. Maimonides, *The Book of Divine Commandments*, London 1940.

I. Epstein (cur.), *Moses Maimonides*, London 1935.

A. Halkin e D. Hartman, *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*, Philadelphia 1985.

D. Hartman, *Maimonides. Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia 1976.

M.-R. Hayoun, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Paris 1994 (trad. it. *Maimonide, l'altro Mosè*, Milano 2003).

R. Lerner, *Maimonides' Letter on Astrology*, in «History of Religions», 8 (1968), pp. 143-58.

M. Maimonide, *Lettera sull'astrologia*, Genova 1944.

M. Maimonide, *Libro dei precetti*, Roma 1980.

M. Maimonide, *Gli otto capitoli*, Assisi, 1977, Firenze 2001.

M. Maimonides, *The Code of Maimonides*, I-XV, New Haven 1949- (Yale Judaica Series).

Sh. Pinès (trad.) e L. Strauss (introd.), M. Maimonides, *Guide of the Perplexed*, Chicago 1963.

I. Twersky (cur.), *A Maimonides Reader*, New York 1972.

I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven 1980.

H.A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, II, Cambridge/Mass. 1977.

ISADORE TWERSKY

MALBIM, acronimo (MaLBIM) di Me'ir Loeb ben Yeḥi'el Mikha'el (1809-1879), rabbino ed esegeta europeo. Nato in Volinia, Russia, dopo aver prestato servizio come rabbino in diverse comunità dell'Europa orientale, Malbim fu rabbino capo di Romania dal 1858 al 1864.

Malbim visse nel periodo in cui si sviluppò la lotta dell'Ebraismo europeo per ottenere diritti politici. Alcuni Ebrei, credendo che l'Ebraismo del ghetto impedisse loro di essere accettati dai vicini cristiani, se ne allontanarono. Altri, che si definivano riformatori, misero in discussione l'autorità vincolante della legge orale, che in gran parte sembrava loro incompatibile con lo spirito dell'epoca in cui vivevano e quindi di ostacolo all'emancipazione. Malbim, appassionato e inflessibile esponente dell'Ebraismo tradizionale, contestò il nuovo movimento riformistico nelle sue prediche e nella sua opera più importante, un commento in più volumi dell'intera Bibbia ebraica. *Ha-Torah we-ha-miṣwah*, il commento al Pentateuco, e *Miqra'e qodesh*, il commento ai Profeti e agli Agiografi, vennero pubblicati tra il 1845 e il 1876. In essi Malbim si impegnava a dimostrare che sia la legge scritta sia quella orale formavano un'unità, e la comprensione dell'una non poteva prescindere dall'altra, e perciò, dal momento che l'intero *corpus* giuridico e sapienziale contenuto nel Talmud e nel Midrash era stato rivelato sul Sinai insieme alla legge scritta, nessun provvedimento dell'una o dell'altra poteva essere abrogato o corretto. Il netto rifiuto a transigere sulle sue convinzioni lo condusse a frequenti conflitti con i capi delle comunità in cui prestò servizio e il suo rabbinato non fu felice.

Malbim inizia il suo commento al *Levitico* con una dettagliata analisi di 613 caratteristiche di lessicografia

grammatica e stile biblico ebraici che egli sostiene siano state trascurate dagli esegeti ebrei medievali. Contesta, ad esempio, che si possano trovare nella Bibbia ebraica veri sinonimi. Un apparente sinonimo introduce in realtà un nuovo pensiero che richiede una trattazione indipendente. Ogni parola nella Scrittura è la sola parola che poteva essere utilizzata in quel particolare contesto, e ciascun versetto veicola un proprio significato compiuto, anche se spesso questo alto messaggio può essere penetrato solo attraverso il riferimento al Talmud, al Midrash e alla letteratura dei mistici ebrei.

Grazie alla sua vigorosa difesa dell'Ebraismo tradizionale, Malbim è un personaggio che viene venerato all'interno delle cerchie ebraiche ortodosse. Sfortunatamente egli è poco conosciuto nel mondo degli studi biblici perché pochi dei suoi scritti sono stati pubblicati in inglese.

BIBLIOGRAFIA

Il commento di Malbim alla Bibbia ebraica è stato ripubblicato in quattro volumi nella collana *Oṣar ha-perushim*, Jerusalem 1956-1957. Il primo volume, sul *Genesi*, è stato tradotto in inglese da Z. Faier, Jerusalem 1978-1979, I-II. È disponibile una biografia di Malbim in ebraico: cfr. M.M. Yoshor, *Ha-ga'on Malbim*, Jerusalem 1976. La breve voce *Malbim*, redatta da Y. Horowitz per l'*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, è la migliore fonte di informazioni su Malbim disponibile in inglese.

A. STANLEY DREYFUS

MAR MORTO, MANOSCRITTI DEL. I manoscritti rinvenuti tra il 1947 e il 1956 nel deserto della Giudea, all'interno di grotte dislocate lungo la costa del Mar Morto, sono noti nel loro insieme come i rotoli del Mar Morto. Il nucleo principale del materiale proviene da Qumran, all'estremità settentrionale del Mar Morto, circa 14 km a sud di Gerico. Altri testi, tra cui i rotoli di Masada e i testi di Bar Kokhba, sono anch'essi talvolta classificati come rotoli del Mar Morto, ma nell'ambito di questa voce saranno presi in considerazione unicamente i testi provenienti da Qumran. Questi manoscritti costituivano la biblioteca di una setta ebraica del periodo greco-romano identificata da molti studiosi con gli esseni.

Ritrovamento. Nella seconda metà del XIX secolo, cominciarono a circolare in Europa dei manoscritti ebraici scoperti nella *genizah* («magazzino») della sinagoga di Ben Ezra al Cairo. Gran parte di questa raccolta, conosciuta come la *genizah* del Cairo, fu acquistata nel 1896, a nome dell'Università di Cambridge, da Solomon Schechter. Tra questi testi era presente una strana opera, nota come *Frammenti sadociti* o *Documento di Damasco*, che delineava la vita e gli insegnamenti di una setta ebraica. Infine, questo stesso testo fu rinvenuto a Qumran.

Qui, nel 1947, un giovane beduino si inoltrò in quella che oggi è designata come grotta 1 e vi trovò un gruppo di giare di cotto contenenti dei rotoli di pelle avvolti in panni di lino. Questi rotoli, che costituivano i primi ritrovamenti, furono venduti ad Athanasius Samuel, metropolita siriaco di Gerusalemme, e ad Eliezer Sukenik, un professore che rappresentava l'Università ebraica di Gerusalemme. I rotoli in possesso del metropolita siriaco furono acquistati nel 1954 da Yigael Yadin, figlio di Sukenik, per conto dell'Università ebraica.

Grazie alle esplorazioni scientifiche della grotta compiute da G. Lankester Harding e Roland de Vaux nel 1949, vennero alla luce nuovi frammenti e molte giare rotte. Dal 1951 in poi, il lavoro di beduini e archeologi ha garantito un flusso costante di manoscritti. Alcuni di questi manoscritti sono conservati nel Museo archeologico (Rockefeller) situato nella parte orientale di Gerusalemme. Molti altri sono esposti nello splendido Sacrario del Libro, una parte del Museo di Israele costruita espressamente per l'esposizione e la conservazione dei manoscritti.

Datazione. Fin dalla loro scoperta, la datazione dei manoscritti rappresentò una questione controversa. Alcuni studiosi intendevano i nuovi testi come documenti della setta ebraica medievale dei caraiti. Altri prospettavano una datazione risalente al periodo romano, mentre alcuni ne ipotizzavano addirittura un'origine cristiana.

Gli scavi effettuati nel complesso di costruzioni sito immediatamente sopra le grotte sull'altopiano rivestirono un ruolo di primaria importanza per la datazione dei manoscritti. A giudizio della maggior parte degli studiosi, gli abitanti del complesso copiarono molti dei manoscritti e facevano parte della setta descritta in alcuni di essi. In base ai reperti numismatici si è accertato che il complesso prosperò nel periodo dal 135 a.C. circa al 68 d.C., con una sola interruzione dovuta al terremoto del 31 a.C.

Ad analoghe conclusioni si è giunti tramite la datazione con il carbonio 14 degli involucri di tessuto in cui i rotoli furono trovati. Anche lo studio paleografico (inerente alla forma delle lettere ebraiche) dello stile scrittorio impiegato in questi testi ha suggerito una datazione simile. È quindi assodato che i manoscritti un tempo costituivano la biblioteca di una setta che occupò l'area di Qumran dal periodo successivo alla rivolta maccabaica del 166-164 a.C. fino alla grande rivolta contro Roma del 66-74 d.C.

I manoscritti. I circa 850 manoscritti rinvenuti nelle

grotte di Qumran si possono distinguere in tre categorie principali: manoscritti biblici, testi apocrifi e documenti settari.

A Qumran sono venuti alla luce frammenti di ogni libro delle Scritture ebraiche, con la sola eccezione del *Libro di Ester*. Tra i più importanti manoscritti biblici troviamo i due rotoli di *Isaia* (uno è completo) e frammenti di *Levitico* e *Samuele* (risalenti al III secolo a.C.). William Albright e Frank Moore Cross hanno individuato, nell'ambito dei manoscritti di Qumran, tre tradizioni testuali: 1) una tradizione palestinese, di cui il Pentateuco samaritano, in ultima analisi, è il prodotto, 2) una tradizione alessandrina, su cui si basa la versione dei Settanta (la traduzione greca della Bibbia), e 3) una tradizione babilonese, che servì come base di partenza per il testo masoretico (generalmente accettato ed autorevole) concordato dai rabbi alla fine del I secolo d.C.

Gli scritti apocrifi e pseudepigrafi erano conosciuti fino a poco tempo fa solamente in traduzione greca e latina. La *genizah* del Cairo presentava frammenti in ebraico e in aramaico di recensioni medievali. Tra i frammenti importanti rinvenuti a Qumran troviamo il *Siracide*, i *Giubilei*, frammenti aramaici dei libri di *Enoc*, il *Testamento di Levi* e aggiunte a *Daniele*.

Il materiale di gran lunga più interessante è costituito dagli scritti della setta che risiedeva a Qumran. I *pesharim* sono i commentari biblici della setta, che tentano di dimostrare come l'era premessianica in atto sia la realizzazione delle parole dei profeti. Tra questi testi occupano una posizione di rilievo i *pesharim* ad *Abacuc*, a *Naum* e ai *Salmi*, e i *florilegia*, che sono serie di versetti e commenti. I commenti ci permettono un rapido sguardo sull'immagine che di sé ci fornisce la setta e alludono a personaggi storici realmente esistiti, che vissero ai tempi dello stanziamento a Qumran.

Il *Documento di Damasco* delinea la storia della setta e l'atteggiamento da essa assunto nei confronti dei suoi avversari. Esso contiene anche una serie di passaggi di carattere legale concernenti varie tematiche della legge ebraica, tra cui il Sabato, il tribunale e la testimonianza, i rapporti con i non ebrei, giuramenti e voti e via discorrendo.

L'ammissione all'interno della setta, la condotta da tenere nello svolgimento dei propri impegni quotidiani e le punizioni contemplate per la violazione delle leggi della setta costituiscono il contenuto del *Manuale di disciplina*. Questo testo chiarisce il ruolo della purezza e dell'impurità rituale nel determinare i requisiti di appartenenza alla setta come pure nel descrivere nei dettagli la cerimonia collettiva annuale di rinnovamento del patto. Associate ad esso sono la *Regola della Comunità*, che descrive la comunità alla Fine dei Giorni, e la *Regola delle benedizioni*, che contiene lodi dei capi della setta.

Il *Rotolo del ringraziamento* contiene una serie di poemi che delineano l'«antropologia» e la teologia della setta. Molti studiosi identificano il suo autore con il «Maestro di Giustizia» (o «maestro corretto») che guidò la setta ai suoi albori.

Il *Rotolo della guerra dei figli di Luce contro i Figli delle Tenebre* descrive la guerra escatologica. La setta e gli angeli combattono contro i popoli e i malfattori di Israele per quarant'anni, inaugurando così la Fine dei Giorni. Questo manoscritto è degno di nota per le informazioni che fornisce sull'arte della guerra nel periodo greco-romano.

Singolare è il *Rotolo del Tempio*, una descrizione idealizzata del Tempio di Gerusalemme, del culto in esso praticato e di altri aspetti della legge ebraica. È oggetto di discussione se questo testo sia effettivamente un manoscritto settario o semplicemente un'opera conservata nella biblioteca della setta.

Numerosi testi minori fanno luce sul misticismo, sulla preghiera e sulla legge della setta.

La setta e le sue credenze. La setta di Qumran si considerava unica depositaria della corretta interpretazione della Bibbia, la cui esegesi era la chiave per l'individuazione della parola di Dio nell'era premessianica in atto. Come altri movimenti apocalittici dell'epoca, la setta era convinta che l'era messianica stesse per sopraggiungere. Soltanto coloro che avevano osservato una condotta di vita conforme ai precetti della setta ed erano stati predestinati a prendere parte alla Fine dei Giorni avrebbero combattuto la battaglia finale contro le forze del male. Allo scopo di prepararsi all'era ventura, la setta conduceva una vita caratterizzata da purezza e santità nel suo centro sulla costa del Mar Morto.

Secondo l'esposizione della propria storia che la setta stessa ci fornisce, essa prese forma quando i suoi primi membri, probabilmente sacerdoti sadociti, decisero di separarsi dal corrotto Giudaismo di Gerusalemme e andarono a rifugiarsi a Qumran. La setta era organizzata secondo direttive rigide. Esisteva un elaborato procedimento di iniziazione, che durava diversi anni, durante il quale i membri venivano progressivamente ammessi a partecipare ai pasti della setta, caratterizzati dalla purità rituale. Tutte le decisioni legali della setta venivano prese dall'assemblea della setta, e il suo peculiare sistema di tribunali si occupava delle violazioni dell'interpretazione settaria della legge ebraica e delle relative pene. Le nuove leggi erano dettate dall'evoluzione dell'esegesi biblica ispirata.

Si celebravano annualmente cerimonie di rinnovamento del patto, durante le quali i membri della setta erano sollecitati a riunirsi a seconda della loro condizio-

ne. Una simile adunanza faceva parte dei preparativi della setta per la battaglia escatologica. La setta di Qumran credeva che, alla Fine dei Giorni, sarebbero apparsi due Messia, un Messia appartenente alla stirpe di Davide, che avrebbe esercitato l'autorità temporale, e un Messia sacerdotale della casa di Aronne, che avrebbe assunto il controllo del ripristinato culto sacrificale. Entrambi avrebbero presieduto ad un grande banchetto messianico. I pasti della setta erano periodicamente consumati nella purità rituale a imitazione di questo banchetto finale.

La setta seguiva un calendario strettamente solare invece del calendario solare-lunare a cui si conformava il resto della comunità ebraica. La setta si distingueva inoltre per il suo principio di uso comunitario della proprietà. Benché la proprietà privata fosse conservata, i membri della setta potevano servirsi liberamente e reciprocamente delle rispettive proprietà. I manoscritti stessi confutano l'opinione diffusa secondo la quale gli appartenenti alla setta di Qumran mantenevano il celibato.

Identificazione della setta. La tesi dominante fra gli studiosi ha identificato la setta del Mar Morto con gli esseni descritti nelle opere, risalenti al I secolo d.C., di Filone di Alessandria e di Giuseppe Flavio. Certamente esistono numerosi punti di contatto tra questo gruppo e la setta descritta nei manoscritti.

Tuttavia molti dettagli presenti nei manoscritti del Mar Morto non si accordano con questi resoconti sugli esseni. Giuseppe Flavio stesso definisce l'Essenismo una «corrente filosofica» e chiarisce che constava di più gruppi. Se realmente la comunità del Mar Morto era una setta essena, probabilmente rappresentava un ramo degli esseni caratterizzato da alcune peculiari differenze rispetto a quegli esseni menzionati da Filone e da Giuseppe. Un'ulteriore difficoltà è data dal fatto che il termine *esseno* non compare mai nei manoscritti e ha un significato e un'etimologia ignoti. [Vedi *ESSENI*].

Gli studiosi hanno anche messo in rilievo i punti di contatto tra gli scritti di Qumran e alcuni aspetti della tradizione farisaica. Louis Ginzberg ha definito gli autori di questi manoscritti «una sconosciuta setta ebraica». In verità il panorama spirituale e politico della Giudea nel periodo greco-romano era disseminato di vari gruppi e sette, e la setta del Mar Morto, di cui in precedenza non si avevano notizie da nessun'altra fonte, potrebbe aver rappresentato uno di questi gruppi.

Qumran e la storia delle religioni. I manoscritti del Mar Morto hanno fatto luce sui presupposti che hanno portato alla nascita del Giudaismo rabbinico e del Cristianesimo. Negli anni che portarono alla grande rivolta del 66-74, l'Ebraismo si avviava a raggiungere un consenso che lo avrebbe accompagnato fino al Medioevo. Quando dalle ceneri della distruzione sorse l'Ebraismo talmudico, altri gruppi, come la setta del Mar Morto, vennero emarginati. Nondimeno, i manoscritti ci offrono un quadro importante della natura della legge, della teologia e dell'escatologia ebraica come si presentavano agli occhi di una di queste sette.

I manoscritti indicano che gli Ebrei, nel periodo del Secondo Tempio, conducevano un'intensa vita religiosa incentrata sullo studio delle Scritture, sull'interpretazione della legge ebraica, sulla pratica della purità rituale e sulle aspirazioni messianiche. Alcune usanze ebraiche che ci sono note da testi posteriori, come i filatteri, la preghiera tre volte al giorno e le benedizioni prima e dopo i pasti, erano praticate regolarmente. I rituali erano visti come una preparazione alla prossima Fine dei Giorni, che avrebbe inaugurato una vita di purezza e perfezione.

I manoscritti ci hanno dunque dimostrato che le usanze e le leggi ebraiche a quei tempi avevano già raggiunto uno sviluppo considerevole. Anche se non possiamo riscontrare uno sviluppo lineare dal Giudaismo dei manoscritti a quello dei rabbini delle epoche successive, dal momento che i rabbini erano eredi della tradizione dei farisei, possiamo comunque trarre notevoli vantaggi dai manoscritti nella nostra ricostruzione degli albori della storia della legge ebraica. Qui, per la prima volta, troviamo un sistema pienamente sviluppato in merito alle leggi e ai rituali postbiblici.

La setta del Mar Morto e, in quanto a ciò, tutte le sette ebraiche del periodo del Secondo Tempio a noi note, si conformavano totalmente alla legge ebraica come esse la interpretavano. Allo stesso tempo, con la loro enfasi sulle visioni apocalittiche dei profeti, le sette ci offrono una chiave interpretativa per l'emergente rivendicazione cristiana della messianicità di Gesù. La visione del mondo del primo Cristianesimo può essere compresa soltanto sullo sfondo dei manoscritti del Mar Morto.

I manoscritti biblici forniscono un contributo determinante alla nostra ricostruzione della storia del testo e delle traduzioni bibliche. Oggi sappiamo che, negli ultimi anni del Secondo Tempio, le Scritture ebraiche erano soggette a notevoli mutamenti. Con l'aiuto dei manoscritti biblici provenienti da Masada e dalle grotte di Bar Kokhba, possiamo ora comprendere il ruolo dei testi locali, le fonti delle diverse traduzioni antiche della Bibbia e il processo di normalizzazione delle Scritture sfociato nel testo masoretico.

Negli anni abbracciati dai manoscritti del Mar Morto, il testo delle Scritture ebraiche stava acquistando la sua forma definitiva, lo sfondo degli scritti neotestamentari assumeva rilievo e le grandi tradizioni che avrebbero costituito il Giudaismo rabbinico stavano prendendo for-

ma. I manoscritti hanno aperto una piccola finestra su questi sviluppi, la cui analisi è destinata a rivoluzionare le nostre conoscenze di questo cruciale periodo formativo nella storia della religione occidentale.

BIBLIOGRAFIA

Un'eccellente introduzione all'argomento è l'opera di Y. Yadin, *The Message of the Scrolls*, New York 1957. L'aspetto archeologico è esaurientemente discusso in R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte*, London 1961. Importanti studi scientifici sono F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, New York 1958, ed. riv. Garden City/N.Y. 1961, 1995, e G. Vermès, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London 1997. La teologia della setta di Qumran è discussa in H. Ringgren, *Tro och liv enligt doeda-havsrullarna*, Stockholm 1961 (trad. ingl. *The Faith of Qumran*, Philadelphia 1963, 1995). A proposito delle relazioni con il Cristianesimo, cfr. M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, London 1961, 1983, e W.S. LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids/Mich. 1972. Le mie pubblicazioni *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975, e *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, Chico/Calif. 1983, sono due studi sull'importanza dei manoscritti per la storia della legge ebraica. La più recente pubblicazione in italiano, corredata di moltissime immagini, è Farah Mébarki e É. Puech, *I manoscritti del mar Morto*, Milano 2003.

LAWRENCE H. SCHIFFMAN

MARRANI. Nel tardo Medioevo e ai primordi dell'era moderna, il termine *marrani* era usato nel mondo iberico per designare in tono dispregiativo gli Ebrei (e talvolta i musulmani) convertiti al Cristianesimo e i loro discendenti. La parola castigliana *marrano* (derivante da un termine arabo che significa «proibito, illecito») significa «suino, porco», ed esprimeva nei confronti dei convertiti la stessa repulsione che questi ultimi avevano precedentemente provato per un animale ritualmente impuro, oppure insinuava il sospetto che i convertiti seguitassero a professare in segreto la fede ebraica. L'uso del termine sembra essere stato circoscritto alla lingua parlata e alla letteratura satirica. In epoca moderna, gli storici ebrei hanno ripreso questo termine per sottolineare l'eccezionalità del fenomeno «marrani» nella storia iberica ed ebraica.

In termini più comuni e neutri, i convertiti e i loro discendenti sono definiti *conversos*, «convertiti», e *cristianos nuevos* (spagnolo) e *cristãos novos* (portoghese), «nuovi cristiani». Riferendosi in particolare ai *conversos* sospettati o riconosciuti colpevoli di praticare o seguire una forma di Ebraismo, i documenti dell'Inquisizione impiegano il termine *judaizantes*, «giudaizzanti» (o, nelle varianti moderne, «Ebrei segreti» o «cripto-Ebrei»). Nelle fonti ebraiche premoderne e moderne, i *conversos* sono definiti *anusim*, «convertiti a forza». Per evitare la confusione delle prime fonti storiografiche, gli storici contemporanei impiegano i termini sinonimici *converso* e *nuovo cristiano* esclusivamente per i gruppi sociali dei convertiti e dei loro discendenti, mentre riservano le espressioni *marrano* e *giudaizzante* a quei *conversos* per i quali è dimostrabile o ipotizzabile il mantenimento di una qualche forma di Ebraismo.

Il «problema dei conversos». La numerosa e problematica popolazione dei *conversos* e il concomitante fenomeno dei marrani furono il risultato delle conversioni in massa e senza precedenti di Ebrei spagnoli e portoghesi tra il 1391 e il 1497. Nel 1391 e nel 1392 il malcontento sociale nei confronti delle prospere minoranze ebraiche dei centri urbani e l'attivismo religioso alimentato da un'agguerrita tradizione spagnola di lotte spirituali provocarono una catena di *pogrom* per tutto il paese, nel corso dei quali un buon numero di Ebrei cadde vittima di un battesimo forzato e legalmente irreversibile. L'inesorabile insistenza delle pressioni antiebraiche sfociò, nei decenni successivi, in una seconda ondata di conversioni più o meno spontanee, dando vita ad una popolazione di decine di migliaia di *conversos* la cui sincerità religiosa era quanto meno discutibile.

L'invidia per i progressi sociali ed economici dei *conversos*, ora liberi da ogni restrizione antiebraica, e il persistente sospetto di una loro segreta e intima fedeltà all'Ebraismo riaccesero la rabbia e la violenza popolare nei loro confronti, dando vita ad un «problema dei *conversos*» di matrice sociale e religiosa che in una prospettiva politica rappresentava una grave minaccia, poiché alimentava potenzialmente un sentimento antimonarchico. Nel 1478 fu istituita una Inquisizione castigliana, agli ordini della corona, per affrontare la dimensione religiosa del problema, cioè per perseguire e punire i singoli insinceri giudaizzanti e salvaguardare così l'integrità dell'ortodossia cattolica e dimostrare, al tempo stesso, l'infondatezza dei sospetti popolari e dell'indiscriminata considerazione dei *conversos* come capri espiatori, fenomeni considerati politicamente pericolosi. Quanto alla dimensione sociale, gli statuti sulla «purezza di sangue» (spagnolo *limpieza de sangre*; portoghese *limpeza de sangue*) – il primo di questi statuti fu adottato (ma poi revocato) a Toledo nel 1449 – miravano, ove le circostanze lo richiedessero, ad escludere i nuovi cristiani dalle posizioni di vertice in ambito ecclesiastico, civile e militare, in virtù delle loro origini ebraiche o musulmane. Gli statuti assunsero una più vasta diffusione come strumento principale di discriminazione sociale nei confronti dei *conversos* dopo il 1555-1556, quando l'arcivescovo di Toledo, Juan

Martínez Silíceo (1486-1557), ottenne l'avallo papale e regale, dopo vivacissime discussioni, ad uno statuto di *limpieza* che precludeva ai nuovi cristiani ogni opportunità di inserimento nel capitolo della cattedrale di Toledo.

I superstiti Ebrei di Spagna, nel frattempo, erano impegnati a promuovere la continuità della fede ebraica tra i *conversos* e a sovvertire la nuova alleanza Stato-Chiesa-città. I sovrani cattolici, Isabella di Castiglia (regnante tra il 1474 e il 1504) e Ferdinando d'Aragona (sovrano tra il 1479 e il 1516), ne decretarono l'espulsione dall'Andalusia (ove l'Inquisizione aveva per la prima volta individuato gruppi consistenti di giudaizzanti) nel 1483 e dal resto della Castiglia e dell'Aragona nel 1492. Cercando di evitare l'esilio, molti Ebrei spagnoli si convertirono in tutta fretta o tornarono convertiti dopo un temporaneo esilio, incrementando le file di una non trascurabile minoranza di *conversos*, che rappresentava circa il 2-3 per cento della popolazione spagnola complessiva. Una cifra stimata di 150.000 Ebrei scelse la fuga – circa 120.000 si rifugiarono nel vicino Portogallo, dove arricchirono la componente ebraica giungendo al 10 per cento circa della popolazione totale, e i rimanenti si diressero verso l'Africa settentrionale, l'Italia e l'impero ottomano. Tra il 1496 e il 1497, Emanuele I, re del Portogallo (1495-1521), fece convertire a forza la stragrande maggioranza di questi Ebrei, ora divenuti portoghesi, per liberare il suo regno dagli Ebrei, soddisfacendo così una condizione imposta dal re cattolico di cui stava per sposare la figlia, e conservarsi i loro servigi, considerati importanti per lo sviluppo economico del paese e delle sue colonie.

Anche in Portogallo la conversione «insoddisfacente» (cioè forzata) dei *conversos*, così come i loro progressi in campo sociale ed economico, originarono un «problema dei *conversos*» proporzionalmente più significativo, nonostante la corona avesse promesso, nella speranza di una loro completa assimilazione, che non vi sarebbero state intrusioni nella loro vita religiosa. A dispetto dei vigorosi sforzi affrontati dai nuovi cristiani per evitare la sua costituzione, nel 1536 vide la luce un'Inquisizione portoghese modellata sull'esempio spagnolo. E negli anni successivi le istituzioni portoghesi adottarono statuti di «purezza di sangue» per contrastare l'ondata crescente di nuovi cristiani macchiati dal sospetto di essere giudaizzanti (di conservare cioè volutamente il credo e le pratiche ebraiche), sospetto apparentemente confermato dai processi dell'Inquisizione. Poiché le colonie spagnole e portoghesi richiamavano un flusso migratorio in continua crescita, tribunali dell'Inquisizione videro la luce a Goa (1560), Lima (1570), in Messico (1571) e a Cartagena, in Colombia (1610). Soltanto il Brasile conobbe un trattamento particolare e rimase sotto la giurisdizione del tribunale di Lisbona, che inviava periodicamente degli «ispettori» (ossia piccole e occasionali commissioni d'inchiesta) nella colonia.

Fonti storiche. I resoconti dell'Inquisizione, che si sono conservati in grande abbondanza, sono la nostra principale e spesso unica fonte di informazione a proposito delle dimensioni e della natura del fenomeno dei marrani, ovvero della conservazione segreta ed eretica (per definizione della Chiesa) di dottrine, riti e tradizioni ebraiche da parte di gruppi e singoli individui all'interno della più vasta popolazione dei *conversos*. L'attendibilità di questi documenti è oggetto di una costante discussione. Alcuni storici ne contestano la validità, poiché furono il prodotto di un'organizzazione segreta e inaccessibile di cui essi non approvano i propositi dichiarati di ortodossia religiosa. La maggior parte degli storici li accetta in quanto fedeli testimonianze dei procedimenti inquisitoriali: alcuni senza ulteriori discussioni, altri con più o meno serie riserve quanto alla procedura inquisitoria (opposta in questo senso alla procedura accusatoria), poiché l'Inquisizione operava senza controllo né bilanciamento esterno, e gestiva ogni aspetto del processo in totale segretezza ricoprendo al tempo stesso il ruolo di giudice, accusatore e giuria. Le sue decisioni di perseguire (chi e quando), imprigionare (e per quanto tempo), torturare (e quanto spesso) e condannare (e quanto severamente), in ogni caso, lasciavano ampi varchi – generalmente sguarniti – a impulsi interni di malizia, pregiudizio, prevenzione, errore o incomprensione. Soltanto un completo profilo statistico e comparativo di tutti i tribunali dell'Inquisizione, che oggi si cerca di ricomporre, potrà rivelare dove e quando si devono sospettare e tenere in considerazione questi eventuali impulsi. La procedura inquisitoria potrebbe aver influenzato le accuse, le deposizioni e le confessioni di testimoni e difensori. Questi, nel comunicare con gli inquisitori, spesso dovevano far fronte ad un divario sociale e culturale e assumere toni a loro non congeniali, e potrebbero dunque intenzionalmente o inconsapevolmente aver frainteso la realtà dei fatti in discussione. Solo una nuova e completa analisi delle accuse, delle testimonianze e delle confessioni può determinare quanto le «traduzioni» e i fraintendimenti abbiano compromesso l'attendibilità dei resoconti dell'Inquisizione.

La natura del «fenomeno marranico». I documenti dell'Inquisizione (manuali, editti di fede, testimonianze, confessioni) e le statistiche relative al numero dei giudaizzanti possono risultare utili per tracciare i confini del fenomeno, ma non offrono un quadro completo della sua natura. La definizione di eresia formulata dall'Inquisizione, per giunta, indicava una preoccupa-

zione per le manifestazioni esteriori e solo eccezionalmente per il contenuto spirituale della giudaizzazione, sottraendo così alla nostra attenzione una dimensione significativa del fenomeno. In questi limiti si può prospettare poco più che un catalogo di pratiche giudaizzanti – una ricostruzione di massima che rare volte, se non mai, rispecchiava l'osservanza di un singolo marrano. Lo schema seguente fa riferimento al Marranismo «maturo» della fine del XVI e del XVII secolo. Quando gli Ebrei ancora erano presenti e il ricordo ancora vivo, senza dubbio le prime generazioni transitorie di marrani osservavano un'ampia gamma di pratiche e tradizioni.

Fedeltà all'Ebraismo. Riprendendo il gergo inquisitorio, i marrani definivano se stessi come coloro che credevano che la salvezza potesse essere ottenuta soltanto attraverso la legge di Mosè (che era per loro l'Ebraismo stesso). Questa formula totalmente non ebraica pone in grande evidenza i due elementi della religione dei marrani: un rifiuto della salvezza attraverso Gesù e la fedeltà alla legge di Mosè. Poiché ciascuna di queste posizioni costituiva di per sé una prova sufficiente di eresia, l'Inquisizione non indagò mai in profondità per stabilire quale dei due elementi avesse maggiore peso.

La fedeltà dei marrani all'Ebraismo, gravata dalle esigenze di segretezza, si espresse in una ancor più ristretta varietà di pratiche e tradizioni ebraiche, una limitazione dovuta alla perdita di conoscenza della legge ebraica, e in particolare delle dottrine ebraiche, e all'assenza di fatto di istituzioni scolastiche ebraiche. Caddero assai rapidamente in disuso la circoncisione, la macellazione rituale, l'usanza di coprirsi il capo durante la preghiera, l'uso di filatteri, e festività come Ro'sh ha-Shanah, Shavu'ot e Ḥanukkah. Pasqua e Sukkot si conservarono qua e là, ma venivano celebrate in forma ridotta.

Il Sabato, le festività, le preghiere e certe tradizioni domestiche formavano il nucleo essenziale dell'Ebraismo dei marrani. Queste osservanze e tradizioni non soltanto ben si prestavano ad essere nascoste, ma hanno anche occupato un ruolo fondamentale nelle abitudini casalinghe quotidiane dell'Ebraismo tradizionale. La pulizia della casa, il cambio della biancheria e dei vestiti, il bagno, la preparazione dei cibi, compresa la cosiddetta *adafina* (uno stufato cucinato prima dell'inizio del Sabato) e l'accensione di luci sono citate in riferimento all'osservanza del Sabato dei marrani. Sempre durante il Sabato, i marrani si astenevano dal lavoro ove se ne presentasse l'opportunità e secondo l'impulso spirituale, cioè con una certa discontinuità. Alcuni marrani si contentavano di astenersi dal lavoro soltanto «nelle intenzioni».

Il digiuno occupava una posizione particolarmente importante nella vita religiosa dei marrani. Non soltanto era semplice da nascondere, ma rispecchiava e in un certo senso si contrapponeva alla pratica cristiana. Lo Yom Kippur (giorno dell'espiazione) e il digiuno di Ester erano le festività più solenni nel calendario dei marrani. Poiché i marrani avevano perduto il computo del calendario lunare ebraico, le date di questi digiuni erano calcolate sulla base di un calendario misto solare-lunare: Yom Kippur era celebrato nel decimo giorno successivo alla luna nuova di settembre (o talora il 10 settembre), e il digiuno di Ester in occasione della luna piena di febbraio. Durante lo Yom Kippur, i marrani si concedevano ordinariamente il perdono reciproco, ma soltanto raramente si incontrava un marrano che camminava a piedi scalzi in quella occasione, come invece facevano gli Ebrei. Alla vigilia di Yom Kippur o del Sabato, i padri marrani spesso benedicevano i loro figli. anche quando i figli non erano ancora consapevoli delle origini ebraiche di questa tradizione. Il digiuno di Ester, celebrato alla vigilia di Purim, ha un'importanza minore nell'Ebraismo tradizionale. Quando Purim stesso cadde in oblìo, i marrani conservarono ed estesero il digiuno, senza dubbio in virtù delle affinità tra la loro condizione e la situazione della regina Ester, costretta anch'essa a nascondere la propria religione avita per sopravvivere in un ambiente estraneo.

In occasione del Sabato e dello Yom Kippur, oltre che di altre festività o ricorrenze speciali, i marrani recitavano – piuttosto che cantare secondo il modello tradizionale – le preghiere ebraiche. Poiché le originali preghiere in ebraico erano andate perdute e si era ormai offuscato il ricordo del loro contenuto, i marrani fecero propri i Salmi di Davide ed elaborarono essi stessi composizioni in vernacolo per sostituire il Qiddush, la preghiera di ringraziamento dopo i pasti e altre preghiere. Queste preghiere in vernacolo – talvolta trascritte parola per parola nei documenti dell'Inquisizione – glorificano l'unicità, l'onnipotenza e la misericordia di Adonai («mio Signore», uno dei pochi termini ebraici sopravvissuti tra i marrani), il Dio dei cieli, creatore e signore dell'universo, in consapevole contrapposizione con la concezione trinitaria cristiana. Alcune preghiere supplicano Dio di liberare i marrani dalle loro tribolazioni. Un gran numero di queste preghiere trasmesse a livello locale o familiare, era ancora in uso nel XX secolo tra i marrani del Portogallo.

Alcune delle usanze domestiche ricordate nei resoconti si possono definire culinarie o alimentari; altre sono invece associate con i riti di passaggio. Mentre la macellazione rituale, se si eccettua quella sporadica di un pollo, cadde in disuso, non così avvenne per la preparazione di carne kosher – lo scolo del sangue, l'eliminazione dei nervi e la salatura della carne. Questa è for-

se la ragione per cui i marrani, non avendo la possibilità di preparare la carne in maniera opportuna, preferivano il pesce o le verdure quando interrompevano un digiuno. Per quanto era nelle loro possibilità e nella loro volontà, ossia ancora una volta senza una regola, i marrani evitavano di consumare carni e pesce tradizionalmente considerati non kosher: maiale, coniglio, gamberi e aragoste in particolare. E quando cuocevano il pane, le donne marrane avevano l'abitudine di gettare nel fuoco tre piccole palle di impasto, reminiscenza di un rito di cottura *ḥallah*. Nella tradizione dei riti di passaggio esistevano numerose varianti locali. I nomi ebraici originari andarono generalmente perduti, se si escludono poche famiglie «nobili» ebraiche che conservavano un ricordo del loro antico nome. In tutti gli altri casi, i marrani adottarono nomi e cognomi cristiani. In molte zone si celebrava una cerimonia chiamata Hadas («destino»?) nell'ottavo giorno successivo alla nascita di un figlio. Le origini e il significato di questa usanza sono incerti. I riti per la morte e la sepoltura associati con l'Ebraismo tradizionale erano abbastanza comuni. Il lavaggio e la fasciatura del cadavere in un sudario e i pasti consumati durante il periodo di lutto, come pure diversi gesti superstiziosi, sono citati con una relativa frequenza. [Per un paragone con le pratiche tradizionali ebraiche, vedi *PRATICHE RITUALI DOMESTICHE EBRAICHE* e *RITI DI PASSAGGIO EBRAICI*].

Rifiuto del Cristianesimo. Il rifiuto del Cristianesimo consisteva per i marrani non soltanto nel diniego della salvezza attraverso la legge di Gesù, nell'opposizione alla Trinità e nell'adozione del Padre Nostro in una prospettiva marranica. Nei primi anni esso contemplava talvolta una cerimonia che aveva lo scopo di annullare il battesimo. Più tardi i marrani si dimostrarono in generale negligenti nella frequenza alla messa, che non di rado era però trascurata anche dai cristiani. Alcuni marrani presero l'abitudine di recitare una formula deprecatoria che disconosceva l'efficacia dei sacramenti o della venerazione delle immagini prima dell'ingresso in chiesa. Altri restavano in silenzio o mormoravano durante le parti cristologiche della liturgia o si chinavano piuttosto che inginocchiarsi quando richiesto. Rare sono le testimonianze di marrani che vomitavano l'ostia dopo la comunione, e le accuse rivolte ai marrani di sconsacrare le ostie potrebbero rispecchiare i preconcetti di testimoni malevoli più che una pratica concreta.

Tendenze messianiche. Un ultimo aspetto della religione dei marrani passa quasi del tutto inosservato: il messianismo. Molte preghiere marraniche riflettono una propensione per il tradizionale messianismo ebraico, ma ancora si discute il peso di questa propensione nell'adesione dei nuovi cristiani a specifici movimenti messianici, spesso di estrazione cristiana. Nei primi anni successivi all'espulsione degli Ebrei, diversi resoconti provenienti da più parti della Spagna riferiscono di esperienze visionarie vissute da *conversos* e ricche di connotazioni più o meno esplicitamente messianiche. In seguito, la visita dell'avventuriero ebreo David Reubeni in Portogallo, ove fu ospite del re dal 1525 al 1527, infiammò gli animi dei *conversos*, forse tanto profondamente da provocare aspettative messianiche. Verso la fine del XVI secolo le credenze messianiche che circondavano la morte del re Sebastiano di Portogallo, caduto in battaglia nel 1578, attirarono ancora una volta l'attenzione dei *conversos*, che forse ne furono persino gli ispiratori. La partecipazione di *conversos* spagnoli e portoghesi a movimenti popolari di ispirazione messianica appare indiscutibile. Sulla base delle scarse fonti in nostro possesso è tuttavia difficile giudicare se essi dimostrarono tanto entusiasmo come marrani che rifiutavano Gesù e nutrivano aspettative messianiche genuinamente ebraiche o come nuovi cristiani spinti da un profondo desiderio di mutare la situazione contemporanea, gravida di repressione inquisitoria e discriminazione socio-religiosa, o se furono trascinati da un fervore generale che richiamò anche molti vecchi cristiani (*cristianos viejos* o *cristãos velhos*) nelle file di questi movimenti.

La trasmissione del Marranismo. Originariamente la trasmissione del Marranismo era limitata alla popolazione dei *conversos*. Dopo la prima generazione, in virtù del numero crescente di matrimoni misti tra nuovi e vecchi cristiani, i loro discendenti «parzialmente» nuovi cristiani spesso si dimostrarono suscettibili di una giudaizzazione esattamente come i nuovi cristiani «puri». Per ragioni che ricordano il pregiudizio razziale, l'Inquisizione portoghese si fece premura di valutare con attenzione l'esatto grado di parentela con i *conversos* dei sospettati. Soltanto raramente si incontrano dei vecchi cristiani «puri» tra le vittime giudaizzanti dell'Inquisizione.

Il Marranismo si trasmetteva più comunemente a livello familiare. Nei documenti dell'Inquisizione genitori, nonni e parenti stretti figurano in prevalenza come maestri dell'eresia marrana. Di fatto l'Inquisizione scartava in genere perché incompleta ogni confessione che non rivelasse questo legame familiare. Il fenomeno della giudaizzazione non trovava tuttavia continuità né nelle famiglie di nuovi cristiani «puri», né «parziali»: talvolta la tradizione marranica saltava una generazione e riviveva soltanto tra i nipoti. Nell'ambito della famiglia le donne rivestivano un ruolo importante nella conservazione delle tradizioni dei marrani. Meno esposte alle pressioni assimilative della vita pubblica di quanto non lo fossero gli uomini, mogli,

madri, nonne e zie tramandavano i riti e le usanze essenzialmente domestiche del Marranismo. Esse amministravano così una casa marranica ove i membri maschili della famiglia, esposti in pubblico a denigrazione e sospetto, trovavano sollievo, approvazione e serenità. Nelle comunità marraniche portoghesi del XX secolo, l'autorità spirituale ricade più spesso sulle spalle di donne anziane che godono del massimo rispetto. In generale, i bambini non venivano messi a conoscenza del significato giudaizzante delle cerimonie familiari fino ad un'età compresa tra i dieci e i quindici anni, per proteggere la famiglia dalle imprudenze di una giovane lingua o da rivelazioni inopportune di fronte alle sempre vigili autorità inquisitorie.

Un altro canale di trasmissione si diramava attraverso le associazioni professionali. Nei primi tempi un marrano rifiutava di concludere affari con un altro finché quest'ultimo non avesse pronunciato un giuramento ebraico. In seguito, queste condizioni formali scomparvero; tuttavia il Marranismo, pur se condiviso e confessato informalmente, sembra aver ispirato nelle associazioni commerciali di epoche successive una fiducia e una stabilità molto apprezzate. A sua volta, e fino a un certo punto, questa fiducia, basata su una lealtà comune e sulla difesa di un segreto, diede un contributo significativo al fervore ispirato dal Marranismo in ambito sociale. Anche le università, con i loro collegi e le associazioni studentesche, la concentrazione relativamente forte di nuovi cristiani e l'intensa preoccupazione per la purezza di sangue, si dimostrarono importanti centri di giudaizzazione. Specialmente nella medicina, una professione tradizionalmente associata agli Ebrei e di norma oggetto di diffidenza per la gerarchia religiosa, i marrani rinsaldarono gli antichi patti di lealtà reciproca e, ove opportuno, attirarono nella loro orbita i *conversos* titubanti, per il fascino della solidarietà tra nuovi cristiani o in reazione all'opposizione dei vecchi cristiani.

L'educazione religiosa dei marrani era estremamente limitata. I giudaizzanti dovevano per buona parte rifarsi alle tradizioni familiari delle pratiche e delle preghiere ebraiche. Coloro che si proponevano di approfondire la loro comprensione intellettuale dell'Ebraismo attingevano informazioni dalla *Vulgata* della Bibbia ebraica, compresi i testi apocrifi e pseudepigrafi, che non sono parte del canone rabbinico, e dalla ricca letteratura vernacolare relativa a temi biblici. I marrani volgevano inoltre a loro vantaggio testi antiebraici, dal momento che la letteratura polemica e gli editti di fede dell'Inquisizione non si stancavano mai dal denunciare innumerevoli pratiche e dottrine ebraiche, divulgando così tradizioni proibite. [Vedi *POLEMICA EBRAICO-CRISTIANA*]. La letteratura autenticamente ebraica era occasionalmente introdotta di nascosto dalle stamperie vernacolari spagnole e portoghesi avviate da vecchi *conversos* in Italia e in Olanda.

L'Inquisizione. In Spagna le prime fasi della caccia ai giudaizzanti furono avviate, negli anni tra il 1480 e il 1495, dai distretti alle dirette dipendenze del tribunale dell'Inquisizione. Questa caccia ebbe una durata variabile da giurisdizione a giurisdizione: fino al 1510 circa in buona parte della vecchia Castiglia, fino agli anni '20 a Valencia e fino agli anni '60 dello stesso secolo a Cuenca. In quasi tutta la Spagna, a giudicare dalle testimonianze dell'Inquisizione, il fenomeno giudaizzante sembra che sia stato sradicato nell'arco di una o due generazioni dopo l'espulsione e l'ondata finale di conversioni, tranne che in zone isolate ove compariva sporadicamente e a Maiorca, che fu spettatrice di drammatici processi contro diverse centinaia di «Xuetas» (probabilmente, «piccoli Ebrei») tra il 1675 e il 1691. In Portogallo la persecuzione dei giudaizzanti ebbe inizio nel 1536 e si protrasse senza interruzioni significative fino agli anni '60 del XVIII secolo, vale a dire per quasi dieci generazioni.

L'attività dell'Inquisizione portoghese è particolarmente discontinua se osservata nella sua evoluzione storica. Un drammatico aumento della vigilanza inquisitoriale si verificò tra il 1618 e il 1640, tra il 1660 e il 1674 e tra gli anni '20 e '30 del XVIII secolo. In quello stesso periodo i giudaizzanti portoghesi fecero la loro comparsa anche fuori dai confini del Portogallo. Sotto l'unione delle corone portoghese e spagnola (1580-1640), gruppi consistenti di nuovi cristiani portoghesi cercarono opportunità economiche o scampo dall'Inquisizione portoghese, o entrambe le cose, in Spagna e nelle sue colonie americane. La ribellione portoghese del 1640 fece di questi immigrati in qualche modo sospetti e sempre più benestanti dei nemici politici, e provocò in Spagna e nei territori spagnoli in America delle ritorsioni che proseguirono fino agli anni '60 dello stesso secolo. Alcuni nuovi cristiani portoghesi rimasero comunque in Spagna, e i loro discendenti divennero il bersaglio finale dell'attività antigiudaizzante nella storia dell'Inquisizione spagnola tra il 1720 e il 1731. Il fenomeno dei marrani portoghesi riuscì infine a sopravvivere alla repressione dell'Inquisizione, e nel XX secolo si sono scoperte tracce distinte di una giudaizzazione nelle province di Beira Alta e Trás-os-Montes, tracce che persistono ancora oggi.

Alcuni riscontri indicano che le donne giudaizzanti vittime dell'Inquisizione furono numerose quanto gli uomini. In alcune fasi, come per esempio il primo secolo dell'Inquisizione portoghese, le donne furono forse persino più numerose degli uomini. Due gruppi furono bersaglio costante e onnipresente dell'attività inquisitoria: professionisti (soprattutto medici) e mercanti di di-

versa categoria e portata. Quasi altrettanto numerosi furono gli artigiani e i pubblici funzionari, ma la loro presenza era più discontinua, presumibilmente in funzione delle condizioni locali. In occasioni isolate troviamo dei religiosi, sembra prima dell'introduzione su vasta scala degli statuti di *limpieza*. Nelle primissime fasi dell'Inquisizione spagnola si scoprì che l'ordine geronimita, tra tanti altri, ospitava un numero relativamente consistente di giudaizzanti, che avevano trovato nel monastero il perfetto riparo per le loro attività segrete.

Numerose circostanze storiche possono rendere conto della maggiore durata e della più ampia estensione del fenomeno marranico in Portogallo piuttosto che in Spagna. La contemporanea esistenza di *conversos* ed Ebrei in Spagna dal 1391 fino al 1492 determinò una netta e permanente distinzione tra *conversos* sinceri e giudaizzanti, e mise a dura prova la solidarietà tra *conversos*. In Portogallo, dove l'intera comunità ebraica fu costretta alla conversione nello stesso tempo, la lealtà ancestrale rimase latente, e funzionò da catalizzatore della solidarietà di gruppo. La conversione fu qui persino più dura per gli esuli spagnoli, che con la loro scelta di emigrare avevano già espresso un forte attaccamento all'Ebraismo. I quarant'anni intercorsi tra la conversione e l'istituzione dell'Inquisizione portoghese diedero inoltre ai giudaizzanti una opportunità per adeguarsi alle necessità di segretezza. Infine, seguendo l'esempio degli esuli spagnoli, la stragrande maggioranza dei nuovi cristiani portoghesi (che soltanto per una ristretta minoranza erano discendenti di Ebrei nativi del Portogallo) vennero a costituire un gruppo etnico distinto i cui vincoli ancestrali rinsaldarono l'originario impegno religioso.

Alcune delle varianti geografiche, cronologiche e professionali della repressione inquisitoria sono senza dubbio uno specchio delle differenze esistenti tra i vari gruppi di giudaizzanti quanto a perseveranza e preponderanza. Gli arresti effettuati ad Oporto nel 1618 (e altri episodi analoghi), i periodici incrementi nella vigilanza dell'Inquisizione portoghese e la campagna antiportoghese propugnata dall'Inquisizione spagnola e americana sono sintomi di arbitrio e ispirazione extrareligiosa. In questi esempi, la repressione si verificava in una atmosfera di rivalità commerciale, xenofobia, malcontento politico o declino economico. È tuttavia difficile determinare con esattezza quanto la tensione politica o economica ingenerasse una più vasta diffusione o una recrudescenza della repressione inquisitoria. Gli storici che riconoscono la realtà del fenomeno marranico e l'attendibilità dei resoconti dell'Inquisizione cercano – ma ancora non hanno trovato, per l'imponenza di un simile progetto – riflessi di considerazioni extrareligiose nelle testimonianze stesse dei processi: nell'aumento delle accuse spontanee e delle denunce estorte, in una maggiore tempestività (su prove più inconsistenti) del procedimento d'accusa o in uno scadimento del rigore procedurale.

Il fenomeno marranico si estese anche al di fuori del mondo iberico. I nuovi cristiani emigrati nel resto d'Europa o in America riabbracciarono in gran parte l'Ebraismo; alcuni senza indugio, altri dopo diverse generazioni, a seconda del clima di tolleranza nelle nuove zone d'insediamento. Questi ex *conversos* fondarono nel corso del XVI secolo comunità ebraiche in Africa settentrionale, in Italia e nella Grecia e nella Turchia ottomane, e durante il XVII secolo nella Francia sudoccidentale, ad Amsterdam, Amburgo, Londra, nei Caraibi e in America settentrionale. Le ragioni sottese al loro esodo sono oggetto di un dibattito interminabile tra gli studiosi. Alcuni *conversos* emigrarono in cerca di nuove opportunità economiche, altri per riabbracciare l'Ebraismo avito. Sembra ad ogni buon conto che la maggioranza volesse sfuggire la minaccia o l'esperienza della persecuzione inquisitoria. Dapprima, subito dopo l'istituzione dell'Inquisizione portoghese, questa minaccia suscitò un timore generalizzato che spinse molti *conversos*, compresi coloro che non erano direttamente minacciati, a lasciare il paese. Più tardi la minaccia dell'Inquisizione si fece circostanziata ed era paventata in primo luogo da quelle famiglie che avevano visto incarcerato un parente o uno stretto congiunto, il quale avrebbe potuto essere costretto, in seguito alle pressioni dell'Inquisizione o sotto tortura, a denunciare le persone giudaizzanti a cui era legato.

Interpretazioni del fenomeno marranico. Le teorie relative ai marrani sono quasi altrettanto numerose degli studiosi che hanno approfondito la questione. La difficoltà nasce dall'assenza quasi totale di fonti da parte marranica e dunque dalla nostra esigenza di affidarci per ogni informazione quasi interamente alla documentazione dell'Inquisizione, avversario tutt'altro che disinteressato. Alcuni hanno visto nell'Inquisizione uno strumento della classe nobiliare ideato per combattere, attraverso incarcerazioni ed espropri, i progressi economici, sociali e politici di una sempre più numerosa classe media composta in prevalenza da *conversos*. Altri hanno interpretato l'accanimento dell'Inquisizione contro i *conversos* come una continuazione delle antiche tensioni antiebraiche suscitate nella Chiesa da ossessioni ecclesiastiche. Entrambe queste prospettive limitavano la realtà del Marranismo alla mitologia dell'Inquisizione, giudicando la documentazione inquisitoria faziosa e artefatta. Ai loro occhi i *conversos* si erano completamente assimilati nella società cristiana, fatta salva qualche occasionale tradizione ebraica ancestrale.

All'estremo opposto, gli storici si sono convinti che

molti *conversos* tentassero volutamente di rimanere Ebrei per quanto permettevano le circostanze. Gli sforzi sostenuti dall'Inquisizione per cancellare ogni traccia di Ebraismo furono perciò la risposta ad una realtà che una Chiesa intollerante bollava come eretica, e i resoconti dell'Inquisizione portano alla luce frammenti più o meno consistenti di un fervente e irriducibile cripto-Ebraismo. Il successivo reinserimento di molti marrani nelle comunità ebraiche stanziate in zone più tolleranti dell'Europa e in America conferma, a detta di questi storici, la loro incrollabile fedeltà all'Ebraismo.

Molti storici oggi probabilmente rifiutano entrambe le tesi. A prescindere dalle motivazioni imputabili agli inquisitori, gli archivi oltremodo dettagliati e un tempo segreti dell'Inquisizione sono ora a disposizione di chiunque voglia leggerli, esaminarli e confrontarli, e le storie che raccontano trascendono persino la più deviata delle fantasie. La semplice fedeltà all'Ebraismo è d'altro canto insufficiente per rendere conto delle differenze regionali e cronologiche nelle manifestazioni del Marranismo, per spiegare la conservazione di alcune tradizioni ebraiche a scapito di altre o per giustificare la prolungata e volontaria presenza di molti marrani in Portogallo, Spagna e nelle colonie.

In generale gli storici riconoscono oggi la varietà nell'impegno religioso dei *conversos* in uno spettro compreso tra il cristiano sincero e il genuino giudaizzante, passando per il *converso* indifferente o titubante. Essi ammettono che le esperienze sociali dei nuovi cristiani, come la discriminazione per la «purezza di sangue» o le pressioni assimilative, influenzavano l'impegno religioso del *converso* cosicché ogni nuovo cristiano era un potenziale marrano, che poteva diventare un giudaizzante attivo sulla spinta di un qualunque avvenimento sociale o di una peculiarità personale. Con le parole di Israel S. Révah (1959-1960), essi definiscono il Marranismo come «un Ebraismo in potenza, che fa il suo ingresso nella comunità ebraica molto spesso nelle vesti di un Ebraismo effettivo».

Una ulteriore prospettiva di approccio individua nel Marranismo una tradizione popolare, ossia la continuazione di una tradizione popolare ebraica che, anche quando l'Ebraismo era una religione legittima in Spagna e Portogallo, aveva sempre manifestato una certa difformità rispetto all'Ebraismo della colta *élite* rabbinica. La centralità domestica della religione popolare colloca quest'ultima fin da principio in una rete di legami familiari ed etnici, e al tempo stesso la sua natura privata la rende meno suscettibile alle dinamiche sociali. Le sorti della religione popolare e del Marranismo fluttuano dunque a seconda del rapporto del singolo o del marrano con la propria famiglia, con un gruppo di famiglie o una comunità etnica. Questo rapporto è a sua volta determinato dalla posizione della famiglia o della comunità etnica nella società in generale. Inserita nella situazione di discriminazione sociale imperante in Spagna e Portogallo, la famiglia o la comunità etnica di nuovi cristiani sperimentò forme diverse e intermittenti di rifiuto sociale. Il Marranismo divenne allora il nucleo di una controcultura, un rifiuto dei princìpi religiosi in ossequio dei quali i nuovi cristiani si vedevano negata una condizione pari a quella dei cristiani nella società iberica. La disparità nell'impegno marranico dei *conversos* oscilla perciò da una più o meno consapevole conservazione delle tradizioni popolari ebraiche ad una più o meno spontanea accettazione della controcultura dei nuovi cristiani.

Conseguenze e impatto. L'impatto del problema dei *conversos* e del fenomeno marranico sulla storia iberica ed ebraica è innegabile, per quanto sia difficile valutarne con precisione le proporzioni. Le considerazioni degli studiosi sono perciò estremamente differenziate, ma le osservazioni riportate qui di seguito hanno trovato un certo consenso generale.

Istituita in origine per accertare l'ortodossia religiosa dei *conversos*, l'Inquisizione spagnola e portoghese si arrogò il controllo di molte altre questioni religiose, tracciò i rigidi confini del dissenso e dell'innovazione religiosa e incoraggiò infine la propensione del Cattolicesimo iberico per il conformismo e il ritualismo. D'altro canto, il trapasso coatto al Cristianesimo dei *conversos*, il rifiuto della società iberica nei loro confronti e la loro posizione di subalternità forzata non potevano non complicare l'atteggiamento dei nuovi cristiani nei confronti del Cristianesimo in particolare e della religione in generale. Alcuni sposarono questa complicazione e manifestarono il loro timore per il Cattolicesimo iberico contemporaneo o cercarono soddisfazione in esperienze religiose più profonde di quelle che erano accessibili attraverso la Chiesa ufficiale. I nuovi cristiani (per es. il poeta e scrittore Luis de León, 1527-1591) erano particolarmente numerosi tra gli umanisti e pietisti erasmiani anticlericali e antiritualisti, alcuni dei quali (per es. il religioso sivigliano Constantino Ponce de la Fuente) si videro rivolgere oscure accuse di Luteranesimo. Altri nuovi cristiani furono attratti dal misticismo urbano, riformista ed eterodosso degli *alumbrados*, che sostenevano una illuminazione divina diretta e senza mediazioni (per es. i fratelli Ortiz) o dalla spiritualità illuminata e militante dei Gesuiti (per es. Lainez e Polanco, generali dell'ordine gesuita; forse lo storico Juan de Mariana e lo scrittore Baltasar Gracián y Morales). Alcune figure singolari (per es. il religioso e riformatore Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e forse il sacerdote Miguel de Molinos) formularono le loro personali «innovazioni» mistiche in termini tanto rigorosamente ortodossi da sa-

perare persino il severo esame dell'Inquisizione. Altri nuovi cristiani evitarono la complicazione e si ritrassero nell'indifferenza religiosa o in un più o meno radicale rifiuto di ogni forma di religione, a volte accompagnato da una parvenza di pietà e devozione. In conclusione, la critica e la ricerca spirituale come pure la contraddittoria indifferenza di molti *conversos* sinceramente cristiani, lasciarono una traccia indelebile nel Cristianesimo della Spagna e del Portogallo nel XVI secolo.

Diversi significativi sviluppi religiosi nella storia ebraica del XVII secolo sono stati anch'essi interpretati come riflessi del fenomeno marranico. Non sorprende che in diversi profughi marrani della prima generazione che si erano riconvertiti all'Ebraismo si incontra un'esigenza apologetica di difendere gli Ebrei e l'Ebraismo, come pure un impulso polemico a contrastare le affermazioni cristiane, più frequenti e più forti di quanto si riscontra tra gli Ebrei tradizionali. Parecchie opere apologetiche (per es. quelle di Menasseh ben Israel, Isaac Cardoso e Isaac Orobio de Castro) furono pubblicate in vernacolo, divennero dei classici e hanno influenzato le prospettive moderne degli Ebrei e dell'Ebraismo. Per questioni legate alla legge e all'autocensura, i trattati polemici (per es. quelli di Eliau Montalto, Saul Levi Morteira, Orobio de Castro e Abraham Gomes Silveyra) circolavano in forma manoscritta, in spagnolo e portoghese, unicamente tra gli Ebrei, e soltanto recentemente sono stati proposti all'attenzione generale.

Alcuni studiosi hanno inoltre individuato in altri gruppi di marrani riconvertiti una indubbia nota di disincanto per la religione rivelata e istituzionale. Questi studiosi sostengono – attribuendo maggiore o minore importanza alla questione – che alcuni marrani trasposero il loro fiero rifiuto del Cristianesimo in una critica ad alcuni aspetti o all'impianto generale della tradizione ebraica. Ormai delusi dalle tradizioni cristiane ed ebraiche senza distinzione, questi ex marrani andarono ad arricchire in Europa le file di una sempre più numerosa comunità di scettici; ciascuno elaborò così una personale e moderna alternativa alla tradizionale religione rivelata. Uriel da Costa (1585-1640) abbracciò l'epicureismo; Baruch Spinoza proseguì e rimodellò la filosofia cartesiana fino a teorizzare l'*amor Dei (sive Naturae) intellectualis* («un amore intellettuale per Dio [o per la Natura]»); e Isaac La Peyrère, secondo una teoria, elaborò un messianismo meta-ebraico-cristiano seguendo l'esempio dei marrani che avevano combinato e superato le tradizioni ebraiche e cristiane.

I marrani riconvertiti all'Ebraismo svolsero infine un ruolo decisivo nel più importante movimento innovativo ebraico del XVII secolo, il messianismo predicato dallo pseudo-Messia Shabbetai Ṣevi. Essi furono tra i primi e più ferventi seguaci non appena si diffusero nelle comunità ebraiche europee le notizie sulla missione messianica di Shabbetai, e alcuni (per es. Abraham Cardoso) divennero autorevoli portavoce del movimento eretico sabbatiano, che conservò la fede nella messianicità di Shabbetai anche dopo la sua apostasia. Nelle prime fasi del movimento, gli ex marrani videro in Shabbetai Ṣevi una conferma delle aspettative messianiche ebraiche che molti di loro, come marrani, avevano nutrito per diverse generazioni a fronte di incessanti accuse cristiane. Le affermazioni di Shabbetai secondo le quali egli aveva compiuto apostasia per uno scopo messianico riportarono alla mente di alcuni ex marrani la loro precedente doppia vita, e l'accettazione di queste affermazioni li aiutò a porre in una nuova e positiva luce il ricordo della loro colpa. Eco distinte dell'esperienza marranica emergono dunque dai due movimenti ebraici più innovativi del XVII secolo: lo scetticismo e il messianismo mistico. [Vedi *MESSIANISMO EBRAICO*; vedi inoltre *SHABBETAI ṢEVI*; e *SPINOZA, BARUCH*, vol. 5].

Corrispondenti non iberici del Marranismo. La fedeltà ebraica tra gli Ebrei convertiti si conservò altrove e in altri periodi della storia ebraica. Un certo grado di Marranismo accompagnò ogni situazione di conversione forzata degli Ebrei. Nella maggioranza dei casi gli Ebrei convertiti a forza fuggirono e riabbracciarono l'Ebraismo, furono infine completamente assimilati nella popolazione nativa o ebbero la possibilità, in virtù di un decreto successivo, di ritornare alla fede ebraica. In alcuni casi gli Ebrei convertiti a forza rimasero un gruppo a parte. In Italia la conversione forzata degli Ebrei pugliesi nei primi anni successivi al 1290 produsse una simile conseguenza. Per tutto il XIV e buona parte del XV secolo, le fonti continuano a menzionare i *neofiti* o *mercanti*, discendenti di questi Ebrei convertiti, come un gruppo che non aveva completamente abbandonato le ancestrali pratiche ebraiche.

Gli altri casi documentati di Marranismo si verificarono in Persia. Intorno alla metà del XVII secolo, prima ad Isfahan e più tardi nel resto della Persia gli Ebrei patirono una conversione forzata. I convertiti e i loro discendenti erano conosciuti come *Ǧadīd al-Islam* («nuovi musulmani»). Nel 1839 gli Ebrei di Mashhad furono convertiti a forza e anch'essi definiti *Ǧadīd al-Islam.* In entrambi i casi i Ǧedidim contrastarono con successo le pressioni assimilative che avevano come fine ultimo il matrimonio misto con il resto della popolazione musulmana. Il destino finale dei primi Ǧedidim non ci è noto. I Ǧedidim di Mashhad si conservarono tuttavia come comunità attraverso l'endogamia, l'autorità religiosa, le osservanze e l'educazione comunitaria. Alcuni si stabilirono altrove come Ǧedidim o come Ebrei (come a Gerusalemme dopo il 1890), dando così vita ad una

Diaspora Ǧadīd di una certa importanza economica; altri rimasero in Persia, dove fino alla fine degli anni '40 del XX secolo formarono ancora un gruppo ebraico-musulmano distinto.

In conclusione, sopravvivenze di fedeltà ebraica di tipo marranico tra gli Ebrei convertiti sono apparse dove gli Ebrei convertiti hanno scelto di rimanere nella loro terra natia, dove l'intolleranza sociale e religiosa che aveva originato la conversione forzata è persistita inesorabile per molte generazioni successive e dove la comunità ebraica, di neofiti o di Ǧedidim, ha costituito un gruppo socio-economico più o meno distinto e compatto. Non si può stabilire con precisione fino a che punto le variazioni di intensità dell'impegno ebraico precedente alla conversione hanno svolto un ruolo nell'emergente Marranismo.

[Per le tematiche attinenti, vedi *INQUISIZIONE*, vol. 7; *ERESIA*, vol. 3. Vedi anche la sezione intitolata *L'Ebraismo nell'Europa meridionale* della voce *EBRAISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Studi generali. L'unica opera completa sui marrani resta il datato e non sempre attendibile studio di C. Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphia 1932, 1975 (trad. it. *Storia dei marrani*, Milano 1991). Roth riepiloga qui l'allora limitata situazione delle conoscenze rifacendosi quasi esclusivamente a fonti secondarie tutt'altro che soddisfacenti. L'articolo di I.S. Révah, *Les Marranos*, in «Revue des études juives», 108 (1959-1960), pp. 2-77, è più breve, aggiornato e ricco di note e informazioni affidabili.

Marranismo in Spagna e Portogallo. Per quanto concerne la Spagna disponiamo di due basilari panoramiche: J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*, I-III, Madrid 1962, 1986, una insolita ma, se sfruttata con criterio, assai preziosa ricostruzione storica scritta da un insigne antropologo; e A. Dominguez Ortiz, *Los Judeoconversos en España y America*, Madrid 1971, 1993, sobrio e puntiglioso resoconto di uno dei più illustri storici spagnoli. La storia delle prime generazioni di marrani a Ciudad Real è ripercorsa sulla scorta di ogni testimonianza disponibile per l'Inquisizione in H. Beinart, *Conversos on Trial*, Jerusalem 1981; una trattazione più completa e documentata rispetto alle opere precedentemente citate, in particolare per ciò che concerne l'elemento ebraico nel Marranismo. Sulla base delle fonti contemporanee in ebraico, B. Netanyahu, *The Marranos of Spain from the Late Fourteenth to the Early Sixteenth Century*, New York 1966, 1999, contesta la tesi di una persistente e fervente giudaizzazione tra gli Ebrei convertiti. Quanto alle vicende del Portogallo, il classico resoconto di J.L. d'Azevedo, *História dos cristãos novos portugueses*, Lisboa 1921, 1989, si concentra in particolare sulla storia politica del problema dei nuovi cristiani piuttosto che sull'evoluzione del fenomeno marranico. Pur se espone in prima istanza una ricostruzione delle violente tensioni politiche a contorno della costituzione dell'Inquisizione portoghese, A. Herculano, *History of the Origin and Establishment of the Inquisition in Portugal*, Stanford/Calif. 1926 (trad. ingl. di J.C. Brauner), contiene molte insostituibili informazioni sulla storia dei marrani portoghesi agli inizi del XVI secolo. A.J. Saraiva, *Inquisição e cristãos novos*, Oporto 1969, 1985, interpreta la persecuzione dei nuovi cristiani portoghesi per mano dell'Inquisizione nel quadro di un conflitto di classe. Il migliore studio relativo ai marrani delle colonie spagnole e portoghesi, Anita Nowinsky, *Cristãos novos na Bahia*, São Paulo 1972, pone in evidenza la natura difensiva e anticattolica del fenomeno marranico.

I marrani in un contesto non iberico. Studiando i marrani in un contesto non iberico, B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford 1983 (trad. it. *Gli Ebrei d'Europa e l'Inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, Roma 1985), offre una nuova e promettente prospettiva sul Marranismo in generale.

Fonti biografiche. Il Marranismo è stato proficuamente studiato in una serie di eccellenti biografie. Y.H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso. A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York 1971, 1981 (trad. it. *Dalla corte al ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Milano 1991) si spinge ben oltre i limiti del titolo e scava a fondo nel mondo intellettuale di un marrano ritornato all'Ebraismo. Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Life and Work of Isaac Orobio de Castro*, Jerusalem 1982 (in ebraico), ricostruisce con attenzione la vita di un altro ex marrano. M.A. Cohen, *The Martyr. The Story of a Secret Jew and the Mexican Inquisition in the Sixteenth Century*, Philadelphia 1973, narra con grande gusto la storia del famoso avventuriero Luis Carvajal il Giovane.

Opere relative. E. Glaser, *Invitation to Intolerance. A Study of the Portuguese Sermons Preached at Autos-da-fé*, in «Hebrew Union College Annual», 27 (1956), pp. 327-85, offre una acuta prospettiva della mentalità anti-*conversos* degli inquisitori. A.A. Sicroff, *Les Controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du quinzième au dix-septième siècle*, Paris 1960, offre un dettagliato profilo del dibattito intellettuale animato dagli statuti sulla «purezza di sangue».

DANIEL M. SWETSCHINSKI

ME'IR (II secolo d.C.), tannaita palestinese. Secondo la leggenda, Me'ir discendeva da una famiglia di proseliti il cui albero genealogico risaliva fino all'imperatore romano Nerone. Studiò con profitto sia con ʻAqivaʼ ben Yosef sia con Yishmaʻeʼl. Fu uno dei cinque rabbi segretamente ordinati da Yehudah ben Bavaʼ durante le persecuzioni di Adriano seguite al fallimento della rivolta di Bar Kokhba (circa 132-135 d.C.), e fu uno dei sette discepoli di ʻAqivaʼ che emisero un famoso editto che riguardava l'anno intercalare, decisivo perché si potessero mantenere le festività ebraiche.

Me'ir è associato a Elishaʻ ben Avuyah, un eretico conosciuto anche come Aḥer, «l'Altro». Alcune fonti rabbiniche descrivono Me'ir come uno studente saltuario di Elishaʻ (T.B., *Ḥag.* 15a).

La tomba del leggendario Me'ir Ba'al ha-Nes a Tiberiade, un famoso luogo di pellegrinaggio, in alcuni resoconti è identificata con il luogo di sepoltura di Me'ir. Altre tradizioni talmudiche suggeriscono che Me'ir sia morto durante l'autoesilio in Asia Minore, dove, su sua richiesta, fu sepolto sulla riva del mare perché potesse restare vicino alle acque che bagnavano le coste della Terra d'Israele (T.P., *Kil.* 9,4; 32c).

Me'ir è soprattutto legato alle principali attività rabbiniche legislative e politiche della sua generazione. Prestò servizio come *ḥakham* («saggio») del rivitalizzato Sinedrio che incontrò a Usha in Galilea. Fu grandemente magnificata la sua capacità di difendere entrambi gli schieramenti di due punti di vista legali in contrasto. La sua opposizione all'autorità del *nasi'* Shim'on ben Gamali'el fu la causa che determinò l'esilio da Israele.

Le norme legali attribuite a Me'ir costituiscono una parte importante delle prime compilazioni rabbiniche, la Mishnah e la Tosefta. Il Talmud stabilisce che tutte le regole anonime della Mishnah siano da ascrivere a Me'ir. Epstein (1957) pensa che il *corpus* dei suoi insegnamenti fosse uno dei documenti originali usati nella redazione della Mishnah. Poiché le leggi della Mishnah formano la base di gran parte del pensiero e della pratica talmudica e poi rabbinica, è giusto affermare che Me'ir è una delle figure rabbiniche classiche più influenti.

Le massime di Me'ir riguardano la maggior parte dei valori centrali del Giudaismo rabbinico; Me'ir conferì grande rilievo allo studio della Torah e sferzò gli ignoranti. Una tradizione che gli viene attribuita indica che egli considerava il rituale rabbinico come un sistema coerente di pratica che richiedeva un'osservanza minuziosa: «Rabbi Me'ir era solito dire: "Non ci sono uomini in Israele che non adempiano un centinaio di comandamenti ogni giorno [e recitino su di essi un centinaio di benedizioni]... E non ci sono uomini in Israele che non siano circondati da [promemoria di] comandamenti: [ogni persona porta] filatteri sul capo, filatteri sulle braccia, ha una *mezuzah* sullo stipite della porta e quattro frange sugli abiti"» (Tosefta, *Ber.*, 6,24-25). A Me'ir sono attribuiti anche molti insegnamenti midrashici e molti apologhi.

[Per una discussione sul gruppo di saggi a cui Me'ir apparteneva, vedi *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Non è stata fatta alcuna analisi critica sistematica del ricco e ampio *corpus* di tradizioni associate a Me'ir. Due biografie di Me'ir sono A. Blumenthal, *Rabbi Me'ir. Leben und Wirken eines jüdischen Weisen*, Frankfurt 1888, che è una trattazione classica della biografia rabbinica, e N.G. Cohen, *Rabbi Me'ir. A Descendant of Anatolian Proselytes*, in «Journal of Jewish Studies», 23 (1972), pp. 51-59, che esamina criticamente le fonti riguardanti l'albero genealogico di Me'ir. J.N. Epstein, *Prolegomena ad Litteras Tannaiticus*, Jerusalem 1957 (in ebraico), discute il ruolo dei materiali di Me'ir nella formazione della Mishnah. L'analisi di R. Goldenberg, *The Sabbath-Law of Rabbi Me'ir*, Missoula/Mont. 1978 si limita alla disamina del contributo di Me'ir alle leggi di un singolo trattato. I. Konowitz (cur.), *Rabbi Me'ir. Collected Sayings*, Jerusalem 1967 (in ebraico), è un compendio di tutte le citazioni di Me'ir nella letteratura rabbinica. A. Shinan, *The Brother of Rabbi Me'ir*, in «Jerusalem Studies in Hebrew Literature», 2 (1983), pp. 7-20, analizza una storia midrashica su Me'ir.

TZVEE ZAHAVY

ME'IR BEN BARUKH DI ROTHENBURG (circa 1220-1293), noto con l'acronimo MaHaRaM (Morenu ha-Rav Me'ir [«il nostro maestro, Rabbi Me'ir»]); talmudista tedesco, autorità per quanto riguarda la legge rabbinica, e capo di comunità. Me'ir passò i suoi primi anni studiando sotto Yiṣḥaq ben Mosheh di Vienna e Yeḥi'el di Parigi; fu testimone della famosa disputa di Parigi del 1240 e vide bruciare pubblicamente il Talmud nel 1242. Alla fine si stabilì a Rothenburg e con il passare degli anni fu universalmente riconosciuto dai contemporanei come il maggiore dei rabbini ashkenaziti. Divenendo sempre più precaria la situazione degli Ebrei tedeschi negli ultimi decenni del XIII secolo, che culminò nell'imposizione, da parte di Rodolfo I dello *status* di *servi camerae* (valletti di camera) a tutti gli Ebrei e, nel 1286, nella confisca delle proprietà degli Ebrei che abbandonavano il regno, molti fuggirono. Lo stesso Me'ir fu arrestato in Lombardia durante un tentativo di fuga dalla Germania e fu imprigionato, forse per il suo ruolo di capo nell'esodo di massa. Restò in prigione per il resto della vita, soprattutto nel castello di Ensisheim in Alsazia. Gli sforzi della comunità per riscattare il maestro non ebbero mai successo e, in realtà, solo nel 1307 il suo corpo venne restituito perché fosse sepolto in cambio di una somma enorme. Nel XVI secolo Shelomoh Luria citò una tradizione secondo la quale fu lo stesso Me'ir a proibire il pagamento della cifra esorbitante, e Irving Agus affermò ancora che il punto cruciale della questione era la sua natura – si trattava di un riscatto o di una tassa? In queste interpretazioni Me'ir diviene un martire per la legge ebraica e per l'integrità della comunità. Fonti contemporanee ai fatti indicano più sobriamente che Me'ir morì nel corso delle lunghe trattative per la sua liberazione.

L'elevato valore di Me'ir è testimoniato dall'espresso riconoscimento dei suoi contemporanei, dalla portata e

dalla quantità dei suoi *responsa* e dalla sua influenza sulla successiva storia halakica. Sebbene non sia probabile che Me'ir sia stato ufficialmente nominato rabbino capo della Germania, egli svolse certamente questa funzione. È giunto a noi circa un migliaio dei suoi *responsa*, un numero di molto superiore alla quantità globale di tutti gli altri *responsa* tosafisti. Nel complesso, Me'ir evitò discussioni prolisse, combinando attenzione e decisione nei suoi scritti. Riconoscendo pienamente l'autorità del Talmud, egli conserva una posizione indipendente nei confronti dei suoi contemporanei, anche quando la loro posizione rabbinica si allea al potere economico e della comunità. Circa un centinaio dei suoi *responsa* riguarda il governo e l'organizzazione della comunità. Sono testi di grande significato: forniscono dati di incalcolabile valore sulla storia sociale del periodo e rappresentano un insostituibile osservatorio sull'ideologia politica di Me'ir. In generale, Me'ir si muove lungo una sottile linea tra la protezione dei diritti individuali e la necessità di dotare la comunità di strumenti legali per garantirne la sopravvivenza e il benessere.

Oltre ai *responsa* Me'ir scrisse e pubblicò *tosafot* («aggiunte») a molti trattati talmudici; durante gli ultimi anni di prigionia gli fu consentito l'accesso ad alcuni libri e poté ricevere visite dei suoi studenti che ne osservavano e ne registravano le abitudini; questi studenti divennero capi rabbini della successiva generazione. Il magistero di Me'ir è di rilevante peso nel successivo sviluppo del rabbinato ashkenazita, e molte delle decisioni e delle consuetudini registrate nelle glosse di Mosheh Isserles al *Shulḥan 'arukh*, autorevole riferimento per gli Ebrei ashkenaziti, derivano dalla sua opera.

[Per una discussione più approfondita, vedi *EBRAISMO*, articolo *L'Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale fino al 1500*; vedi anche *TOSAFOT*].

BIBLIOGRAFIA

I.A. Agus, *Rabbi Me'ir of Rothenburg*, I-II, Philadelphia 1947, 1970, è l'analisi più particolareggiata e stimolante della vita e delle realizzazioni di Me'ir; Agus fornisce anche le traduzioni di un gran numero di *responsa* di Me'ir. Una trattazione più sobria è E.E. Urbach, *Ba'ale ha-tosafot*, Jerusalem 1980 (4ª ed.), II, pp. 521-70. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1965 (2ª ed.), 1993, IX, pp. 135-93, offre una base storica.

GERALD J. BLIDSTEIN

MENDELSSOHN, MOSES (1729-1786), filosofo ebreo tedesco e personaggio pubblico dell'età illuministica. Nato a Dessau, figlio di un modesto scriba della Torah, Mendelssohn ricevette un'educazione tradizionale che, in via del tutto eccezionale, contemplava lo studio della filosofia di Mosè Maimonide. Nel 1743, Mendelssohn seguì il suo maestro a Berlino per proseguire gli studi ebraici. Lì poté acquisire una considerevole preparazione nella matematica, nella filosofia e nella poesia contemporanee, nonché nelle lingue classiche e moderne. Il drammaturgo e critico tedesco G.E. Lessing lo incoraggiò a pubblicare i primi saggi in lingua tedesca e si servì di lui come modello per il protagonista – un ebreo tollerante e modesto – del suo dramma *Nathan il Saggio*. Nel 1763 Mendelssohn ricevette il primo premio dalla Reale Accademia Prussiana delle Scienze per un trattato sulla dimostrazione in metafisica; nello stesso anno gli venne garantita la condizione di «ebreo protetto» con diritto di residenza a Berlino. In seguito, Mendelssohn si mantenne lavorando come insegnante privato, contabile, amministratore, e socio di un produttore di seta ebreo di Berlino; la sua abitazione divenne punto di ritrovo degli intellettuali berlinesi. Nel XIX secolo, alcuni componenti della famiglia di Mendelssohn (la maggior parte dei quali si convertì al Cristianesimo dopo la sua morte) ebbero notevole importanza in campo finanziario, accademico e artistico.

Opere metafisiche e religiose di carattere generale. La posizione filosofica di Mendelssohn derivava dai filosofi inglesi John Locke (1632-1704) e Shaftesbury (1671-1713) e soprattutto dai razionalisti tedeschi Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754). La pubblicazione del *Phädon* (1767), un'opera sull'immortalità dell'anima il cui titolo rimanda a un dialogo platonico, lo rese noto al pubblico illuminato. Attingendo alla teoria leibnitziana delle monadi, Mendelssohn dimostra che le anime sono elementi primari. incorruttibili, che conferiscono unità alle mutevoli caratteristiche del corpo. Il fatto che l'anima conservi consapevolezza di sé dopo la morte è garantito da Dio. dal momento che la saggezza e la bontà divine non potrebbero permettere che l'anima ricada nel nulla senza portare a compimento il naturale slancio verso il proprio perfezionamento. *Morgenstunden, oder Über das Dasein Gottes* (Ore mattutine, o Conferenze sull'esistenza di Dio, 1785), la più sistematica tra le opere maggiori di Mendelssohn, muovendo dalla discussione di questioni epistemologiche arriva ad affermare l'importanza del credere in Dio, nella provvidenza e nell'immortalità per la felicità dell'uomo e a fornire un prova ontologica formale dell'esistenza di Dio.

Opere e attività ebraiche. Attorno alla metà degli anni '50, Mendelssohn collaborò ad un settimanale ebraico, che ebbe però vita breve, e pubblicò un commento al trattato sulla logica di Maimonide. Fu tuttavia co-

stretto a parlare apertamente come ebreo quando, nel 1769, venne pubblicamente sfidato a spiegare per quale motivo egli, da persona illuminata qual era, non si fosse convertito al Cristianesimo. In una replica al pastore svizzero Johann Kasper Lavater, Mendelssohn rifiutò l'insinuazione che la sua fedeltà all'Ebraismo fosse in contraddizione con le sue più intime convinzioni religiose progressiste e con la dedizione all'indagine razionale. Negli anni '70 Mendelssohn sfruttò la sua influenza sui cristiani liberali per stornare le incombenti misure antiebraiche in Svizzera e in Germania. Parallelamente agli sforzi per proteggere gli Ebrei alsaziani, Mendelssohn esortò Christian Wilhelm von Dohm a scrivere la difesa, divenuta classica, del miglioramento civile degli Ebrei ma sollevò delle obiezioni all'approvazione, da parte di quest'ultimo, di una limitata autonomia giudiziaria per gli Ebrei e del diritto della Comunità ebraica di scomunicare Ebrei ostinati nella disobbedienza.

La traduzione del Pentateuco in tedesco condotta da Mendelssohn venne pubblicata nel 1780. Essa fu affiancata da un commento (il *Bi'ur*) che si fondava sia sull'esegesi tradizionale sia sull'estetica letteraria moderna. Spesso ristampata, la traduzione suscitò la collera di alcuni rabbini tradizionalisti ma ebbe l'importante funzione di tramite con la cultura moderna per molti giovani Ebrei nel XIX secolo.

Gerusalemme, o sul potere religioso e l'Ebraismo. Il precipuo contributo di Mendelssohn al pensiero ebraico fu il risultato di una nuova sfida, proposta da un cristiano, questa volta riguardante la presunta incongruenza tra il sostegno dato all'abolizione della scomunica e la fedeltà alla legge biblica, che contempla la coercizione. La replica di Mendelssohn, *Jerusalem, oder Über religiöse Macht und Judenthum* (1783), fu una delle prime opere in tedesco a perorare la libertà di coscienza nelle questioni religiose, la separazione tra Chiesa e Stato, e (in via indiretta) i diritti civili per gli Ebrei. Secondo Mendelssohn, sia gli Stati che la Chiesa hanno come scopo la promozione della felicità umana. Allo Stato è consentito imporre azioni specifiche, mentre il compito della Chiesa consiste nel convincere i suoi seguaci dei loro doveri religiosi ed etici solo tramite la persuasione. Alla questione dell'ininterrotta autorità della legge ebraica, adombrata nel *Tractatus Theologico-Politicus* di Spinoza, Mendelssohn replicò che la legge rituale derivata dalla Bibbia ebraica è vincolante unicamente per il popolo ebraico; l'Ebraismo è una religione basata su una legislazione rivelata, non su delle convinzioni rivelate. L'esistenza e l'unità di Dio, la realtà della provvidenza divina e l'immortalità dell'anima devono essere affermate sulla base di una motivazione naturale, non attraverso miracoli o tramite una rivelazione sovrannaturale. Mendelssohn riconosce l'importanza di Spinoza nella storia della filosofia ma ne rifiuta con decisione il panteismo. La principale preoccupazione di Spinoza era che lo Stato e le autorità religiose non interferissero con la libertà intellettuale del filosofo e dello scienziato. Mendelssohn, pur sostenendo ancora l'ininterrotta autorità della legge ebraica, era interessato alla libertà all'interno di una religione così come alla libertà di religione per le minoranze.

Mendelssohn argomentava che l'unione di potere religioso e politico nell'Israele biblico venne meno con la distruzione dell'antica comunità indipendente; le leggi che rimangono in vigore consistono in doveri religiosi personali che preservano i princìpi universali della fede ebraica dalle cadute nell'idolatria e nel politeismo. Queste leggi non perderanno la loro validità finché Dio non stabilirà un'altra indiscutibile rivelazione soprannaturale per il popolo ebraico che sostituisca quella del monte Sinai. La fedeltà alla legge ebraica non esenta comunque gli Ebrei dall'assumere i legittimi doveri del cittadino in una società illuminata.

Il posto di Mendelssohn nella storia del pensiero ebraico. Anche se la sintesi mendelssohniana di teismo filosofico e di pratica religiosa tradizionale venne considerata superata dalla successiva generazione di pensatori ebrei, influenzati da Kant e Hegel, Mendelssohn potrebbe essere considerato un precursore degli orientamenti conflittuali dell'Ebraismo tedesco del XIX secolo: quello riformato, per la sua apertura al cambiamento, e quello neo-ortodosso, per la sua insistenza sulla natura vincolante della legge rituale ebraica. I discepoli di Mendelssohn tra gli scrittori che collaborarono con lui al *Bi'ur* occuparono posizioni di spicco nell'Illuminismo ebraico (la Haskalah) che si impose in Prussia attorno al 1770 e si diffuse poi in Europa orientale. Mendelssohn venne venerato dagli illuministi (*maskilim*) per essere passato dal ghetto alla società moderna senza abbandonare la tradizione e il popolo ebraici. Negli anni '80, tuttavia, alla fine del periodo Haskalah, Mendelssohn venne attaccato per aver preparato il terreno alla perdita dei caratteri distintivi dell'Ebraismo e, quindi, all'assimilazione. A posteriori, si può ritenere che la sua vita e il suo pensiero abbiano posto le basi per le fondamentali questioni della sopravvivenza religiosa ebraica in una società laica e liberale.

BIBLIOGRAFIA

L'edizione classica degli scritti di Mendelssohn, ancorché incompleta, è F. Bamberger et alii (curr.), *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, I-VII, 1929-1938; si sta approntando un'edizione completa in venti volumi a cura di A. Altmann (Stuttgart 1971-). A. Arkush (trad.), *Jerusalem*, Hanover/N.H. 1983, con introdu-

zione e commento a cura di A. Altmann, è una recente traduzione inglese. Utile è Eva Jospe (cur. e trad.), *Moses Mendelssohn. Selections from His Writings*, New York 1975. Autorevole biografia di Mendelssohn è A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, University/Ala. 1973, 1998. Sul ruolo di Mendelssohn nella storia intellettuale dell'Ebraismo, cfr. M.A. Mayer, *The Origins of Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit 1967, cap. 1; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933; e H.I. Bach, *The German Jew. A Synthesis of Judaism and Western Civilization, 1730-1930*, Oxford 1984, pp. 44-72.

ROBERT M. SELTZER

MESSIANISMO EBRAICO. Il termine *messianismo* indica un movimento o un sistema di credenze e concezioni incentrato sull'attesa della venuta di un Messia (termine derivato dall'ebraico *mashiaḥ*, «l'Unto»). Il verbo ebraico *mashaḥ* significa «ungere [oggetti o persone] con olio» per comuni finalità terrene come pure a scopo sacro. Con il tempo la forma nominale è venuta a indicare chiunque avesse ricevuto una specifica missione da Dio (cioè non soltanto re e sommi sacerdoti), anche se l'unzione aveva valore unicamente metaforico (profeti, patriarchi), e infine a connotare un salvatore o un redentore che si sarebbe manifestato alla fine dei giorni per inaugurare il regno di Dio, il ristabilimento di Israele o qualunque ordinamento che richiamasse il clima di un mondo ideale. [Vedi *ESCATOLOGIA*, vol. 4].

Questa specifica evoluzione semantica è da imputare alla credenza ebraica secondo cui la definitiva salvezza di Israele, benché operata da Dio, sarebbe stata patrocinata o realizzata da un discendente della casa reale di Davide. Egli, il «figlio di Davide», sarebbe stato l'unto del Signore per eccellenza. Dal suo originale contesto ebraico il termine *mashiaḥ* entrò dunque nell'uso comune, a indicare movimenti o attese di carattere utopico o altrimenti associati alla salvezza della società o del mondo. Il complesso messianico appare talora teso al ristabilimento (la sindrome del *Paradiso perduto-Paradiso riconquistato*), laddove prefigura il ritorno della passata e perduta età dell'oro. Altre volte assume un carattere più utopistico, poiché preannuncia uno stato di perfezione che mai aveva avuto precedenti («un nuovo cielo e una nuova terra»); il Messia non rinnoverà semplicemente i fasti dei tempi antichi, ma inaugurerà una «nuova era».

Il termine *mashiaḥ* non compare mai nelle Scritture ebraiche in questo specifico significato escatologico. In *Isaia* 45,1, il re persiano Ciro II è chiamato «unto» del Signore perché è chiaramente lo strumento del Signore che ha permesso il ritorno degli esuli israeliti da Babilonia a Gerusalemme. Utilizzando una terminologia posteriore si potrebbe forse commettere un anacronismo metodologico e definire «messianici» quei passi delle Scritture che profetizzano una futura età dell'oro, il ritorno degli esuli, la nuova affermazione della stirpe di Davide, la ricostruzione di Gerusalemme e del Tempio, l'epoca di pace in cui il lupo dimorerà insieme con l'agnello e così via.

Il carattere stesso del messianismo fa sì che esso si sviluppi e fiorisca in periodi di sofferenza e frustrazione. Quando il presente è roseo non ha bisogno di essere riscattato, ma anzi deve essere perpetuato o rinnovato (per es. con periodici o ciclici riti di rinnovamento). Quando il presente è immerso nella completa oscurità, il messianismo si impone come una possibile risposta: la certezza di un attraente ordine naturale, sociale e storico (e questa certezza era particolarmente salda in Israele, in quanto fondata sulla promessa di Dio conservata nel suo eterno patto) è proiettata sullo sfondo di un futuro ideale. Come possiamo ben intuire dalle narrazioni delle Scritture, già in epoca biblica il presente era in genere considerato tutt'altro che prospero (re perfidi e peccatori, incursioni nemiche, sconfitte), e dunque la prospettiva di un ordine ideale governato da un re ideale, discendente di Davide, cominciò a cristallizzarsi.

La propensione verso una futura realizzazione di questi ideali si accentuò dopo la distruzione del Primo Tempio (587/6 a.C.), l'esilio babilonese e il successivo ritorno a Sion sotto l'egida di Ciro, salutato nel «Deuteroisaia» come una prefigurazione dell'ordine messianico. Ma questa speranza di salvezza «messianica» fu tristemente frustrata. La feroce persecuzione perpetrata dal re seleucide di Siria Antioco IV (sovrano tra il 175 e il 163 a.C.) suscitò anch'essa speranze messianico-escatologiche, come emerge dal *Libro di Daniele*, la cui composizione è generalmente ricondotta a quel periodo. Ma la grande opera di salvezza concretizzatasi nella vittoria dei Maccabei si rivelò a lungo termine una nuova, triste delusione. Le rivolte contro l'oppressivo «regno del male» (Roma), nel 65-70 d.C. (che si concluse con la distruzione di Gerusalemme e del Secondo Tempio) e di nuovo nel 132-135 d.C. (la rivolta di Bar Kokhba, che si concluse con l'effettivo annientamento della comunità ebraica palestinese) presentavano senza dubbio elementi messianici. Il messianismo era dunque una miscela di speranza salda e irremovibile nella redenzione finale e di timore per i pericoli e le disastrose conseguenze delle manifestazioni messianiche – «attivismo messianico», secondo la definizione degli storici, o «messianismo prematuro», come lo classificano i teologi.

Le dottrine messianiche sviluppatesi nella seconda metà del periodo del Secondo Tempio dal 220 a.C. circa al 70 d.C. (chiamato anche periodo «intertestamen-

tario») assumevano forme diverse in ossequio alla mentalità e alle inquietudini spirituali dei diversi circoli. Si spaziava da aspettative terrene e politiche – la liberazione dal giogo della dominazione straniera, la restaurazione della dinastia di Davide (il re messianico) e, dopo il 70 d.C., il ritorno degli esuli e la ricostruzione del Tempio – a concezioni più marcatamente apocalittiche, come la spettacolare e rovinosa fine di «questa era» (culminante nel Giorno del Giudizio), l'inaugurazione di una nuova era, l'avvento del regno dei cieli, la resurrezione dei morti, un nuovo cielo e una nuova terra. Il principale protagonista poteva essere un capo militare, un regale «figlio di Davide», una figura soprannaturale come il misterioso «figlio dell'uomo» citato in alcuni passi delle Scritture ebraiche come nei testi apocrifi di matrice apocalittica. [Vedi *APOCALISSE EBRAICA*]. Molti studiosi ritengono che Gesù abbia deliberatamente evitato di usare il termine *messia* per le sue implicazioni politiche (soprattutto perché egli annunciava un regno che non era di questo mondo) e preferito il termine neutro «figlio dell'uomo». D'altro canto chi ha compilato la redazione finale del *Vangelo di Matteo* ha creduto opportuno tratteggiare una discendenza davidica di Gesù per legittimare il suo *status* messianico, poiché il *mashiaḥ* (greco *christos*) doveva essere identificato come il «figlio di Davide».

Questi esempi mostrano anche, incidentalmente, che le origini del Cristianesimo vanno ricercate nel contesto del fermento messianico che animava gli Ebrei della Palestina contemporanea. Le dottrine messianiche si svilupparono non soltanto attraverso l'interpretazione dei testi biblici (per es. il *pesher* della comunità di Qumran e il più tardo *midrash* del Giudaismo rabbinico) ma anche attraverso le «rivelazioni» accordate ai visionari apocalittici. La seconda tradizione trova una valida testimonianza nell'ultimo libro del Nuovo Testamento, il *Libro dell'Apocalisse*.

Ma le concezioni e le attese messianiche potevano trovare radici anche in intuizioni «razionali» (cioè non visionarie), soprattutto quando l'interpretazione delle profezie scritturali sottintendeva il calcolo e la computazione delle date prospettate con buona probabilità nell'oscuro simbolismo dei testi. Gli entusiasti adepti del messianismo ebraico spesso basavano i propri calcoli sul *Libro di Daniele* (come i millenaristi cristiani traevano indicazioni sulla fine dei tempi dal «numero della bestia» citato in *Apocalisse* 13,18). Poiché le ferventi speranze destate da questi calcoli si traducevano spesso in un fallimento (o quanto meno in una severa delusione), i rabbini del Talmud riservavano parole assai aspre a «coloro che calcolano la fine [messianica]».

Una diversa tradizione, i cui presupposti si individuano forse in *Zaccaria* 3-4, sembra invece alludere a due figure messianiche, un sommo sacerdote «unto» della casa di Aronne e un re messianico della casa di Davide. Questa credenza, consolidata nella comunità di Qumran (nota anche come setta del Mar Morto), implica ovviamente che questi personaggi messianici complementari non siano tanto salvatori e redentori, quanto figure simboliche con il compito di vegliare sul nuovo e ideale ordine sociale. Tracce di questa dottrina sembrano emergere (forse con intento polemico) nella neotestamentaria *Lettera agli Ebrei*, ove si afferma con insistenza che Gesù è al tempo stesso re e sommo sacerdote. La dottrina è verosimilmente sopravvissuta fino al Medioevo (ma non sono abbastanza chiare le modalità di trasmissione), tanto che se ne trova testimonianza in ambito caraita.

Nel II secolo d.C. si sviluppò una nuova dottrina del «duplice messia», forse in reazione al disastroso fallimento della rivolta di Bar Kokhba. Il Messia della casa di Giuseppe (o Efraim) – forse una eco delle dieci tribù perdute – cade nella battaglia contro le forze di Gog e Magog (avversari degli Ebrei nella battaglia di Armageddon). Egli non è dunque un Messia sofferente, bensì un messia guerriero che muore da eroe, e che sarà seguito dal messia vittorioso della casa di Davide. Questa concezione di un duplice Messia testimonia inoltre l'essenziale dualismo del messianismo ebraico (e non solo ebraico): la realizzazione messianica è preceduta da stravolgimenti e catastrofi di ordine cosmico, naturale e sociale (il motivo ebraico si trasforma per il Cristianesimo nella visione dell'Anticristo, lasciato libero di dominare la terra prima della sua definitiva sconfitta con il secondo Avvento). Ogni volta che il popolo ebraico pativa sofferenze e tribolazioni, queste potevano essere interpretate (e spesso avveniva così) come la profetizzata catastrofe premessianica (il «dolore della nascita» dell'era messianica, secondo le parole del Talmud) che annunciava l'imminente venuta del Messia.

Il messianismo nel suo senso più ampio di un futuro ideale non contemplava necessariamente la credenza in una particolare figura di salvatore o redentore. Mentre in *Isaia* 11 e 2,2-4 si prefigura un mondo utopico di pace sotto l'egida di un re davidico, il testo parallelo *Michea* 4,4 è ancor più povero di elementi miracolosi e parla di un mondo di felicità terrena, ove ogni uomo siede tranquillo sotto la vite e sotto il fico. Lo stesso Geremia, benché la sua visione del futuro metta in evidenza anche gli aspetti morali – cfr. *Geremia* 31,30ss. e 32,36-44 con il «cuore nuovo» e il «cuore di carne» contrapposti in Ezechiele al precedente cuore di pietra (Ez 2,4; 11,19; 18,31; 32,9; 36,26) –, annuncia che «entreranno per le porte di questa città [Gerusalemme] i re, che siederanno sul trono di Davide, su carri e su cavalli» (Ger 17,25). Caratteristica notevole di questo te-

sto non è soltanto l'ideale terreno che da esso traspare, con Gerusalemme come animata città regale, ma anche il riferimento ai re in forma plurale. La concezione di un *unico* re-salvatore messianico non si era ancora sviluppata.

Nelle successive versioni del messianismo, soprattutto moderne e secolarizzate, l'idea di un Messia personificato lasciò sempre più il passo alla tesi di un'«era messianica» di pace, giustizia sociale e amore universale – concezioni che potrebbero comodamente essere interpretate come trasformazioni progressive, liberali, socialiste, utopiche e persino rivoluzionarie del messianismo tradizionale. Il programma di Philadelphia dell'Ebraismo riformato americano (1869) sostituiva così alla credenza in un messia personificato la fede ottimistica nell'avvento di un'era messianica caratterizzata dall'«unione di tutti gli uomini come figli di Dio nella confessione di un unico e solo Dio», e la piattaforma di Pittsburgh (1885) auspicava l'affermazione «del regno della verità, della giustizia e della pace». La disillusione per il progresso caratteristica del XX secolo sembra aver dato nuova linfa vitale a forme più radicali e utopiche di messianismo.

Nel periodo intertestamentario le credenze e le dottrine messianiche si svilupparono, come abbiamo visto, in diverse forme. Il messianismo assunse un carattere più marcatamente escatologico, e l'escatologia subiva il perentorio influsso dell'apocalittica. Al tempo stesso le aspettative messianiche si indirizzarono sempre più sulla figura di un unico salvatore. In tempi di tensione e crisi potevano farsi avanti dei pretendenti messianici (o dei precursori e dei messaggeri che ne annunciavano la venuta), spesso a capo di movimenti di ribellione. Giuseppe Flavio e l'autore di *Atti degli apostoli* 5 ricordano diverse di queste figure. Il Messia per giunta non rappresentava più l'avvento di una nuova era; si credeva infatti che egli ne avvicinasse in qualche modo la realizzazione. L'«Unto del Signore» diventava il «salvatore e redentore» e il centro di più intense dottrine e aspettative, persino di una «teologia messianica». Si confrontino, ad esempio, le implicazioni della lettura di Paolo di *Isaia*: «Come redentore verrà [Dio] per Sion» (Is 59,20) diventa «Da Sion uscirà il liberatore [cioè Cristo]» (Rm 11,26).

Poiché molti Ebrei della Diaspora vivevano nei domini cristiani, il che implicava persecuzioni e pressioni missionarie, le polemiche di carattere teologico erano inevitabilmente fondate su tematiche cristologiche – cioè messianiche (È Gesù il Messia promesso? Perché gli Ebrei rifiutano di riconoscerlo come tale? Per cecità fisica o malvagità diabolica?). Poiché entrambe le religioni riconoscevano nella Bibbia ebraica le sacre Scritture, la polemica assumeva spesso carattere esegetico (si rivendicava cioè una corretta interpretazione delle profezie bibliche relative al Messia). [Vedi *POLEMICA EBRAICO-CRISTIANA*]. Di regola, il messianismo ebraico non abbandonò mai le proprie aspettative concrete, storiche, nazionali e sociali e fu quasi indifferente al carattere «spirituale» della dottrina cristiana.

Nelle loro polemiche i cristiani, dai primi Padri della Chiesa fino al Medioevo e oltre, addebitavano agli Ebrei un crudo e meschino materialismo, in virtù del quale essi leggevano le Scritture *kata sarka*, con gli occhi della carne piuttosto che con gli occhi dello spirito. Gli Ebrei paradossalmente valutavano questo rimprovero come un complimento, poiché ai loro occhi la presunzione che il Messia si fosse manifestato era del tutto priva di significato in un mondo dilaniato da guerre, ingiustizia, oppressione, malattie, peccati e violenza. Nella famosa disputa di Barcellona (1263), imposta agli Ebrei da missionari domenicani e tenutasi alla presenza di re Giacomo I d'Aragona, il portavoce degli Ebrei, il rinomato talmudista e qabbalista Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman, circa 1194-circa 1270), citò semplicemente *Isaia* 2,4 e osservò che per la Sua Cristianissima Maestà, a dispetto della sua convinzione che il Messia fosse sceso sulla terra, si sarebbe rivelato difficile disperdere il proprio esercito e congedare tutti i suoi cavalieri perché potessero forgiare «le loro spade in vomeri e le loro lance in falci».

Nel corso della storia ebraica è sempre esistita una tensione tra due specie di messianismo, cui già si è accennato: il modello apocalittico, con i suoi elementi soprannaturali e miracolosi, e uno schema più «razionalistico». Per tutto il Medioevo entusiasti e visionari messianici copiarono antichi, e spesso pseudepigrafi, apocalissi e *midrashim* messianici, componendone inoltre di nuovi. L'atteggiamento dei rabbini, quanto meno quello ufficiale, era più contenuto e prudente: troppe volte il fervore messianico era finito nella catastrofe, ovvero nel feroce sterminio degli Ebrei per mano degli oppressori pagani. Un bambino che si è ustionato ha il terrore del fuoco, e le perplessità dei rabbini (forse conseguenza della traumatica esperienza della rivolta di Bar Kokhba) trovarono una formulazione eloquente nell'interpretazione omiletica di *Cantico dei cantici* 2,7: «"Io vi scongiuro, figlie di Gerusalemme, [...] non destate, non scuotete dal sonno l'amata, finché essa non lo voglia" – questo verso contiene sei suppliche a Israele: non ribellarsi ai regni di questo mondo, non forzare la fine dei giorni [...] e non adottare la violenza per ritornare nella Terra di Israele» (T.B., *Ket.* 111a). Seguendo posizioni più concretamente teoretiche, già un maestro talmudico aveva affermato che «non v'è differenza tra questa epoca e l'era messianica se non l'oppressione dei regni pagani su Israele [che cesserà una volta che Isra-

le abbia riconquistato la libertà sotto la guida di un re messianico]».

Il filosofo e teologo Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), somma autorità del periodo medievale, benché annoverasse la credenza nell'avvento del Messia tra gli articoli di fede fondamentali, adottò nel suo codice legale un atteggiamento prudente:

> Nessuno deve pensare che il re messianico si presenterà con segni concreti e miracoli... E nessuno deve pensare che nell'era messianica il normale corso degli eventi o l'ordine naturale delle cose conoscerà un mutamento... Quanto è riportato nelle Scritture su questo argomento si rivela assai oscuro, e [anche] i nostri saggi non conoscono tradizioni chiare ed esplicite in merito. Molte [delle profezie e tradizioni] sono parabole il cui reale significato si chiarirà soltanto una volta che si siano concretizzate. Questi dettagli non sono dunque argomento della religione, e dunque nessuno dovrebbe spendere il proprio tempo nella loro interpretazione o a calcolare la data dell'avvento del Messia, poiché queste pratiche non infondono l'amore per Dio né il timore di Dio.
>
> (*Mishneh Torah*, Re 11,12).

All'epoca di Maimonide, diversi movimenti messianici animavano le comunità della Diaspora, ed egli, in quanto autorità riconosciuta della sua generazione, dovette adoperarsi con ogni energia per scongiurare catastrofi e sciagure senza però mortificare l'entusiasmo messianico del popolo credente, predicando sistematicamente il suo più moderato approccio (per es. nella sua *Lettera allo Yemen* e nella *Lettera sulla resurrezione dei morti*). Nondimeno, gli aneliti messianici e l'immaginario apocalittico, alimentati da persecuzioni e sofferenze, continuarono a prosperare e a scatenare fervori messianici. Non mancavano certo i pretendenti messianici («pseudomessia») o i precursori che annunciavano il prossimo avvento del Redentore, cui il popolo avrebbe dovuto disporsi con una condotta appropriata (per es. attraverso una rigida penitenza).

Ma le aspettative e le credenze messianiche, che fossero apocalittiche o più moderate, che fossero manifestazione di fervente inquietudine o di un dogma teologico, erano diventate componenti essenziali della fede e dell'esperienza storica ed esistenziale degli Ebrei. I testi apocalittici potevano talvolta essere rigettati perché troppo stravaganti, ma l'eredità delle profezie messianiche godeva della considerazione generale – non soltanto nella sua forma biblica, ma ancor più decisamente nei successivi sviluppi della tradizione rabbinica. L'elemento più determinante era forse il costante rilievo delle credenze messianiche (il ritorno degli esuli, la restaurazione del regno di Davide, la ricostruzione di Gerusalemme e del Tempio) nella liturgia quotidiana, nelle preghiere di ringraziamento dopo ogni pasto e soprattutto nelle preghiere per il Sabato e le altre festività. Non è questo l'unico esempio nella storia delle religioni che dimostra quanto il libro delle preghiere e la liturgia possano esercitare un influsso più vasto rispetto ai trattati teologici.

I movimenti messianici accompagnarono la storia ebraica per tutto il Medioevo, ed erano probabilmente più numerosi di quanto non ci sia dato sapere dalle cronache, dai *responsa* dei rabbini e da altri occasionali riferimenti. Si trattava in buona parte di fenomeni locali di breve durata. Il movimento generalmente si esauriva in seguito all'intervento delle autorità o dopo la scomparsa (o l'esecuzione) del suo iniziatore. In questo senso, il movimento del XVII secolo ispirato al pretendente messianico Shabbetai Ṣevi rappresenta un caso eccezionale. Movimenti messianici sono attestati in Persia dall'VIII secolo (Abu Issa al-Isfahani e il suo discepolo Yudghan) fino al XII secolo, con la figura di David Alroy (Menaḥem al-Dūjī). Abu Issa, presentatosi come il Messia della casa di Giuseppe, cadde con onore nella battaglia contro le armate abbasidi, che egli aveva affrontato insieme con diecimila seguaci, mentre David Alroy (meglio noto dal fantasioso racconto di Disraeli) guidò una rivolta contro il sultano. Diversi pretendenti messianici salirono alla ribalta nell'XI e nel XII secolo in Europa occidentale, specialmente in Spagna. In seguito, il fervore messianico assunse un carattere più marcatamente mistico e persino magico per influsso della Qabbalah. L'ardore spirituale, quando ogni sfogo pratico e concreto è sbarrato, si trasforma facilmente in attività magica: le leggende ebraiche raccontano di maestri che cercarono di forzare l'avvento del Messia attraverso mortificazioni estreme, intense meditazioni e incantesimi qabbalistici. L'epilogo di queste leggende, la più popolare delle quali chiama in causa Yosef della Reyna, vede di solito il seguace della Qabbalah preda delle forze demoniache che aveva cercato di sconfiggere.

Per meglio comprendere i diversi movimenti messianici dovremmo con attenzione esaminare singolarmente e nei dettagli le specifiche circostanze storiche e le pressioni esterne come pure le tensioni interne che ne hanno inaugurato la successione. Il comune destino degli Ebrei come minoranza disprezzata e perseguitata ovunque, inserita in un ambiente ostile e tuttavia partecipe della stessa cultura religiosa e della stessa speranza messianica, offre una cornice generale che si dimostra tuttavia inadeguata quando si vogliano spiegare specifici movimenti messianici. La costante presenza di un fervore messianico è inoltre testimoniata dal fenomeno di piccoli o grandi gruppi di Ebrei che abbandonavano le loro terre d'origine nella Diaspora per stabilirsi in Terra Santa. Questi movimenti, seppure caratterizzati da una impostazione meno vistosamente millenaristica

rispetto alle perentorie manifestazioni messianiche, avevano spesso un'ispirazione messianica. Anche se il Messia non si era ancora manifestato o non aveva ancora radunato i fedeli nella Terra promessa, la motivazione era spesso «pre-escatologica», in quanto si pensava che una vita consacrata alla preghiera e all'ascesi nella Terra Santa avrebbe preparato o addirittura accelerato la venuta del Redentore.

Dopo il XIII secolo, in virtù dell'apparizione della Qabbalah e soprattutto del suo sviluppo dopo l'espulsione degli Ebrei da Spagna e Portogallo, il misticismo qabbalistico divenne un elemento centrale e una forte attitudine sociale del messianismo ebraico. Questo processo richiede una breve spiegazione. Di regola i sistemi mistici non hanno quasi alcun rapporto con il tempo o il decorso del tempo e della storia, e dunque con il messianismo. Dopo tutto, il mistico aspira a raggiungere una sfera atemporale, l'anticipazione dell'eternità senza tempo e il «sempiterno presente» piuttosto che seguire il fugace corso della storia. Non dobbiamo perciò meravigliarci di trovare tensioni messianiche in rapporto inversamente proporzionale alle tensioni mistiche. Questo principio sembra attendibile anche per la classica Qabbalah spagnola. La nuova Qabbalah, la Qabbalah lurianica, che si sviluppò dopo l'espulsione degli Ebrei spagnoli nei grandi centri dell'impero ottomano, ma soprattutto a Safed e nella Terra Santa, si distingue per la sua intensa, si può dire quasi esplosiva, carica messianica, specialmente nella forma elaborata dal più originale, carismatico e brillante qabbalista di quella cerchia, Isaac Luria (1534-1572).

La Qabbalah lurianica interpretava la storia del mondo in generale, e l'esilio, la sofferenza e la redenzione di Israele in particolare, in una chiave che potremmo definire gnostica, ovvero come un dramma cosmico, o piuttosto divino, nel quale Dio stesso era coinvolto. Questo sistema potrebbe peraltro essere descritto come una *Heilsgeschichte* («storia della salvezza») teosofica. Secondo questo mito curiosamente «gnostico», si verificò una catastrofe ovvero una «caduta» primordiale – ben prima del peccato originale di Adamo – nel momento in cui l'essenza-luce divina si manifestò per creare il mondo. I vasi che dovevano contenere e trasmettere la luce divina si incrinarono (la «rottura dei vasi») e le scintille di luce divina caddero nel caos e vi sono da allora imprigionate ed «esiliate» per alimentare – e questa è una parte della loro tragedia – la vita del regno dei demoni. [Vedi *QABBALAH*].

L'esilio e la sofferenza di Israele rispecchiano così a livello storico, materiale ed esteriore il più essenziale mistero dell'esilio e della sofferenza delle scintille divine cadute nel caos. La redenzione è dunque la liberazione delle scintille divine dall'abbraccio profanatore delle potenze demoniache e il loro ritorno alla loro fonte divina, non meno che la liberazione di Israele dal giogo dei gentili e il suo ritorno nella Terra Santa. Il secondo processo sarebbe in realtà diretta conseguenza del primo; era dunque missione concreta e mistica di Israele permetterne la realizzazione attraverso una vita di devozione e santità. Qui l'ardore spirituale è spinto al suo estremo, tanto che Dio diventa un *salvator salvandus*. Agli occhi di un ebreo perseguitato e tormentato l'esilio assumeva dunque significato in quanto specchio partecipe del più profondo esilio di Dio, e proprio Dio invocava la cooperazione di Israele per redimere se stesso, il suo popolo e la sua creazione. Non deve sorprendere che la personificazione del Messia abbia avuto, quanto meno in principio, un ruolo relativamente secondario in questo sistema. Egli non era tanto un redentore, quanto un simbolo e un segno a coronamento del processo mistico messianico. Di fatto la dottrina messianica della Qabbalah lurianica molto si avvicina almeno strutturalmente, ad uno schema evoluzionista.

Questo sistema qabbalistico preparò il cammino per uno dei più significativi episodi messianici della storia ebraica – il movimento ispirato alla figura di Shabbetai Ṣevi. Il deplorevole fallimento del Sabbatianesimo, con il suo seguito di eresia, antinomismo e apostasia, lasciò una traccia di confusione e scompiglio spirituale determinando il declino della Qabbalah e del Messianismo, quanto meno nel loro ruolo pubblico e sociale. [Vedi la biografia di *SHABBETAI ṢEVI*]. Se si escludono poche manifestazioni messianiche di minore entità, l'«automessianismo» (come lo definì Martin Buber) conobbe un costante declino. L'ideale messianico rimase vivo nell'Ebraismo, influenzando senza dubbio anche le ideologie non ebraiche fondate su utopia e speranza (cfr. l'autorevole opera del pensatore marxista Ernst Bloch, *Il principio speranza*), ma non vide più la comparsa di pretendenti messianici. L'Ebraismo ortodosso continuò a propugnare la dottrina tradizionale di un Messia personificato, limitandola però *de facto* nei margini di una rigida osservanza halakica. Il mito aveva perso il suo potere di innescare movimenti messianici.

Lo Hasidismo, il grande movimento di rinnovamento spirituale affermatosi nel XVIII secolo in Europa orientale per mano del Besht (Yisra'el ben Eli'ezer 1700-1760), certo non abbandonò le tradizionali credenze messianiche, ma si concentrò sulla conquista della vicinanza con Dio attraverso l'introspezione spirituale o (talvolta) l'estasi. Gershom Scholem ha descritto questo processo (benché la questione sia ancora oggetto di discussione tra gli studiosi) come una «neutralizzazione dell'elemento messianico». Ma laddove lo Hasidismo tentava di offrire una risposta di stampo tradi-

zionale a coloro che si dedicavano alla ricerca spirituale come agli Ebrei impoveriti dei ghetti dell'Europa orientale, gli Ebrei dell'Europa occidentale e centrale facevano il loro ingresso nell'età moderna (emancipazione civile, assimilazione, Ebraismo riformato).

Le conseguenze di questi sviluppi per il messianismo ebraico sono tuttora tema di studio. Molte delle ideologie moderne hanno conservato senza dubbio alcuni tradizionali connotati messianici. Talvolta hanno deliberatamente impiegato una terminologia messianica. Certamente i liberali progressisti, e più tardi i socialisti e naturalmente il movimento di rinascita nazionale noto come Sionismo, non prospettavano una Armageddon, o una Gerusalemme celeste discesa dall'alto o il «figlio di Davide» a dorso di un asino, ma piuttosto libertà civili, eguaglianza di fronte alla legge, pace universale, un generale progresso umano e morale, l'emancipazione nazionale del popolo ebraico nell'unione delle nazioni, e così via. Ma tutte queste aspirazioni erano in qualche modo circondate da un alone messianico. Raramente gli Ebrei hanno indugiato sulle questioni di minuzia letterale tanto care al fondamentalismo cristiano. Non si chiedono di regola se un particolare evento storico sia il «compimento» di una specifica profezia biblica. Ma è impossibile per gran parte di loro confrontarsi con eventi apocalittici come l'Olocausto, o vivere la fine dell'esilio e la rinascita di Israele come una nazione indipendente, senza sentire nell'intimo lo spirito messianico.

Sin dalla guerra del Kippur – cioè dagli anni '70 del XX secolo – è di fatto emersa in Israele una tendenza alla «messianizzazione» della politica, specialmente tra i gruppi che reclamavano insediamenti nel settore occidentale (Striscia di Gaza e Cisgiordania) o diritti ebraici sul monte del Tempio. Alcuni elementi messianici del Sionismo si devono ascrivere agli insegnamenti di Avraham Yiṣḥaq Kook, rabbino capo della Palestina tra il 1921 e il 1935. Nella Preghiera per lo Stato di Israele, il rabbino capo si riferisce allo Stato – in un modo provvidenzialistico incredibilmente primitivo – come «al primo germoglio della nostra Redenzione». Altri ritengono tuttavia che il messianismo nella sua concezione escatologica dovrebbe essere isolato dalle ambiguità e dai pragmatismi della politica attuale, poiché tende ad avvilirne la moralità conferendole un carattere mitico invece che moralizzarla (in senso profetico). È ancora troppo presto per valutare in modo definitivo sotto il profilo storico e sociologico queste tendenze contrastanti, nonché la natura e il ruolo del messianismo nell'Ebraismo contemporaneo.

[Vedi anche *APOCALITTICA EBRAICA*, gli articoli *Apocalittica ebraica nel periodo rabbinico* e *La letteratura apocalittica ebraica nel Medioevo*; e *SIONISMO*].

BIBLIOGRAFIA

G.D. Cohen, *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim*, in M. Kreutzberger (cur.), *Studies of the Leo Baeck Institute*, New York 1967, pp. 115-56.

H.G Friedmann, *Pseudo-Messiahs*, in *Jewish Encyclopedia*, New York 1925. Una biografia dei pretendenti messianici nel corso della storia ebraica.

J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel, from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York 1955.

S. Mowinckel, *Han som kommer. Messiafortventningen i det Gamle Testament og på Jesu tid*, Köbenhavn 1951 (trad. ingl. *He That Cometh. The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Oxford 1956).

G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, 1995.

A.H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, ed. riv. Boston 1959, 1978.

R.J. Zwi Werblowsky, *Messianism in Jewish History*, in H.H. Ben-Sasson e S. Ettinger (curr.), *Jewish Society through the Ages*, New York 1971, pp. 30-45. Un breve saggio che contiene un'analisi del fenomeno.

R.J. ZWI WERBLOWSKY

MICHEA (attivo intorno all'VIII secolo a.C.) o, in ebraico, *Mikhah*; profeta ebreo la cui profezia è riportata nel biblico *Libro di Michea*. Nonostante il *Libro di Michea* utilizzi un approccio di tipo personale e il profeta occasionalmente parli, anche in modo diretto, in prima persona, manifestando i suoi sentimenti profondi (per es. 1,8; 3,8), non vengono rivelati né la sua vita personale né il suo ambiente, contrariamente a quanto avviene per molti altri profeti, tra i quali il suo contemporaneo Isaia. Egli non ci narra neanche il racconto della sua vocazione. Conosciamo solo in generale il periodo in cui visse, come riporta l'intestazione (1,1), un'aggiunta posteriore. C'è anche un riferimento alla città natale di Michea, Moreset (cfr. Moreset-Gat 1,14), situata a sud-ovest di Gerusalemme. Questa informazione è ripetuta più tardi, in *Geremia* 26,18, dimostrando così il forte impatto della profezia di Michea.

Secondo l'intestazione, Michea fu attivo durante il tempo di Iotam, Acaz e Ezechia, re di Giuda nella seconda metà dell'VIII secolo a.C. Questo fu un periodo politicamente irrequieto, dominato dalla guerra siro-efraimita e dalle minacce militari assire contro Giuda. Ma questi grandi eventi militari, che sono alla base della profezia di Isaia, non vengono espressi in modo specifico nei discorsi di Michea, poiché egli fu maggiormente interessato alla situazione interna, cioè alle ingiustizie sociali e morali dei governanti di Giuda. L'attacco di Michea ai falsi profeti (3,5-12) è degno di nota

in quanto egli fu il primo a dedicare al problema un intero discorso.

Una grande parte di *Michea* ha come oggetto profezie di salvezza e la «nuova era». Molti studiosi considerano la relazione tra gli oracoli di catastrofe e le profezie di salvezza come escludentesi reciprocamente, e tendono a distinguere tra gli oracoli di catastrofe, cioè l'autentico Michea, e le profezie di salvezza, considerate aggiunte posteriori. Di regola questi studiosi considerano la maggior parte dei capitoli 1-3 (eccetto, forse, 2,12-13) il nucleo della profezia di Michea, mentre il rimanente rifletterebbe il pensiero di redattori successivi, che furono influenzati da Michea (come in Ger 26,18) e cercarono di ammodernare il risultato delle antiche profezie.

La distinzione tra Michea e i compilatori posteriori è basata su una particolare comprensione moderna da parte degli studiosi riguardo la natura delle profezie autentiche. I criteri stilistici e linguistici, comunque, non sono i fattori decisivi nel determinare il testo originario in opposizione alle aggiunte successive. Questa distinzione è basata sui temi, piuttosto che sull'analisi stilistica e letteraria. Dovremmo, comunque, prendere in considerazione la possibilità che le profezie di giudizio possano essere unite agli oracoli di salvezza e che il profeta non abbia semplicemente registrato il suo ambiente, ma abbia sviluppato anche una prospettiva specifica riguardante la nuova era, prospettiva che cercò di condividere con il suo pubblico. La critica di Michea al mondo contemporaneo conduce alla profezia della nuova era, caratterizzata da un periodo di pace e giustizia. Per questo motivo la distinzione tra le originali profezie di catastrofe e le posteriori profezie di salvezza potrebbe essere ingannevole.

Molto è stato scritto a proposito della relazione tra i due contemporanei, Michea e Isaia, per la somiglianza tra le visioni della «nuova era» in *Michea* 4,1-5 e *Isaia* 2,1-4 (o 5). Poiché la visione di Michea non è contenuta nei capitoli 1-3 di *Michea*, che contengono invece oracoli di catastrofe e vengono considerati opera dello stesso Michea, gli studiosi tendono a considerare questa visione come non autentica. Anche la visione di Isaia è considerata un'aggiunta posteriore, poiché è una profezia di salvezza. Tuttavia si è affermato precedentemente che la distinzione tra oracoli di catastrofe e profezie di salvezza può essere una distinzione artificiale. Merita particolare attenzione la conclusione di Michea: «Tutti gli altri popoli camminino pure ognuno nel nome del suo dio, noi cammineremo nel nome del Signore Dio nostro, in eterno, sempre» (4,5). A differenza dell'enfasi di Isaia riguardo l'universalità e la centralità della montagna di Dio, la casa del Dio di Giacobbe, l'approccio nazionale di Michea qui trasmette un messaggio che contrasta con l'universalismo di Isaia. Inoltre Michea parla specificatamente della distruzione totale di Gerusalemme (3,2; cfr. Ger 26,18), mentre Isaia evita una tale descrizione della città santa. In questo contesto possiamo anche mettere in dubbio la critica di Michea rivolta agli altri profeti: per esempio, quando li condanna per aver invocato la pace (3,5), si sta forse riferendo all'invocazione della pace da parte di Isaia durante la guerra siro-efraimita (Is 7,4-9)?

Non vi sono criteri definiti per determinare dove cominciano e dove finiscono nel testo i numerosi discorsi di Michea. Il libro comincia con il tema dei problemi militari di Giuda; poi nel capitolo 2 presenta un'aspra critica sociale verso coloro che opprimono i poveri e prendono le loro case e le loro proprietà. Nel capitolo 3 l'attacco è indirizzato più direttamente ai governanti che tiranneggiano i loro cittadini. In 3,5-12, Michea ammonisce i profeti per aver ingannato il popolo riguardo la situazione politica. Lo stile del discorso dei capitoli 1-3 mantiene la caratteristica concezione profetica di causa ed effetto: la situazione politica e militare riflette un cattivo contegno morale e sociale. Le guerre e i disastri politici non avvengono in un vuoto: gli eventi politici sono voluti da Dio come punizione, sono la risposta di Dio alla cattiva condotta morale dei governanti di Giuda.

Michea 4,1-5 descrive la nuova era, il periodo di pace, mentre 5,1-5 si concentra sul nuovo sovrano di Israele, discendente della casa di Davide, che verrà dalla città di Betlemme. A partire da 5,9 comincia una profezia che ha come argomento la distruzione dei simboli statali del potere – i cavalli, i carri e le fortezze militari – e la distruzione degli idoli religiosi stranieri. Viene profetizzato un conflitto tra Dio e Israele in cui Dio condannerà Israele per il suo tradimento. Il discorso finisce con una rivelazione morale e religiosa (6,6-8). Il lamento di 7,17 è seguito da una liturgia profetica (7,8-20), che si conclude con la lode di Dio e l'assicurazione che Dio continuerà a proteggere il suo popolo come ha fatto nel passato.

Nonostante numerose difficoltà testuali, il messaggio di Michea (3,8) è limpido e preciso e chiarisce il ruolo del profeta:

> Mentre io son pieno di forza
> con lo Spirito del Signore,
> di giustizia e di coraggio,
> per annunziare a Giacobbe le sue colpe,
> a Israele il suo peccato.

Il libro esprime lucidamente il significato della religione yahwistica, intesa come richieste di Dio ai suoi adoratori. Secondo il pensiero di Michea, Dio predilige nell'adorazione la giustizia, l'amore e la benevolenza (6,6-8).

BIBLIOGRAFIA

D.R. Hillers, *Micah*, Philadelphia 1984.
J.L. Mays, *Micah. A Commentary*, Philadelphia 1976, 1985.
H.W. Wolff, *Mit Micha Reden*, Neukirchen 1978.
H.W. Wolff, *Micah the Prophet*, Philadelphia 1981.

YEHOSHUA GITAY

MIDRASH E AGGADAH. Senza tener conto di che cosa significhi specificamente il termine ebraico *midrash* in un libro postesilico della Bibbia ebraica (2 Cr 13,22; 24,27), dove il riferimento è chiaramente a qualcosa di scritto o inciso (ebr. *ketuvim*, gr. *gegrammenoi*), dal I sec. a.C. la parola indica l'interpretazione orale, cioè a dire l'interpretazione della Torah, la Legge di Mosè, e chi interpreta la Legge è indicato come *doresh ha-torah*. Questo è evidente anche dai rotoli del Mar Morto (*Documento di Damasco* DD VI,7; VII,18ss.; VIII,29; *Regola della Comunità* 1QS VI,6; VIII,15; cfr. anche Qo 1,13). È in effetti possibile che già dal II sec. a.C. esistessero scuole dove si praticava l'interpretazione della Torah. Nel testo ebraico del *Siracide* (circa 200-180 a.C.) l'autore, Shim'on ben Yoshua ben Sira, o Siracide – al cui tempo la sapienza è già assimilata alla Torah –, si esprime nel modo seguente: «Volgetevi a me, voi incolti, e venite alla mia scuola» (*bet midrash*; letteralmente, «casa o luogo del *midrash*», *en oiko paideias*). *Midrash* è dunque un'attività scolastica. Nel *bet ha-midrash* (la scuola), quindi, si trova l'istruzione, si acquisisce la sapienza, vi è un maestro e vi sono discepoli; la comprensione della Torah si ottiene attraverso l'interpretazione: «Il libro del patto del Dio altissimo, la Legge (Torah) che ci ha imposto Mosè... trabocca di sapienza come il Pison, e come il Tigri nella stagione dei frutti nuovi; fa traboccare l'intelligenza come l'Eufrate e come il Giordano nei giorni della mietitura» (Sir 24,23-26) – e a questo scopo vi è molto di più.

Origine del Midrash. Un problema che rimarrà probabilmente insoluto è quello di quando, precisamente, ebbe inizio l'interpretazione della Torah; nel momento in cui, infatti, un qualsiasi testo è adottato come regola o guida di vita, un'interpretazione – spiegazione aggiuntiva, commentario – diviene per ciò stesso inevitabile. Nella Scrittura stessa, anche se la maggior parte dei comandamenti sono lucidamente delineati, vi sono quattro casi in cui anche Mosè si trova ad aver bisogno di ulteriori istruzioni riguardanti procedure su leggi già stabilite (Lv 24,10-23; Nm 9,4-14; 15,32-36; 27,1-11); anche il Midrash si sofferma sulle difficoltà di Mosè a comprendere in dettaglio gli ordini di Dio (*Mekhilta'*, ed. J. Lauterbach, 1,15; cfr. *Sifre Zuṭa'*, ed. S. Lieberman 6,16; ma cfr. anche H. Fox in «Tarbiz», 49 (1980), pp. 278ss.). Nella Scrittura questi casi intendono probabilmente sottolineare il fatto che nessun legislatore umano, neppure Mosè, è all'origine delle leggi bibliche; la funzione di Mosè, infatti, è solo quella di trasmettere gli ordini del Signore: la Legge di Mosè è la Legge divina comunicata tramite Mosè. Questi casi al tempo stesso dimostrano che nessun codice scritto può essere efficace senza ulteriori istruzioni. E il Midrash offre proprio queste ulteriori istruzioni.

Vi è quindi qualcosa di vero nella concezione tradizionale secondo cui la Torah scritta doveva essere accompagnata da insegnamenti esplicativi di un qualche genere, i quali a loro volta andavano trasmessi oralmente (Torah orale). Non è comunque possibile stabilire il periodo preciso in cui questi insegnamenti esplicativi – in ogni caso molto antichi – ebbero inizio. Vi sono leggende secondo cui, per esempio, i servizi obbligatori di preghiera furono stabiliti per la prima volta dai patriarchi (T.B., *Ber.* 26b), i rendimenti di grazie dopo i pasti furono aggiunti da Mosè, Giosuè, Davide e Salomone (*ibid.* 48b), e già al Sinai quando vennero dati i Dieci Comandamenti si verificò un'interpretazione (*Mekhilta'* 2,267). Queste affermazioni non hanno però alcun valore storico, né forse intendevano essere prese per storia in senso stretto; paiono piuttosto rappresentare una tendenza a proiettare istituzioni più tarde sempre più indietro nel tempo così da ammantarle di antichità lasciando intendere che non si tratta di invenzioni recenti non autorizzate.

In qualunque modo vada intesa l'interpretazione più antica (che si riflette anche in glosse, interpolazioni e parabole all'interno della stessa Bibbia ebraica, cfr. I.L. Seeligmann, in «Vetus Testamentum Supplement», 1, 1953, pp. 150-181), è innegabile che da circa il 250 a.C. – quando il Pentateuco fu tradotto in greco –, per gli oltre sette secoli in cui si continuò a mettere insieme raccolte midrashiche, il Midrash conobbe un'eccezionale fioritura nelle accademie ebraiche di Palestina; all'incirca dalla fine del II secolo d.C., il Midrash fiorì in misura minore anche nelle accademie ebraiche di Babilonia, pur restando principalmente una creazione palestinese.

L'influsso ellenistico-romano sugli Ebrei palestinesi ebbe i suoi effetti anche sull'attività midrashica, come attestano la penetrazione di parole greche (e anche di altre lingue), la terminologia di alcune regole interpretative, la diffusione di racconti ed epigrammi, le parabole che riportano all'ambiente della corte del re e dell'imperatore, alcuni dettagli cultuali e l'importanza attribuita al valore numerico della parole ebraiche (*gimaṭriyyah*). In breve, se da un lato sarebbe assolutamente acritico affermare che ovunque c'è influsso è riscontrabile al contempo dipendenza diretta e imprestito, la ricca e continua preoccupazione intellettuale di spiegare

la lingua e i contenuti della Scrittura da parte di insegnanti a studenti nelle scuole e a un pubblico più vasto mercé sermoni nelle sinagoghe, è un'eco dello stimolo offerto ovunque – non solo in Palestina – dalla cultura greca oggetto dell'attenzione delle classi colte. Le tradizioni indigene non furono necessariamente abbandonate: anzi, potevano ora essere seguite più rigorosamente, ma potevano anche essere interpretate in un modo comprensibile a coloro che vivevano in un'età in cui la cultura greca dominava la scena intellettuale.

Il Midrash aggadico. Il *midrash* (cioè interpretazione, commentario, esegesi, ampliamento) fu applicato all'intera Scrittura, e al tempo dei tannaiti (approssimativamente i primi due secoli d.C.) ai quattro libri del Pentateuco, dall'*Esodo* al *Deuteronomio*, che contengono il grosso della *halakhah* biblica, le regole, cioè, che governano sia la vita sociale sia quella individuale. Anche in questi libri c'è tuttavia parecchio materiale non halakico, che viene chiamato *aggadah*, e il *Genesi*, il primo libro del Pentateuco, è quasi per intero *aggadah*. Anche il materiale aggadico fu quindi commentato nei *midrashim* tannaitici, e alcuni dei più importanti maestri di *halakhah* furono anche importantissimi maestri di *aggadah*. Abbiamo quindi *midrashim* aggadici non solo sul *Genesi*, ma anche nelle raccolte midrashiche riguardanti gli altri libri del Pentateuco, e la discussione aggadica si trova non solo nei *midrashim* tannaitici, ma anche nelle opere seguenti dedicate a tutti i libri della Bibbia ebraica.

La parola *aggadah* si può tradurre con «narrazione, recita, racconto basato sulla Scrittura», ma il termine ha implicazioni molto più vaste nei *corpora* midrashici e talmudici: con *aggadah* si intende ciò che in senso stretto non è classificato come *halakhah*, cioè pratica normativa. L'*aggadah* comprende narrazioni, opere storiche, poesie, meditazioni, liste genealogiche, interpretazioni fantasiose, esortazioni morali – in breve, l'esposizione dei vari contenuti dell'intera Scrittura, al di là delle prescrizioni codificate, legisaltive e giuridiche che costituiscono l'*halakhah*.

Vi sono casi in cui non è possibile stabilire un confine preciso tra il commento halakico e quello aggadico: cfr. per esempio *Keritot* 6,3 (e cfr. Eli'ezer in *Ker.* 6,1). In generale, tuttavia, non è difficile distinguere una discussione halakica da una aggadica. Nella prima è preminente la preoccupazione legale, si cercano norme di condotta, vi è stretto attaccamento a ciò che i saggi considerano senso letterale, l'argomentazione basata sulle autorità è erudita e raffinata, vi è costante richiamo alla tradizione, le regole interpretative sono seguite col dovuto riguardo per la loro funzione (quelle di Hillel nel I secolo, quelle di 'Aqiva' e Yishma'e'l nel II secolo) e, come in ogni disciplina giuridica e scolastica, si fa ampio ricorso alla casistica. D'altro canto, l'*aggadah* è una libera contemplazione e interpretazione collegata al lessico e alle tematiche della Bibbia in ogni sua parte. Il soggetto di un versetto della Scrittura è liberamente applicato a un altro versetto da tutt'altra parte, sicché, per esempio, commentando Lv 1,1, il maestro o predicatore introduce Sal 103,20 e con un abile adattamento riesce a dimostrare che il versetto dei *Salmi* spiega l'intenzione di quello del *Levitico*. L'*aggadah* è molto spesso in forma di sermone e interpreta la Scrittura a beneficio del popolo nella sinagoga e quindi, anche se esistono, per così dire, regole interpretative anche per l'*aggadah*, esse non rinchiudono le *aggadot* all'interno di confini ermeneutici troppo angusti.

Gli autori del *Midrash aggadah* godevano di notevole libertà d'interpretazione e usavano tutti gli strumenti retorici comuni ai critici del testo del loro tempo, quali, per esempio, quelli impiegati nell'interpretazione di Omero. Vi è largo uso, quindi, di giochi di parole, di omofoni, di metodi per l'interpretazione dei sogni, di figure retoriche e di acronimi. Particolarmente diffusa è la forma interpretativa della parabola del re e dei suoi sudditi. I versetti non ricevono solo una ma molte interpretazioni: ciò non indica il rifiuto di precedenti interpretazioni, ma la legittimazione simultanea di diversi significati – e quindi anche lezioni implicite – che il testo biblico, rivelato da Dio, contiene. Il *Midrash aggadah* è usato per scopi polemici contro rivali interni e nemici esterni. Per esempio, quando Pappo interpreta Gb 23,13 come affermazione dell'onnipotenza e dell'arbitrarietà di Dio, 'Aqiva' lo mette a tacere in virtù di un'interpretazione alternativa secondo la quale ogni decisione di Dio è giusta (*Mekhilta'* 1,248). O quando Israele è schernito per la distruzione del Tempio (probabilmente un segno del rifiuto di Israele da parte di Dio) un saggio dichiara che, al contrario, questo è stato un segno dell'amore di Dio per Israele, in quanto ha riversato la sua ira sui legni e le pietre dell'edificio (la sua dimora) piuttosto che sul popolo (*Lamentazioni Rabbah* su Lam 4,11; ed. Buber 74b). Commenti come questi intendevano ovviamente essere di consolazione a un'enorme tragedia e rivelano anche il frequente ricorso al paradosso: anche la sfortuna può essere volta al bene (cfr. anche Gn 45,5-8; per il paradosso nella *halakhah*, cfr. *Tanḥuma'* su *Numeri*, ed. Buber 52a-b).

Oltre alla polemica, il *Midrash aggadah* si sofferma spesso su diversi tipi di apologia. Così, esempi di comportamento criticabile dei patriarchi o degli eroi di Israele (i dodici figli di Giacobbe, Davide e Salomone) sono spesso scusati e presentati in una luce positiva, mentre i loro nemici sono quasi sempre considerati malvagi, secondo un tipico trattamento folclorico. I fatti della Scrittura sono interpretati come prefigurazioni

di seguenti esperienze dei tempi dei saggi e dell'età a venire. Tramite il Midrash, le proteste e i risentimenti delle generazioni seguenti trovano eloquente espressione e ciò a sua volta conduce al tentativo di una teodicea. Rinarrando le storie bibliche si riprendono le tradizioni leggendarie per mettere in rilievo determinati valori e ideali e per sottolineare il contrasto tra la condotta delle nazioni del mondo e quella di Israele. Sostanzialmente in ogni interpretazione, e in particolare quando si cerca un senso più che immediato e letterale, l'intento del *Midrash aggadah* è morale e didattico. Ciò è particolarmente evidente nelle storie riguardanti famosi saggi nelle quali fantasia e realtà sono così strettamente legate che di rado si riesce a distinguerle l'una dall'altra.

Il *Midrash aggadah* conserva anche traccia della speculazione gnostica di alcuni rabbini sul tema della creazione, del carro divino di cui parla Ezechiele, della predominante realtà di Dio e del suo seguito celeste, su alcune importanti esperienze storiche di Israele (nel mare dopo la liberazione dalla schiavitù in Egitto e la rivelazione al Sinai), sul contrasto tra il destino dell'uomo prima e dopo la caduta e su che cosa sarebbe potuto accadere altrimenti.

Avendo a disposizione un orizzonte così ampio, il *Midrash aggadah* prende in esame tutti gli aspetti della vita – la relazione dell'uomo con Dio e col suo prossimo. Si danno esempi di condotta pia (alla luce della legge e di un'azione che oltrepassa il precetto legale) e di pensiero pio; si discutono la virtù pubblica e quella privata alla luce dell'esigenza morale e basandosi su versetti biblici interpretati in modo nuovo e correlati a quel determinato tema che sta a cuore al maestro o predicatore.

La Scrittura (Es 19,1-2), per esempio, racconta che «Al terzo mese dell'uscita degli Israeliti dal paese d'Egitto, proprio in quel giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai. Levato l'accampamento da Refidim, arrivarono al deserto del Sinai, dove si accamparono [qui il verbo è al plurale: *wa-yaḥanu*]; Israele si accampò [qui il verbo è al singolare: *wa-yiḥan*] davanti al monte».

Per trarre una morale da questi versetti, l'omileta prima si richiama a un versetto dei *Proverbi* in cui si parla dell'eccellenza della sapienza, che per lui e per il suo uditorio è già intesa come Torah. *Proverbi* 3,17 – «Le sue [della sapienza] vie sono vie deliziose, e tutti i suoi sentieri conducono alla pace» – è quindi usato per illuminare il racconto dell'*Esodo*. Così, il Santo, benedetto Egli sia, volle in realtà dare la Torah a Israele nel tempo in cui lasciò l'Egitto, ma gli Israeliti litigarono tra loro dicendo continuamente: «torniamocene in Egitto» (Nm 14,4); bisogna notare che è scritto (Es 13, 20): «Partirono da Succot e si accamparono a Etam» dove entrambi i verbi sono al plurale, perché, quando gli Israeliti si mossero («partirono»), litigarono, e quando si fermarono («si accamparono»), litigarono; ma quando giunsero a Refidim fecero la pace e divennero un'assemblea unita (un'unica banda). (E quando viene esaltato l'Onnipotente? Quando Israele forma un'unica banda, infatti è detto [Am 9,6]: «fonda la sua banda sulla terra» [*Lv. Rab.* 30,12; 710] – forse un'esortazione a non dividersi in sette contrapposte). Come sappiamo che tutti loro divennero un'assemblea unita? Perché il versetto (Es 19,2) dice: «Israele si accampò davanti al monte», e questa volta il verbo è al singolare: *wa-yiḥan*; non è scritto: «si accamparono» col verbo al plurale: *wa-yaḥanu*. Il Santo, benedetto Egli sia, disse: la Torah, tutta, è (amante della) pace; a chi la darò? Alla nazione che ama la pace. Di qui (Prv 3,17): «e tutti i suoi sentieri conducono alla pace» (*Mekhilta'* 2,220; *Lv. Rab.* 9,9; 188; *Tanḥuma'* sull'*Esodo*, ed. Buber, 37b, 9).

In questo passo compaiono diversi elementi caratteristici del Midrash. Innanzi tutto, l'associazione di un verso assai lontano (dei *Proverbi*) con quello, in questo caso dell'*Esodo*, da interpretare – e ciò intende dimostrare che tutte le parti della Scrittura si illuminano reciprocamente e, se necessario, che non sono in contraddizione. In secondo luogo, si nota una meticolosa attenzione per le minuzie – per esempio il passaggio dal singolare al plurale mercé la caduta di una consonante – da cui si può trarre un'importante lezione. In terzo luogo, i versetti sono citati in ogni occasione in cui possono servire da prova scritturale. In molti *midrashim* questo aspetto è molto più marcato che nel nostro passo e non vi è alcuna prova che l'autore possedesse concordanze con cui cercare la citazione adatta. Infine vi è, come è ovvio, il tema principale trattato dal Midrash, nel nostro caso il tema della pace (che può essere un avvertimento contro la divisione in sètte o anche un'esortazione a non ribellarsi contro il potere costituito). Ciò che spesso gli autori del Midrash e del Talmud cercano di mettere in evidenza è che lo studio della Torah si sviluppa con la pace e conduce alla pace.

Scopi e temi del Midrash. Anche si vi sono moltissimi *midrashim* ben più complessi per struttura e contenuto, si può fondamentalmente dire che ogni insegnamento midrashico ha due scopi principali: 1) spiegare testi non chiari o ambigui e le loro difficoltà lessicali e sintattiche fornendoci così ciò che chiameremmo una spiegazione letterale o semiletterale, o, in mancanza di questa, una supposizione puramente omiletica; 2) attualizzare, cioè descrivere o trattare personaggi ed eventi biblici così da rendere riconoscibile l'immediata importanza di ciò che potrebbe altrimenti essere considerato solo arcaico. Come si è visto, una scena del racconto della rivelazione dei dieci comandamenti diviene un'omelia sulla Torah e sulla pace; i patriarchi saranno

descritti in lutto per la distruzione del Tempio; Esaù diviene rappresentante dell'impero romano; i dodici figli di Giacobbe divengono straordinari eroi di guerra. Ciò vale per tutta la Bibbia: il passato, direttamente o indirettamente, richiama il presente e offre indicazioni del futuro. Vi sono interpretazioni midrashiche che si sviluppano sia da un problema lessicale del versetto sia dal desiderio di applicare la spiegazione al pensiero e ai bisogni di un'età più tarda. Per esempio, per *we-anwehu* («e io lo glorificherò», Es 15,2) Abba' Sha'ul dice: «Prendi da lui [*'ani we-hu'*, letteralmente: «io e lui»], quanto egli è pietoso e compassionevole, così tu dovresti essere pietoso e compassionevole»; viene così fornito un significato dell'espressione problematica *anwehu* e al contempo viene fornita la lezione morale dell'*imitatio dei* (*Mekhilta'* 2,25).

Anche se, come si è detto, il Midrash tiene conto di tutto ciò di cui parla la Scrittura, vi sono almeno tre temi cui è dedicata particolare attenzione e riflessione. Il primo è l'assoluta unità e incomparabilità di Dio; il punto di partenza è ovviamente biblico (Dt 6,4 e altrove), ma il tipo di enfasi che è attribuito a questo tema è essenzialmente postbiblico in quanto non è tollerato alcun dualismo né pluralità di dei; nessun culto divino deve essere modellato su quelli pagani; indipendentemente da ciò che accade a Israele, la giustizia di Dio non va mai messa in dubbio; diversamente dai pagani, che spesso usano un atteggiamento superficiale verso i propri dei, Israele deve amare Dio in modo assoluto, senza riserve qualunque cosa accada. Nel *Midrash* si può parlare di Dio in modo antropomorfico, senza che ciò sia motivo d'imbarazzo per i saggi, i quali sanno che un tale tipo di discorso è metaforico e inevitabile (per questo motivo, del resto, si trova anche nella Scrittura); ciò che temono è la bestemmia e tutto ciò che possa condurre alla profanazione del nome di Dio.

Un secondo tema ricorrente è Israele, vale a dire l'Israele dei tempi biblici, quello del presente e quello ideale dell'età futura. Ai patriarchi di Israele era stato promesso che Dio avrebbe avuto una relazione unica coi loro discendenti; e sebbene Dio si possa adirare con lui e colpirlo con castighi e disastri, il legame tra Dio e il suo popolo è permanente (cfr. anche Ez 20,30-44). Israele è obbligato a mettere in pratica i decreti divini e per gli autori del Midrash e del Talmud ciò significava non meramente i decreti espressi in forma «breve» nelle Scritture ma interpretati in senso lato dai saggi: «Ma se non mi ascolterete» (Lv 26,14), cioè, se non ascolterete l'interpretazione, l'istruzione [*midrash*] dei saggi» (*Sifra'* 111b; cfr. anche *Sifre Dt.* 49, ed. Finkelstein, 114s.). Da questa concezione di fondo deriva ogni sorta di promesse di retribuzione futura per la fedeltà alle clausole del patto e ogni sorta di regole riguardanti il modo in cui Israele deve tenersi distinto dalle nazioni del mondo, tra le quali pure è costretto a vivere. L'autocoscienza richiesta dal patto originario e le sue seguenti riaffermazioni non sono date per scontate o lasciate implicite, ma vengono continuamente espresse.

Non meno ampio e importante è il terzo tema, quello della Torah. Questo tema ha due significati che ricorrono sia singolarmente sia contemporaneamente, sicché non è sempre facile distinguere che cosa si intenda volta per volta. La parola «Torah» può indicare sia lo studio della Torah sia la messa in pratica degli insegnamenti della Torah. Mentre l'obbedienza ai decreti della Torah ricorre già di frequente nella Bibbia, ciò che in particolare caratterizza le richieste dei saggi del Midrash è la loro instancabile esortazione affinché tutti studino la Torah, dato che trascurare lo studio della Torah non è solo segno di mancanza di cultura, ma anche perdita del proprio ruolo nella vita. I saggi non negano che uno possa meritare una parte nel mondo a venire anche se non è uno studioso o uno studente; ciò tuttavia è difficile che li soddisfi e ritornano continuamente al dovere e al privilegio dello studio della Torah. Si tratta di un *curriculum* necessario dal tempo in cui una persona inizia lo studio della Scrittura all'età di cinque anni – dal momento in cui un bambino inizia a parlare gli dovrebbero essere insegnati versetti scelti sul tema dello studio della Torah – fino al momento della morte. Su questo tema vi sono molti detti iperbolici che sono indicativi del grado cui i saggi erano pronti a giungere per imprimere su ogni classe sociale, ricchi e poveri, l'obbligo supremo e il valore dello studio della Torah. Fu in effetti l'enfasi posta sullo studio della Torah che gradualmente trasformò il Giudaismo, originariamente orientato in senso profetico, in un'esperienza religiosa di natura prevalentemente intellettuale, nella quale l'*élite* è costituita dagli studiosi. [Vedi *TORAH*].

Il processo di composizione. Il grosso del *Midrash aggadah* che possediamo si formò molto probabilmente a partire da omelie legate alla lettura della Torah nel culto sinagogale. È sfortunatamente ancora impossibile stabilire con precisione quando fu istituzionalizzata la lettura pubblica della Torah; è certo che esisteva già alla fine del I secolo a.C., poiché Filone di Alessandria, Giuseppe Flavio e il Nuovo Testamento fanno riferimento allo studio e all'esegesi della Torah (e a parti scelte dei Profeti) come programma di ogni Sabato. Questa lettura settimanale (che in Palestina si svolgeva secondo un ciclo di tre anni e mezzo) servì da principio organizzativo e da schema per le omelie midrashiche.

Le diverse raccolte midrashiche presentano una certa varietà di composizione – vi sono *midrashim* che commentano il testo biblico versetto per versetto (*midrashim* esegetici, per es. il *Genesi Rabbah*) e *midrashim*

che commentano solo il versetto (o i versetti) iniziale della pericope per passare quindi alla pericope successiva (*midrashim* omiletici, per es. il *Levitico Rabbah*). In questi *midrashim* esegetici e omiletici, prima dell'interpretazione midrashica principale vi possono essere una, *petiḥta'*, o più omelie introduttive, *petiḥata'*, o proemi che fungono quasi da *ouverture* all'interpretazione principale; forse (come ha suggerito J. Heinemann in «Scripta Hierosolymitana», 1971) si trattava di brevi sermoni da tenersi prima della lettura della Torah. I *midrashim* detti *Tanḥuma'* o *Yelammedenu* tendono a introdurre il discorso aggadico citando una domanda e una risposta di natura halakica, senza dubbio non solo per seguire una regola, ma per sottolineare il fatto che *halakhah* e *aggadah* hanno un unico scopo. Vi sono testi midrashici messi insieme per giorni speciali dell'anno, feste, giorni di digiuno e altre occasioni ricorrenti (per es. *Pesiqta' de-Rav Kahana'*). Vi sono altre raccolte ancora, ma ciò che è importante è che tutti questi testi, indipendentemente dalla forma, sono accomunati da un tono intellettuale, didattico, esortativo così da risultare tutti simili quanto al modo di approccio. In seguito (all'incirca dal VII secolo in avanti) le varie forme midrashiche vengono combinate per creare composizioni letterarie, per esempio sul sacrificio di Isacco, sui martìri subìti dai rabbini sotto Adriano, su Abramo che scopre il Dio unico e vi si consacra, sulla morte di Mosè, ecc.

Pare che siano esistite opere aggadiche anche nel periodo rabbinico, ma i rabbini le disapprovavano. Come tutti gli altri campi di studio, tranne che la Scrittura, il *Midrash aggadah* fu preso in considerazione in quanto parte della legge orale, quella parte della tradizione che non era da mettere per iscritto: Midrash, Mishnah, Targum, Talmud, le *Halakhot* e le *Aggadot* – in altre parole, l'insegnamento dei rabbini.

Gli autori dei *midrashim* aggadici erano rabbini, ma ciò non significa che essi si rifacessero soltanto a fonti rabbiniche o che avessero in mente solo un'esposizione di tipo rabbinico; i rabbini in effetti si rifacevano a queste fonti, in particolare quando vi erano termini biblici difficili, ma si rifacevano anche al folclore, a leggende popolari, ad aneddoti, a identificazioni volutamente fantasiose che rendessero il passo che stavano interpretando comprensibile, ma anche sorprendente per il loro uditorio. Potevano usare parole greche ed epigrammi per dare particolare vivacità alla loro interpretazione o adottare metodi interpretativi allegorici. Chiunque, anche donne e bambini, veniva nella sinagoga per ascoltare il predicatore. Il metodo midrashico divenne così popolare che anche persone non colte potevano esprimersi con esso. Per esempio, il conducente dell'asino di un rabbino prende a confutare un samaritano quando il rabbino stesso non riesce a dare una risposta appropriata (*Gen. Rab.* 32,10; 296s.); un uomo incolto offre un'interpretazione di un versetto cui il rabbino non aveva pensato, e il rabbino gli promette che userà quell'interpretazione a suo nome in una predica (*ibid.* 78,12; 932s.). Quando un'omelia è particolarmente ammirata la si può lodare come «una gemma preziosa».

Al Midrash aggadico era riservata particolare attenzione, soprattutto quando i cuori del popolo avevano bisogno di conforto, ma esso, come si è detto, era anche parte della legge orale ed era l'oggetto del *bet ha-midrash*, l'accademia. Non mancano commenti che sottolineano il valore di questo studio, ma le ricorrenti affermazioni in favore della *aggadah* danno l'impressione che gli studiosi dovessero essere incoraggiati di continuo a non trascurarla. Gli antichi allegoristi dicevano: «Se vuoi riconoscere colui che parlò e il mondo venne ad essere [cioè se vuoi avere giusti pensieri sul creatore dell'universo], studia l'*aggadah* perché così riconoscerai colui che parlò e il mondo venne ad essere e aderirai alle sue vie» (*Sifre Dt.* 49, ed. Finkelstein, p. 115). È qui evidente l'enorme considerazione di cui gode l'*aggadah*: ciò che conduce a un'appropriata conoscenza di Dio e all'attaccamento alle sue vie non si trova (soltanto?) negli studi halakici, ma nella riflessione sulle azioni di Dio quale è descritta in molti luoghi della *aggadah*. Ma non si può sfuggire alla sensazione che un tale atteggiamento implichi una critica di quegli studiosi che, in quanto maestri della legge, esperti di complessità dialettiche e di sottigliezze halakiche, tendono a guardare all'*aggadah* dall'alto in basso. L'estrema libertà di speculazione che l'*aggadah* permette e la sua mancanza di regole fisse di condotta mettono probabilmente a disagio i saggi; i sottili esercizi analitici richiesti dalla *halakhah*, inoltre, possono aver fatto sì che alcuni halakisti poco elastici si sentissero superiori a ciò che si richiamava al gusto popolare. D'altro canto, per l'insieme del popolo, l'*aggadah* rappresentava un continuo sollievo spirituale e un incoraggiamento a resistere: i rabbini non negavano ciò e questa esperienza di sollievo spirituale rimase vera per secoli.

Principali raccolte. Si dà qui di seguito un elenco dei principali trattati e raccolte del Midrash; le edizioni critiche sono indicate in breve tra parentesi; edizioni di particolare interesse ma non critiche sono segnalate senza parentesi.

Si danno prima i *midrashim* tannaitici, che sono essenzialmente halakici ma contengono anche una discreta quantità di materiale aggadico:

1. *Esodo*: *Mekhilta' de-Rabbi Yishma'e'l* (edito da J. Lauterbach; una seconda edizione è stata approntata da H. Horovitz e I. Rabin) e *Mekhilta' de-Rabbi Shim'on bar Yoḥ'ai* (edito da J. Epstein e E. Melamed).

2. *Levitico*: *Sifra'*, edito da I.H. Weiss. Vi è anche un'edizione di M. Ish Shalom [Friedmann] che è solo un abbozzo di edizione critica; L. Finkelstein ha pubblicato il manoscritto vaticano Codice Assemani LXVI del trattato con una lunga e utile introduzione. L'edizione critica di Finkelstein è tuttora in corso di pubblicazione.
3. *Numeri*: *Sifre de-ve Rav*, e *Sifre zuṭa'* (entrambe edite da Horovitz).
4. *Deuteronomio*: *Sifre* (edito da Finkelstein) e *Midrash Tanna'im*, edito da D. Hoffmann.

Si dà qui di seguito un elenco di *midrashim* aggadici che vanno dal periodo amoraico (circa III-VI secolo) al XIII secolo:

1. La raccolta nota come *Midrash Rabbah* sul Pentateuco e i Cinque Rotoli (*Cantico dei cantici*, *Rut*, *Lamentazioni*, *Qohelet* ed *Ester*). Le singole opere furono composte in periodi differenti: il *Genesi Rabbah* (edito da J. Theodor e Ch. Albeck), risalente al IV-V secolo, è il più antico; di poco più tardo è il *Levitico Rabbah* (edito da M. Margulies); per quanto riguarda il *Deuteronomio Rabbah*, cfr. l'edizione di S. Lieberman. Sulla raccolta nel suo insieme cfr. Zunz (1892).
2. *Tanḥuma'* sul Pentateuco e *Tanḥuma'*, editi da S. Buber.
3. *Pesiqta' de-Rav Kahana'* (edito da B. Mendelbaum).
4. *Midrash Tehillim* (*Midrash* sui Salmi), edito da Buber.
5. Il *Midrash ha-gadol* sul Pentateuco, di origine yemenita, di David ben Amram Adani (XIII secolo), che riprende raccolte midrashiche più antiche (alcune perdute) e Maimonide per formare una sua propria raccolta:
   Genesi ed *Esodo* (editi da Margulies);
   Levitico (edito da N. Rabinowitz e A. Steinsalz);
   Numeri (edito da S. Fisch; una seconda edizione è stata curata da Ṣ. Rabinowitz);
   Deuteronomio (edito da Fisch).
6. *Yalquṭ Shim'oni*, risalente al XIII secolo, opera di un rabbino di nome Shim'on. Raccoglie materiale da molti *midrashim* precedenti e ricopre l'intera Bibbia ebraica.
   [Vedi *ESEGESI BIBLICA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

Su tutta questa letteratura, cfr. la classica opera di L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1832, Hildesheim 1966 (2ª ed.). Addirittura superiore è la traduzione ebraica di quest'opera, *Ha-derashot be-Yisra'el*, Jerusalem 1947, aggiornata e corretta da Ch. Albeck alla luce della ricerca più recente; altre raccolte midrashiche, pur importanti, non citate qui sono descritte e discusse in quest'opera.

La migliore presentazione dei maestri aggadici è W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I-II, 1844-1890, rist. Berlin 1965-1966; *Die Agada der palästinischen Amoräer*, I-III, Strasbourg 1892-1899; e *Die Agada der babylonischen Amoräer*, Strasbourg 1878. Bacher presenta separatamente ognuno dei principali maestri, organizza gli insegnamenti secondo le categorie più importanti riprendendoli da un gran numero di detti sparsi e ne offre un commento; di quest'opera è anche disponibile una traduzione in ebraico di A.Z. Rabinowitz. Cfr. anche E.E. Epstein-Halevi, *Ha-aggadah ha-historit biyyogerafit le-or meqorot Yevaniyim we-Latiniyim*, Jerusalem 1973.

La natura del Giudaismo in quanto religione quale risulta dalle fonti del *Midrash aggadah* (ma non solo) è descritta al meglio da S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, London 1909, ristampata col titolo *Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961, 1993; G. Foot Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim*, I-III, 1927-1940, rist. Cambridge/Mass. 1970; J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1934; e E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I-II, traduzione della seconda edizione ebraica di I. Abrahams, Jerusalem 1975.

Per un'ulteriore bibliografia, cfr. la lista seguente.

Ch. Albeck, *Introduction*, in Ch. Albeck e J. Theodor (curr.), *Genesis Rabbah*, Berlin 1931; ristampato col titolo *Midrash. Rabbath Genesis*, Jerusalem 1965.

E.J. Bickerman, *La chaîne de la tradition pharisienne*, in «Revue Biblique», 59 (1952), pp. 44-54.

H.A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rethorica in Early Midrashic Writings*, Leiden 1973.

L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, I-VII, trad. H. Szold et al., 1909-1938; rist. Philadelphia 1946-1955 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003).

J. Goldin, *The Song at the Sea*, New Haven 1971.

D.J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980 (American Oriental Series, 62).

I. Heinemann, *Darkhe ha-aggadah*, Jerusalem 1970.

J. Heinemann (cur.), *Derashot ba-ṣibbur bi-tequfat ha-Talmud*, Jerusalem 1970.

J. Heinemann, *The Proem in the Aggadic Midrashim. A Form-Critical Study*, in J. Heinemann e D. Noy (curr.), *Studies in Aggadah and Folk Literature*, Jerusalem 1971, pp. 100-[illegible] (Scripta Hierosolymitana, 22).

M.M. Kasher, *Torah Sheleimah*, I-XXXVII, New York 1927-1982.

S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962.

H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris (1948) 1965, 6ª ed. riv. e ampl. (trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1950, 1978, 2ª ed. sulla 6ª ed. francese).

G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965 (2ª ed.).

Sh. Spiegel, *Introduction*, in L. Ginzberg, *Legends of the Bible*, New York 1956.

Sh. Spiegel, *The Last Trial*, trad. J. Goldin, New York 1964, 1993.

D.M. Stern, *Rhetoric and Midrash. The Case of the Mashal*, in «Prooftexts», 1 (1981), pp. 261-91.

H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Philadelphia 1931 (5ª ed. riv.).

JUDAH GOLDIN

MIRIAM o, in ebraico, *Miryam*; profetessa israelita che visse, secondo la tradizione, nel XIII secolo a.C. La tradizione biblica ricorda Miriam come la sorella di Mosè ed Aronne, colei che aiutò Mosè a condurre gli schiavi ebrei fuori dall'Egitto (Mic 6,4). *Esodo* 15,20-21 racconta come Miriam guidò le donne d'Israele in un inno di vittoria a YHWH, Signore d'Israele, che aveva separato il Mar Rosso, rendendo possibile agli Ebrei il passaggio e la fuga dai loro inseguitori egizi:

> Allora Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un timpano: dietro a lei uscirono le donne con i timpani, formando cori di danze. Maria fece loro cantare il ritornello: «Cantate al Signore perché ha mirabilmente trionfato: ha gettato in mare cavallo e cavaliere!».

Gli studiosi moderni tendono a considerare la relazione fraterna tra Miriam, Aronne e Mosè come un'aggiunta basata su tradizioni antiche. Miriam venne identificata in origine come alleata di Aronne, il primo sacerdote di Israele, e più tardi come sua sorella. Quando, in modo simile, la tradizione biblica sviluppò una relazione fraterna tra Aronne e Mosè, il grande capo, profeta e legislatore di Israele, Miriam divenne anche la sorella di Mosè (Nm 26,39). Nel racconto della nascita di Mosè (Es 2,2-7), la sorella più grande che lo sorveglia, che rimane senza nome, viene identificata dalla tradizione ebraica e cristiana con Miriam. Se il suo nome è d'origine egizia, come qualche studioso ha suggerito, ciò rafforzerebbe l'ipotesi secondo cui ella apparteneva alla tribù sacerdotale di Levi, poiché numerosi leviti importanti portavano nomi egizi.

Miriam compare in primo luogo in un episodio nel Pentateuco, *Numeri* 12,1-16, in cui, assieme ad Aronne, rimprovera Mosè per aver preso in moglie una donna etiope – forse identificata con la moglie madianita Zippora – e in cui sfida la superiorità della statura profetica di Mosè. YHWH risponde alla loro sfida affermando la natura unica e intima delle sue rivelazioni a Mosè e risponde al loro rimprovero infliggendo a Miriam la pena della lebbra. Mosè intercede a favore di Miriam su richiesta di Aronne – dimostrando così la sua intimità con Dio – e, dopo un isolamento di sette giorni, Miriam viene guarita. La qualità leggendaria dell'episodio è suggerita dal fatto che la lebbra di Miriam diventa un ammonimento per coloro che non obbediscono ai sacerdoti (Dt 24,8-9). Miriam morì prima di Aronne e Mosè (Nm 20,1) e, per quel che ci è possibile sapere, non si sposò.

BIBLIOGRAFIA

Sulla difficoltà di stabilire la posizione storica di Miriam, cfr. M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, Chico/Calif 1981, pp. 180-83 (ed. or. *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, Darmstadt 1960). La figura di Miriam viene trattata in modo più ampio in rapporto alla sfida a Mosè; a questo proposito cfr. G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*, Edinburgh 1903, 1965 pp. 120-28.

L'analisi più completa, ma più tecnica è quella contenuta in H. Valentin, *Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung*, Göttingen 1978, pp. 306-64; nello stesso volume, pp. 377-84, Valentin esamina *Esodo* 15,20. M. Buber, *Moses. The Revelation and the Covenant*, New York 1958, pp. 167-69, tenta di unire le due sfide a Mosè. Sul nome di Miriam, cfr. A.H. Gardiner, *The Egyptian Origin of Some English Personal Names*, in «Journal of the American Oriental Society», 56 (1936), pp. 189-97, in particolare pp. 194-97.

EDWARD L. GREENSTEIN

MISHNAH E TOSEFTA. La Mishnah è un codice di leggi e un testo scolastico, che contiene il sistema legale e teologico dell'Ebraismo. Essa venne chiusa attorno al 200 d.C. sotto l'egida del capo della comunità ebraica della Terra Santa in quell'epoca, Yehudah ha-Nasi', e restò la pietra di fondazione dell'Ebraismo da quel momento sino ad oggi. La Tosefta è una raccolta di supplementi alla Mishnah, di cui circa tre quarti sono dedicati semplicemente alla citazione e all'ampliamento dei contenuti della Mishnah. La parte restante è costituita da leggi essenzialmente autonome, anche se connesse a quelle mishniche. La Tosefta non ha una posizione indipendente, essendo organizzata attorno alla Mishnah. Essa venne formulata e compilata nei secoli successivi alla chiusura della Mishnah, venendo a sua volta chiusa presumibilmente attorno al V secolo. Questi due documenti sono ampiamente citati e analizzati nei due Talmud, uno prodotto a Babilonia attorno al 500 d.C., l'altro nella Terra di Israele attorno al 400 d.C.

La Mishnah (insieme alla Tosefta) è importante in seno all'Ebraismo perché considerata, dal momento della sua chiusura in poi, come parte dell'«intera e unica Torah di Mosè, nostro maestro», cioè come rivelata a Mosè sul Sinai da Dio. La Mishnah e tutti i documenti da essa derivati in seguito, a partire dalla Tosefta e dai due Talmud, formano perciò parte integrante del canone della Torah, cioè dell'Ebraismo. Il mito della Torah distingue due Torah del Sinai, una in forma scritta ed una

orale. Questa Torah orale, che comprende la Mishnah, i suoi continuatori e successori, venne rivelata insieme alla Torah scritta ma venne tramandata in modo diverso. Mentre una, come dice il nome stesso, venne fissata per iscritto, l'altra venne formulata per la memorizzazione, e trasmessa in questa forma facilmente memorizzata.

Da un punto di vista strutturale, le due Torah dell'Ebraismo possono essere paragonate al concetto di Antico e Nuovo Testamento nel Cristianesimo, sicché:

$$\frac{\text{Antico Testamento}}{\text{Nuovo Testamento}} = \frac{\text{Torah scritta (Bibbia ebraica)}}{\text{Torah orale (Mishnah e suoi continuatori)}}$$

La riga superiore, da entrambi i lati, si riferisce al medesimo testo sacro, ma utilizzando le denominazioni proprie, rispettivamente, del Cristianesimo e dell'Ebraismo. Il che equivale a dire che i libri biblici noti al Cristianesimo come «Antico Testamento» costituiscono per l'Ebraismo la «Torah scritta». La Mishnah è la prima e principale espressione dell'altra Torah, quella orale rivelata a Mosè sul Sinai. Essa è dunque importante per l'Ebraismo come lo è il Nuovo Testamento per il Cristianesimo.

Contenuto. Il sistema della Mishnah comprende sei sezioni, o ordini: Zera'im (Semenze o Agricoltura), Mo'ed (Festività), Nashim (Donne), Neziqin (Danni, ossia diritto civile), Qodashim (Cose Sacre, ossia legge cultuale) e Ṭohorot (Purità, ossia proibizioni cultuali). Ogni sezione è divisa in trattati, e ogni trattato in capitoli e paragrafi. Ci sono, in tutto, 63 trattati divisi in circa 531 capitoli.

La questione critica nella vita economica (per esempio nel lavoro della terra) è affrontata nella prima sezione della Mishnah, Agricoltura o Semenze, che comprende due parti. In primo luogo, Israele, in quanto detentore della Terra Santa di Dio, mantiene la proprietà nei modi che Dio richiede, rispettando le regole che qualificano la terra e i raccolti come sacri. In secondo luogo, l'ora in cui la santificazione della terra genera una massa critica, cioè quando i raccolti maturano, è il momento di maggior pericolo e accresciuta santità. La volontà di Israele riguardo ai raccolti è quella di sceglierne una parte come sacra, destinando il resto all'uso comune. La volontà umana è determinante nel processo di santificazione.

Nella seconda sezione, Festività, ciò che accade nella Terra di Israele in determinati momenti, soprattutto nel corso dell'anno lunare, delimita come sacre zone di quella terra in un modo ancora diverso. Il centro della Terra di Israele e il fulcro della sua santificazione è il Tempio. Qui il prodotto della terra viene ricevuto e restituito a Dio, colui che ha creato e santificato la Terra Santa. In queste inusuali occasioni di santificazione, gli abitanti della Terra Santa, in quanto comunità sociale nei villaggi, entrano in uno stato di santificazione spaziale. Ciò significa che i confini del villaggio delimitano uno spazio sacro, all'interno del quale si deve rimanere durante la festa. Questo viene espresso in due modi. In primo luogo, il Tempio stesso osserva ed esprime la particolare festività che ricorre. In secondo luogo, i villaggi della Terra Santa vengono allineati al Tempio, formando un completamento e un compimento della sacralità del Tempio. L'avvento della festività accelera un riordinamento spaziale della terra, cosicché i confini del sacro sono armonizzati e rispecchiati nel villaggio e nel Tempio. All'accresciuta santità manifestata da queste festività, perciò, viene offerta l'occasione per una santificazione reale. Come il raccolto, l'avvento di una festività, una festa di pellegrinaggio, e anche un periodo sacro esprime quel regolare, ordinato, prevedibile destino di santificazione per Israele che il sistema nella sua interezza persegue.

Tralasciamo momentaneamente le due sezioni successive, la terza e la quarta, ed esaminiamo la controparte delle sezioni Agricoltura e Festività. Si tratta della quinta e della sesta sezione, Cose Sacre e Purità. Esse trattano il quotidiano e l'ordinario, contrapponendoli ai particolari momenti del raccolto, da un lato, e a particolari periodi o stagioni dall'altro.

La quinta sezione, Cose Sacre, tratta del Tempio nei giorni ordinari (cioè non durante le festività). Il Tempio, luogo della santificazione, è gestito in modo del tutto abitudinario, preciso e puntiglioso. L'unica cosa che può determinare problemi è l'intenzione e la volontà dell'attore umano. Questo attore, il sacerdote, è soggetto a limitazioni e rimedi attentamente prescritti.

Dalla sezione delle Cose Sacre deriva la sesta divisione ad essa complementare, Purità, riguardante la purificazione cultuale. Nella sesta divisione, dal momento che parliamo del Tempio, ci riferiamo anche alla purificazione che spetta ad ogni altro luogo. Un sistema di purificazione che considera ciò che determina contaminazione e come questa si verifica, che cosa è soggetto a contaminazione e come si può superare questa condizione – sistema che è pienamente espresso in risposta alla partecipazione della volontà umana. Senza il desiderio e l'azione di un essere umano, il sistema non funziona, è inerte. Fonti di contaminazione che si presentano naturalmente e non per volontà umana, e modalità di purificazione che operano naturalmente, senza intervento da parte dell'uomo, restano inerti finché la volontà umana non ha attivato la predisposizione alla contaminazione, cioè finché la volontà umana non introduce nel sistema alcuni oggetti di contaminazione – cibo e bevande, un letto, un vaso, una sedia o una pen-

tola – che diventano soggetti a contaminazione. Il movimento dalla santificazione all'impurità ha luogo quando la volontà e l'opera umane lo innescano.

Questo ci riconduce alle sezioni centrali, la terza e la quarta, Donne e Danni, rispettivamente. Esse si collocano nella struttura della totalità mostrando, all'interno della più ampia intelaiatura di regolarità e ordine, la conformità delle preoccupazioni umane per la famiglia e l'agricoltura, per le transazioni politiche e pratiche tra la gente comune. Se non si interessasse di questi argomenti, il sistema della Mishnah non includerebbe ciò che, alla sua istituzione, intendeva comprendere e ordinare: l'intera vita di Israele. Così, ciò che è in discussione, è assolutamente in accordo con tutto il resto.

Nella terza sezione, Donne, l'attenzione si focalizza sul punto di disordine determinato dal trasferimento di quell'anomalia destabilizzante, la donna, dalla condizione normale garantita da un uomo a quella, ugualmente affidabile, provvista da un altro. Questo è il punto in cui gli interessi della Mishnah sono stimolati: ancora una volta, prevedibilmente, il momento del disordine.

Nella quarta sezione, Danni, sono presenti due importanti preoccupazioni. In primo luogo, il fondamentale interesse nel prevenire la disordinata crescita di una persona e la caduta di un'altra, nel sostenere lo *status quo* dell'economia, della casa e della famiglia, di Israele, la società santa nella sua immutabile stasi. In secondo luogo, compare la concomitante necessità di fornire un sistema di istituzioni politiche per applicare le leggi che preservano l'equilibrio e la stabilità di una persona.

La terza e la quarta sezione prendono in considerazione argomenti di interesse concreto e materiale, la formazione e la dissoluzione delle famiglie e il conseguente trasferimento di proprietà, le transazioni, sia illecite che commerciali, che conducono a scambi di proprietà e alla potenziale disorganizzazione della condizione della famiglia nella società. Esse trattano dei luoghi concreti e reali in cui la gente vive, la famiglia, la strada e il campo, i rapporti sessuali e commerciali di un particolare villaggio.

I sei componenti del sistema della Mishnah insistono quindi su due aspetti: la stabilità e l'ordine. Essi definiscono come un problema, e dunque come qualcosa di pericoloso, ciò che è non in linea. Le leggi per una donna devono essere applicate soprattutto quando ella lascia il padre per il marito o, in caso di divorzio, dal marito torna al padre. Le leggi per la regolamentazione di transazioni civili devono assicurare che tutte le transazioni producano risultati uguali e opposti. Nessuno alla fine deve risultarne più avvantaggiato o danneggiato che all'inizio. Deve essere scambiato un uguale valore, o la transazione risulta nulla. L'avvento di una festività, come vedremo, non solo impone precetti opposti a quelli del Tempio sul villaggio, ma ha anche l'effetto di legare l'israelita, uomo o donna, a un luogo specifico, il suo villaggio. Così per un momento la festività stabilisce un quadro plastico e crea un diorama, un tranquillo luogo di perfezione in una condizione di perfetto silenzio.

Contesto. La Mishnah si formò tra il I e il II secolo d.C. Il documento contiene idee che verosimilmente circolarono anche prima della distruzione del Tempio (70 d.C.), tra persone le cui tradizioni vennero diffuse e infine scritte nella Mishnah stessa. Ma la struttura del sistema presentato dalla Mishnah è ben attestata solo dopo la rivolta di Bar Kokhba (circa 132-135 d.C.). Essa viene attribuita principalmente alle autorità che furono attive a metà del II secolo. Sfruttando idee e leggi precedenti, il documento si formò alla fine di due guerre – il primo conflitto contro Roma (66-73), che culminò con la distruzione del Tempio, e il secondo, quello di Bar Kokhba. Dato che la Mishnah si impone dopo un periodo di guerre, quello che ci aspetteremmo di trovarvi è un messaggio sul significato della storia, un resoconto degli avvenimenti e del loro significato. Centrale nel sistema della Mishnah potrebbe essere una descrizione del destino di Israele, secondo la tradizione dei libri storici della Bibbia – *Samuele, Re*, o *Cronache* per esempio – e secondo quella dei profeti dell'antico Israele, i vari Isaia, Geremia, ecc.

Il punto su cui la Mishnah insiste è invece l'esatto contrario. Essa parla di ciò che è permanente e duraturo: lo scorrere del tempo attraverso le stagioni solari, scandite dalle festività lunari e dai Sabati; le procedure del culto attraverso sacrifici regolari e continui; la conduzione della società civile tramite norme di lealtà per prevenire scambi ingiusti; lo svolgimento del lavoro agricolo secondo le regole di santità; la persistente, immutabile, invisibile fobia per l'impurità e la purità cultuale. La Mishnah non ha sezioni dedicate all'interpretazione della storia. Non vi è alcuna pretesa in questo senso neppure nel racconto di episodi recenti. Vi si può rintracciare a mala pena una indicazione per indirizzare la discussione sul significato dei disastri contemporanei.

La Mishnah non tratta singoli eventi della storia. Le sue leggi esprimono comportamenti ricorrenti ed eterni come il movimento della Luna e del Sole attorno alla Terra (come la gente allora li intendeva) e regolari come il frangersi delle onde sulla spiaggia. Ci sono leggi di aratura, semina, raccolto; nascita, matrimonio, procreazione, morte; casa, famiglia, proprietà; lavoro e riposo; alba, tramonto – vite private, non materia di storia. Le leggi parlano del qui e dell'ora, non dello Stato o della tradizione, del passato o del futuro. Poiché, al tempo in

cui le idee della Mishnah si formarono, la maggior parte degli altri Ebrei espresse un profondo interesse per la storia, il contrasto non può essere trascurato. La Mishnah immagina un mondo di regolarità e ordine subito dopo la fine di antiche certezze e tradizioni. Designa delle leggi dopo che le antiche regole vennero infrante. Parla di un eterno presente – utilizzando generalmente il presente continuo e descrivendo le cose come stanno – rivolgendosi al popolo al di là di ogni rapporto con il suo passato, la sua vita e le sue istituzioni.

Dato che, come sappiamo, subito dopo la guerra contro Roma nel 132-135, il Tempio venne dichiarato permanentemente proibito agli Ebrei e anche Gerusalemme fu per loro chiusa, le leggi della Mishnah parlano in parte anche di un non-qui e di un non-ora. Perché no? Non c'erano culto, Tempio, città santa ai quali si applicasse la descrizione delle leggi mishniche. Gran parte della Mishnah affronta problemi ai quali i saggi non potevano accedere direttamente. Non possedevano, infatti, alcuna conoscenza pratica al momento del loro lavoro sulla legge cultuale. Loro stessi non erano membri della classe sacerdotale. La Mishnah comprende una sezione sulla conduzione del culto, vale a dire la quinta, così come una, la sesta, sulla conduzione di questioni per preservare la purità cultuale del sistema sacrificale secondo le direttive delineate nel *Libro del Levitico*.

C'è un ulteriore elemento di irrealtà. Molti dei trattati della prima sezione, quella sull'agricoltura, trattano delle razioni fornite ai sacerdoti dagli agricoltori israeliti dai prodotti della Terra Santa. Gli interessi della sezione nel suo complesso derivano dalle proibizioni levitiche sull'uso della terra e la disponibilità dei raccolti; tutto è un esercizio di più cruciale interesse per i sacerdoti.

Inoltre, una buona parte della seconda sezione, sulle feste, affronta la conduzione del culto in giorni particolari, i sacrifici offerti a Yom Kippur, a Pasqua, ecc. Senza dubbio, quello che la Mishnah vuole conoscere *sulle* festività riguarda il culto molto più che la sinagoga, che ha un ruolo subordinato e insignificante.

La quarta sezione, sul diritto civile, presenta un complicato resoconto della struttura politica e del sistema di governo degli Israeliti fondato sul Tempio, il sacerdozio, la monarchia, nei trattati *Sanhedrin* e *Makkot*, per non menzionare *Shavu'ot* e *Horayot*. Questo sistema parla del re, del sacerdote, del Tempio e del tribunale. Non gli Ebrei, i re, i sacerdoti e i giudici ma i Romani governavano Israele nella Terra d'Israele nel periodo in cui le autorità del II secolo svolsero la loro opera.

Più della metà del documento – la prima e la seconda sezione, parte della quarta, tutta la quinta e gran parte della sesta – parla del culto, del Tempio, del governo, del sacerdozio. Ma queste cose non esistevano più. Esse derivavano, inoltre, da altri gruppi della società israelitica. La Mishnah assume una concezione della santificazione profondamente sacerdotale e levitica, come asserzione principale della condizione di Israele. I saggi non avevano alcun controllo su queste questioni. Per di più, nello stesso periodo in cui il documento fu scritto, il Tempio era in rovina, la città di Gerusalemme era proibita a tutti gli Israeliti, e il governo e l'amministrazione ebraici, che avevano il loro fulcro nel Tempio e fondavano la loro autorità sull'esistenza sacra che lì si conduceva, erano caduti in disgrazia. Così i saggi della Mishnah non poterono riportare nulla che avessero osservato direttamente. Gran parte della Mishnah parla di problemi non attuali nel momento in cui essa venne creata perché i saggi della Mishnah volevano pronunciarsi su quanto realmente li interessava: la santità di Israele, come essi la definirono.

Sviluppi successivi. Da quanto è stato detto non saremmo mai in grado di motivare la persistenza della Mishnah come metà dell'intera «Torah» dell'Ebraismo. Il nucleo del documento era irrilevante al suo tempo e anche di più nelle epoche che seguirono. I due Talmud senza dubbio, prendono e scelgono ciò che vogliono dalla Mishnah e, nel fare questo, rivedono il sistema nel suo complesso. Il Talmud Palestinese, ad esempio, elabora e commenta solo trentanove dei sessantadue trattati della Mishnah, omettendo riferimenti alla quinta sezione e a gran parte della sesta. Il Talmud Babilonese da parte sua, affronta la quinta sezione ma ignora quasi tutta la prima. Entrambi i Talmud non considerano il sistema e la struttura dell'intera Mishnah e la dividono in piccoli pezzi, che venivano poi sottoposti ad una stretta e dettagliata analisi. Il risultato è che i due Talmud considerarono l'intero. Proseguendo quello che Yehudah ha-Nasi' aveva considerato concluso, essi diffusero l'infinito processo di rivelazione e canonizzazione. Gli eredi della Mishnah rispettarono il documento ma si assunsero anche la responsabilità di interpretarlo. Nel processo stesso della loro attenta e accurata lettura essi realizzarono di fatto una considerevole riforma della Mishnah stessa.

[Vedi anche *TANNAITI* e *TALMUD*].

BIBLIOGRAFIA

Tosefta. L'edizione migliore è S. Lieberman, *Tosefta*, I-III, New York 1955-1967, che comprende *Zera'im* (1955), *Mo'ed* (1962) e *Nashim* (1967) insieme ad un monumentale commento opera dello stesso studioso. Per le altre tre sezioni è disponibile M.S. Zuckermandel, *Tosefta'*, 1881. Per una traduzione inglese, cfr. J. Neusner, *The Tosefta translated from the Hebrew*, I-VI, New York 1977-1988. Una breve descrizione a carattere scientifico è M.D. Heer, *Tosefta*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, XV.

Mishnah. La migliore edizione disponibile, che comprende anche un commento, è C. Albeck, *Shishah Sidre Mishnah*, I-VI, Tel Aviv 1952-1988. Non esiste alcuna edizione critica. Cfr. H. Danby (trad.), *The Mishnah*, London 1933, 1980. Per una traduzione e un commento dalla seconda alla sesta sezione della Mishnah e della Tosefta, cfr. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law*, Leiden 1974-1985, che comprende *Appointed Times*, I-V, 1981-1983, *Women*, I-V, 1980, *Damages*, I-V, 1983-1986, *Holy Things*, I-VI, 1979-1980, e *Purities*, I-XXII, 1974-1977. Un resoconto su come la Mishnah è stata studiata in epoca classica e moderna si trova in J. Neusner, *The Modern Study of the Mishnah*, Leiden 1973, mentre la visione religiosa del mondo proposta dalla Mishnah è descritta e interpretata in J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981 (trad. it. *Il giudaismo nella testimonianza della Mishnah*, Bologna 1995). Una breve introduzione che presenta un approccio abbastanza differente è E.E. Urbach, *Mishnah*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, XII.

JACOB NEUSNER

MOHILEVER, SHEMU'EL (1824-1898), una delle guide del movimento proto-sionista Ḥibbat Ṣiyyon. Nato in Lituania, Mohilever prestò servizio come rabbino in varie comunità lituane e polacche. Negli anni '60 e '70, scrisse sul periodico religioso «Ha-Levanon» alcuni articoli nei quali auspicava la collaborazione tra gli ortodossi e i *maskilim*, i seguaci dell'Illuminismo ebraico. I rapporti tra questi due gruppi erano estremamente conflittuali e il tentativo di Mohilever di creare un ponte fra loro fu un'opera anticipatrice rispetto al suo tempo.

Come alcuni dei *maskilim*, Mohilever era attratto dall'idea di un insediamento degli Ebrei in Terra di Israele anche prima dei *pogrom* del 1881. In seguito a questi ultimi e all'inizio dell'emigrazione di massa, si unì ad altri per dar vita al movimento Ḥibbat Ṣiyyon, allo scopo di dirottare gli emigranti verso la Palestina. Mohilever fu presidente onorario del congresso di Kattowitz nel 1884, e il suo discorso di chiusura è divenuto un classico fra i sermoni sionisti. Lo Ḥibbat Ṣiyyon fu sin dal principio lacerato dalle tensioni tra i componenti religiosi e quelli laici, tensioni che alla fine determinarono il venir meno del sostegno di molti ortodossi che inizialmente avevano favorito il movimento. Fermamente convinto della necessità di collaborare con i *maskilim*, Mohilever rimase nello Ḥibbat Ṣiyyon. Tuttavia, allo scopo di promuovere gli interessi religiosi all'interno del movimento, propose la fondazione di un «centro spirituale» (*merkaz ruḥani*) che, dopo la sua morte nel 1898, divenne la base del Mizraḥi, la fazione sionista religiosa all'interno del movimento sionista di Theodor Herzl.

Mohilever si adoperò con tutte le forze per lo sviluppo delle colonie ebraiche in Palestina e convinse il barone Edmond de Rothschild a sostenere finanziariamente il perseguimento di questo obiettivo. Nel 1890 capeggiò anche un certo numero di colonie agricole in Palestina. Questa attività di insediamento, sebbene di modeste dimensioni e spesso fallimentare, preparò il terreno ai successivi stanziamenti sionisti.

Mohilever aderì alla World Zionist Organization di Herzl fin dalla sua fondazione nel 1897, ma, a causa della salute malferma, non ebbe alcun ruolo nelle sue attività. Nonostante ciò, egli diede un importante contributo al futuro movimento sionista insistendo sull'alleanza tra nazionalismo ebraico religioso e laico.

[Per una più approfondita discussione sullo Ḥibbat Ṣiyyon e sulla cerchia di Mohilever, vedi *SIONISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Valutazioni sulla vita e sull'operato di Mohilever si possono trovare in D. Vital, *The Origins of Zionism*, Oxford 1975, 1980 (trad. it. *Le origini del sionismo*, Firenze 1985, 1992) cap. 6. Ulteriori informazioni biografiche su Mohilever compaiono in A. Hertzberg (cur.), *The Zionist Idea*, Philadelphia 1959, 1997, pp. 398-405.

DAVID BIALE

MONTAGU, LILY (1873-1963), fondatrice del movimento liberale ebraico in Inghilterra. Nata a Londra il 22 dicembre 1873, Lily H. Montagu era la sesta figlia di Ellen Cohen Montagu e di Samuel Montagu. Il padre era un ricco banchiere e un membro di spicco della comunità ebraica ortodossa inglese. Convinta che l'ortodossia offrisse a lei, e alle altre donne, la possibilità di esprimere se stesse in ambito religioso, trovò nell'opera di Claude Montefiore una visione dell'Ebraismo che rispecchiava la sua stessa valutazione della religione, considerata come personale per natura, universale in prospettiva e ottimamente rivelata nel comportamento quotidiano.

Nella «Jewish Quarterly Review» del gennaio 1899, Montagu pubblicò *The Spiritual Possibility of Judaism Today*, un saggio in cui chiedeva a tutti gli Ebrei impegnati religiosamente di aiutarla a dar vita a un'associazione per rafforzare la vita religiosa della comunità ebraica inglese attraverso la diffusione degli insegnamenti dell'Ebraismo liberale. Il fatto di esserne parte non significava necessariamente aderire a quello che Montefiore identificava come Ebraismo liberale, ma avrebbe semplicemente dimostrato il riconoscimento della sua capacità di risvegliare in molti Ebrei un senso di spiritualità e di responsabilità personale verso

Dio. La Jewish Religious Union (JRU), fondata da Lily Montagu nel febbraio del 1902, istituì dei servizi di culto il pomeriggio del Sabato secondo le linee dell'Ebraismo liberale e incontri di propaganda, condotti dalla stessa Montagu, per chiarire e diffondere i suoi insegnamenti. Per quanto Montefiore fosse d'accordo a figurare come capo ufficiale del gruppo, Montagu ne assunse la responsabilità per quanto concerneva le principali attività e l'ordinaria amministrazione quotidiana.

Dal 1909, riconoscendo il fallimento dell'originaria e onnicomprensiva visione, l'Unione si definì un movimento specificamente rivolto alla promozione dell'Ebraismo liberale. Nel corso di qualche decennio, Lily Montagu contribuì a costituire sinagoghe ebraiche liberali in Gran Bretagna, assumendone spesso la presidenza o la direzione, e nel 1928 divenne ministro laico della West Central Liberal Jewish Congregation, carica che le venne formalmente attribuita nel novembre del 1944. Dopo la morte di Montefiore, nel 1938, assunse la presidenza della JRU, poi ribattezzata Union of Liberal and Progressive Synagogues. Avendo concepito sin dal 1925 l'idea di una JRU internazionale, la Montagu contribuì anche a fondare e alla fine presiedette la World Union for Progressive Judaism.

La Montagu fu autrice di undici libri, tra i quali *Thoughts on Judaism*, un trattato teologico pubblicato nel 1902, e la sua autobiografia, *The Faith of a Jewish Woman*, pubblicata nel 1943.

BIBLIOGRAFIA

Tanto sulla storia del movimento liberale ebraico in Inghilterra quanto sulla stessa Lily Montagu è stato scritto poco. A tutt'oggi l'unico studio critico sulla vita e sul pensiero della Montagu è il mio *Lily Montagu and the Advancement of Liberal Judaism. From Vision to Vocation*, Lewinston/N.Y. 1983. Un secondo volume, *Lily Montagu. Sermons, Addresses, Letters and Prayers*, Lewinston/N.Y. 1985, da me curato e prefato, comprende una selezione, ampiamente corredata di note, dei suoi scritti inediti. Infine, per un resoconto più particolareggiato sul contributo della Montagu allo sviluppo dell'Ebraismo liberale, cfr. il mio saggio *The Origins of Liberal Judaism in England. The Contribution of Lily H. Montagu*, in «Hebrew Union College Annual», 55 (1984), pp. 309-22.

ELLEN M. UMANSKY

MOSÈ (XIII secolo a.C. circa, ma la data è incerta) o, in ebraico, *Mosheh*; guida degli Ebrei nell'esodo dall'Egitto, colui che ricevette la Legge presso il Sinai. La tradizione considera Mosè il fondatore della religione di Israele, mediatore del patto con Dio (Yahweh) e delle istituzioni cultuali del popolo d'Israele.

Storicità di Mosè. Qualsiasi discussione sulla storicità di Mosè dipende interamente dalla valutazione del racconto biblico riguardante la sua vita e la sua attività. Non abbiamo resoconti egizi che facciano riferimento a lui o all'esodo, tuttavia la maggior parte degli studiosi è concorde nel credere che sia esistita veramente una persona chiamata Mosè, in qualche modo connessa agli eventi dell'esodo e al viaggio nel deserto, come descritti nei quattro libri biblici, da *Esodo* a *Deuteronomio*. Le opinioni degli studiosi, tuttavia, differiscono per quel che riguarda la conoscenza della figura di Mosè e il suo ruolo negli eventi, poiché i racconti biblici sono stati modificati ed arricchiti, e il posto di Mosè, in alcune tradizioni, è addirittura secondario.

L'unico punto che sembra sostenere l'esistenza di Mosè quale figura storica è il suo nome egizio. Una spiegazione per il nome Mosè, che molti sostengono, è che esso derivi dal verbo egizio *msy* («far nascere»), un elemento molto comune nei nomi egizi. Questo verbo è di solito combinato con il nome di un dio (per es. *Re*, come in *Re-messes*, cioè *Ramses*) di cui la forma abbreviata, *Moses*, sarebbe il soprannome. Sia nella forma lunga che in quella breve il nome è comune in Egitto a partire dalla metà del II millennio. Nessuna persona dei resoconti storici egizi che porta il nome di Mosè può essere identificata con il Mosè biblico: farlo sarebbe un'attribuzione arbitraria. L'unico argomento a favore della storicità di Mosè, che deriva dal nome egizio, è che esso si adatta in particolare al soggiorno di Israele in Egitto. Tra gli Israeliti ricorrono altri esempi di nomi egizi, in particolare nel ceto dei sacerdoti e dei leviti. Tali nomi possono essere sopravvissuti in Canaan presso i santuari e nei centri urbani dal tempo del dominio egizio nella regione, nella tarda Età del Bronzo.

Un nome in sé, per quanto appropriato al tempo e agli eventi descritti, non fa di un personaggio un personaggio storico. I numerosi elementi del racconto dell'Esodo non corrispondono alla storia egizia a noi nota, e spesso gli storici hanno ricostruito gli eventi al fine di produrre una migliore aderenza tra la Bibbia e i resoconti ad essa contemporanei. Ad esempio, la presenza di numerosi schiavi asiatici in Egitto durante la XVIII e la XIX dinastia (1550-1200 a.C.) non fu il risultato di un asservimento, per paura e astio, di un popolo specifico già residente in Egitto, come narrato in *Esodo*. Numerosi schiavi furono portati in Egitto come prigionieri di guerra, provenienti da popoli e da classi sociali differenti e furono dispersi in tutto l'Egitto per servire in diversi ambiti e secondo le diverse capacità. Molti asiatici divennero persone libere all'interno della società egizia ed è possibile ritrovarli a vari livelli di rango e di condi-

zione sociale. La XIX dinastia, in particolare, fu un periodo di grande assimilazione della cultura e della religione asiatica in Egitto. Inoltre, i nomadi ottennero alcuni diritti di pascolo nel delta orientale, ma non abbiamo testimonianze secondo cui essi furono resi schiavi o costretti a compiere un lavoro servile. Nessun documento egizio riporta un qualsiasi atto di genocidio o narra di un gruppo distinto di schiavi residenti nel delta orientale.

Nessun faraone è chiamato per nome in *Esodo*, ma il riferimento in *Esodo* 1,11 alla costruzione da parte degli Israeliti delle città di Pitom e Ramses è una testimonianza sufficiente per datare gli eventi alla XIX dinastia. Tuttavia Pitom (Tell el-Maskhuta) nel Wādī Tumilat, non fu costruita fino alla fine del VII secolo a.C. e il riferimento a Ramses e alla «terra di Ramses» difficilmente allude alla residenza reale. Il nome *Goshen*, riferito alla regione dove si ritiene che gli Israeliti abbiano preso dimora, è noto solo a partire da testi geografici più recenti. I pochi nomi specifici e i dettagli, inoltre, non indicano un particolare periodo della storia egizia e le opinioni degli studiosi differiscono sulla datazione e sull'ambientazione dell'esodo proprio perché tanti particolari dovrebbero essere riformulati in modo radicale per rendere possibile una qualsiasi connessione. La ricerca del Mosè storico è un esercizio inutile: egli ora appartiene solamente alla leggenda.

Tradizione letteraria. Le tradizioni riguardanti Mosè sono contenute nel Pentateuco, da *Esodo* a *Deuteronomio*, e tutti gli altri riferimenti biblici a Mosè dipendono probabilmente da queste fonti. Secondo la maggior parte dei critici del XIX secolo la presentazione che il Pentateuco fa di Mosè non è il risultato di un singolo autore ma la combinazione di almeno quattro fonti, note come Yahwista (J), Elohista (E), Deuteronomista (D) e Sacerdotale (P), composte in questo ordine. L'esistenza di E come un'opera separata da J è stata a lungo oggetto di discussione; sicuramente essa è molto frammentaria e per questo motivo è preferibile trattare J ed E come un *corpus* unico, JE. La datazione tradizionale di queste fonti le colloca in un periodo di tempo che va dal X al V secolo a.C., sebbene ci sia una forte tendenza, che personalmente sostengo, a considerare D come l'opera più antica (a partire dal VII secolo), JE redatta nel periodo dell'esilio (dal VI secolo) e P redatta dopo l'esilio (dal V secolo). Questa teoria terrebbe conto del fatto che, al di fuori del Pentateuco, la tradizione su Mosè fu poco rielaborata.

Sia che si adotti per le fonti del Pentateuco lo schema più antico, sia la datazione recente, un lungo periodo di tempo separa qualsiasi figura storica dalla presentazione scritta di Mosè nella Bibbia. Per colmare questo divario è necessario valutare la diversità delle tradizioni all'interno della leggenda di Mosè e tracciare la storia della trasmissione di queste tradizioni prima del loro uso da parte degli autori posteriori, considerando inoltre la forma e l'aspetto che gli autori stessi diedero alla tradizione su Mosè quale riflesso dei loro tempi e dei loro interessi. La storia della tradizione preletteraria è stata a lungo esaminata con attenzione, ma con pochi risultati convincenti, perché è molto difficile controllare una qualsiasi ricostruzione dei vari periodi di sviluppo della tradizione orale. Noi possiamo esaminare solamente le tradizioni su Mosè nella loro attuale forma letteraria, all'interno del più ampio contesto delle Scritture ebraiche.

Mosè liberatore dall'Egitto. L'ambientazione generale della liberazione del popolo per mano di Mosè è il tema dell'oppressione e della schiavitù in Egitto. Questo tema dell'oppressione d'Israele è menzionato spesso nelle Scritture ebraiche come la condizione del popolo che necessita della «redenzione» attuata da Dio, spesso senza alcun riferimento a Mosè (cfr., per es., Ez 20). Anche il Pentateuco mette in rilievo Dio come liberatore, ma fa di Mosè l'agente umano.

All'interno della tradizione della schiavitù lo scrittore JE introduce il tema specifico del tentato genocidio (Es 1,8-22), che fornisce il contesto per il racconto della nascita di Mosè e del suo salvataggio dal Nilo da parte della principessa egizia (Es 2,1-10). Ma, una volta narrata questa storia, il tema del genocidio scompare e l'argomento diventa ancora una volta quello della schiavitù e del duro lavoro. Il racconto di Mosè, bambino in pericolo salvato dal cestino di giunco e allevato sotto il naso del faraone per diventare il liberatore del suo popolo, corrisponde a un motivo popolare molto comune nell'antichità. Si narrano storie simili a proposito di Sargon l'accadico e di Ciro il persiano. Il tentativo iniziale di liberazione da parte di Mosè (Es 2,11-15), quando uccide un egiziano colpevole di aver colpito un ebreo, è un gesto antieroico, perché finisce con un fallimento e conduce solo alla fuga di Mosè nel paese di Madian, dove diventa pastore (Es 2,16-22; 3,1). In questo modo l'autore (JE) presenta Mosè come un *leader* assolutamente antieroico, che, per ogni azione intrapresa, dipende totalmente dalla parola divina di Yahweh.

Il racconto dell'esperienza di Mosè riguardo alla teofania del roveto ardente presso il Sinai/Oreb, nel paese di Madian (Es 3-4), contiene tutti i segni di un nuovo inizio. L'evento ricorda le narrazioni delle chiamate profetiche, in cui il profeta prima sperimenta una teofania, poi si assume un incarico che gli viene affidato (Is 6; Ez 1-3). La protesta di Mosè è simile a quella di Geremia durante la sua chiamata (Ger 1,6-10), ma l'autore, in *Esodo*, la sviluppa e la rielabora ulteriormente. Allo stesso tempo la chiamata di Mosè contiene alcune

somiglianze con il reclutamento di un *leader* militare, il cui compito è la liberazione del popolo dall'oppressione (Gdc 6; 1 Sam 9). Ma a Mosè non viene affidato l'incarico di diventare un *leader* militare, i segni che riceve non vogliono dargli la fiducia nella vittoria. L'interesse centrale nel dialogo tra Mosè e Yahweh è il ruolo di Mosè come portavoce presso il popolo, portavoce che può parlare a nome del popolo davanti al re straniero. L'autore (JE) ha riunito la tradizione della profezia classica e la storia letteraria di Gedeone e di Saul per modellare la presentazione piuttosto composita della chiamata di Mosè e del suo incarico quale liberatore di Israele.

I racconti delle piaghe d'Egitto (Es 7,14-11,10) mettono in risalto l'immagine di Mosè come liberatore, tramite la sua parola profetica di giudizio e di salvezza. Ma aggiungono anche un ulteriore elemento nella raffigurazione del profeta: egli diventa colui che compie prodigi, come Elia ed Eliseo. Tuttavia, nella tradizione delle piaghe i prodigi sono circoscritti attentamente dai comandi divini; Mosè e Aronne – a parte pochi gesti – sono quasi completamente passivi e non connessi ad essi (cfr. anche Sal 78,43-51; 105,26-36). La concezione dell'uomo di Dio che compie miracoli è stata assorbita per la maggior parte dalla visione del profeta quale messaggero e portavoce. Lo scrittore P introduce, tuttavia, una contesa tra Aronne e i maghi d'Egitto (7,8-12). La narrazione delle piaghe vuole enfatizzare la grandezza e la potenza di Yahweh e aggiunge assai poco alla tradizione di Mosè.

L'apice della liberazione di Israele ha luogo presso il Mar Rosso (Es 13,17-14,31) e qui di nuovo il ruolo di Mosè è quello di annunciare il giudizio di Dio sugli Egizi e la salvezza per Israele. Nel racconto JE Mosè e Israele non fanno nient'altro che testimoniare la salvezza divina, mentre nella versione P, Mosè, su comando divino, divide il mare con il suo bastone, creando così una via per gli Israeliti e, di nuovo su ordine di Dio, fa sì che il mare si richiuda sui loro inseguitori. L'effetto che si ottiene è il timore del popolo nei confronti di Yahweh e la fede in lui e nel suo servo Mosè. È da notare che, ad eccezione di un'aggiunta posteriore al *Deuteronomio* (11,4), non vi sono riferimenti agli eventi del Mar Rosso in questa fonte, anche se l'esodo viene menzionato parecchie volte. Questo suggerisce che l'episodio del Mar Rosso sia veramente un episodio secondario rispetto alla tradizione dell'esodo. Nella sua forma presente esso costituisce una transizione verso i temi del deserto e verso la *leadership* diretta di Mosè sul suo popolo.

Mosè come leader. A parte un contatto iniziale con gli anziani d'Israele in Egitto, che non ebbe un risultato positivo (Es 5), la guida diretta del popolo da parte di Mosè comincia solo dopo la partenza dall'Egitto. Come capo, egli è colui al quale il popolo si rivolge per lamentarsi delle durezze del deserto. Ma è sempre Dio che viene incontro ai bisogni del popolo, con la manna dal cielo, le quaglie, l'acqua da una roccia. Nel caso di lamentele o di ribellioni da parte del popolo, talvolta dirette a Mosè (e ad Aronne), Dio risponde con il suo giudizio, e in questo caso Mosè deve agire come intercessore per mitigare la severità della punizione. In tutti questi episodi Mosè è, in primo luogo, un capo spirituale, una specie di mediatore profetico tra il popolo e Dio senza nessun'altra forma di autorità o di legittimazione.

Mosè è anche il giudice supremo e il responsabile delle funzioni amministrative della comunità nel deserto. La tradizione racconta di due occasioni nelle quali Mosè fonda delle istituzioni civili: in una istituisce un sistema di tribunali con il fine di condividere la responsabilità giudiziaria del popolo (Es 18; Dt 1,9-18) e nell'altra un consiglio di settanta anziani per condividere il governo (Nm 11,16-30). Ma queste storie rappresentano puramente le eziologie di posteriori istituzioni israelitiche. L'autorità di Mosè sta nel suo essere dotato di spirito profetico e nell'essere il tramite con il quale Dio parla e dirige il popolo in ogni decisione.

In alcune occasioni gli Israeliti vengono coinvolti in scontri militari, ma il ruolo di Mosè in questi episodi è molto limitato. Nella prima battaglia contro gli Amaleciti (Es 17,8-16) Giosuè è il capo militare, mentre Mosè si limita a sollevare le braccia per ricevere l'aiuto divino. Quando Mosè invia alcune spie a fare una ricognizione nella terra di Canaan, sono Giosuè e Caleb ad avere il ruolo principale a sostegno di una campagna militare e in opposizione alle relazioni negative di altre spie. Quando infine il popolo tenta un assalto a sud, Mosè non lo accompagna, e il popolo viene sconfitto. Nella campagna contro i Madianiti (Nm 31 [P]) è Finea il sacerdote ad assumersi l'incarico di comandare l'esercito, mentre Mosè rimane nell'accampamento. Nella campagna contro Sicon e Og (Nm 21,21-35; Dt 2,24-3,11) Mosè sembra a capo dell'esercito nel racconto D, ma in JE retrocede nello sfondo. In queste tradizioni Mosè non è un eroe militare.

Mosè come legislatore. Il tema di Mosè legislatore è associato più strettamente alla teofania presso il monte Sinai/Oreb (Es 19-20; Dt 4-5), e al soggiorno prolungato presso la montagna di Dio, durante il quale Mosè ricevette la Legge per Israele. Molti studiosi hanno sostenuto che la tradizione della consegna della Legge presso il Sinai ebbe un'origine a parte. Sotto molti aspetti essa rappresenta una digressione sulla strada dall'Egitto a Canaan ed è parallela ad un'altra consegna di legge presente in *Esodo* 15,25-26. Ma la questione è assai discussa e ancora non può dirsi risolta.

All'interno del *corpus* di leggi nel Pentateuco vi è una grande varietà di tipi e di funzioni che riflettono differenti ambienti sociali e diverse prospettive storiche. Alcune di queste leggi rappresentano lo stile casistico della legge civile usata nella vita stabile della società israelitica nella terra di Canaan. Altre sono ordini apodittici che esprimono princìpi universali di etica e di religione. Vi sono anche leggi riguardanti osservanze e regole cultuali. Ogni categoria di legge è espressa da versioni parallele nelle varie fonti del Pentateuco, e i codici di legge di tali fonti possono essere correlati a determinati periodi della storia d'Israele. Per tutti questi motivi lo studio comparativo delle leggi del Pentateuco è diventato un aspetto importante nello studio della storia sociale e religiosa di Israele al di là del periodo del deserto, che costituisce la sua ambientazione narrativa. [Vedi *ISRAELE, RELIGIONE DI*].

Mosè è stato spesso considerato l'autore dei Dieci Comandamenti. Ma le due versioni, presenti in *Deuteronomio* 5 e in *Esodo* 20, sono rispettivamente nelle fonti D e P e il loro linguaggio è così caratteristico di D che vi sono poche ragioni per credere che siano più antiche del VII secolo a.C. Persino in queste due fonti si narra che le «dieci parole» furono date direttamente al popolo, senza la mediazione di Mosè, e solo più tardi furono scritte dal dito di Dio sulle due tavole di pietra. Inoltre, l'autore JE non considera i Dieci Comandamenti come una serie distinta e riporta, scritto sulle due tavole di pietra, un insieme piuttosto differente di leggi e di istruzioni (Es 34).

Il *corpus* di leggi JE in *Esodo* 20,22-23,33, denominato solitamente Libro del Patto (24,7), è un insieme di leggi, regolamenti religiosi e civili, princìpi assoluti di religione e di etica, e parenesi. Esso viene dato a Mosè sul Sinai tutto in una volta e costituisce la base del patto tra il popolo e il suo Dio (Es 24,3-8). Alcune parti delle leggi civili sono in genere considerate piuttosto antiche, forse riprese dalla società cananea preesistente, mentre il *corpus* di leggi nella sua forma presente risale al periodo dell'esilio. Il codice deuteronomico (Dt 12,26) è l'insieme delle istruzioni date a Mosè *dopo* la proclamazione dei Dieci Comandamenti. Il codice D fu consegnato al popolo in forma scritta nella terra di Moab, come preparazione al suo ingresso nella terra promessa. Di fatto, il codice rappresenta un movimento di riforma cultuale di purificazione e di centralizzazione del culto al tempo di Giosia (625 a.C. circa). Il codice Sacerdotale riguarda in primo luogo l'esposizione di un programma elaborato di regolamenti cultuali per formare la base del culto del Secondo Tempio durante la restaurazione. La sua visione della società ebraica è fortemente teocratica, e in essa il sommo sacerdote è un vero capo di Stato – da qui deriva l'elevazione di Aronne a fianco di Mosè. Nella fonte P la maggior parte di questo codice viene rivelata a Mosè al Sinai (Es 25,31; 35-40; Lv; Nm 1-10), ma alcune istruzioni vengono date durante la parte restante del viaggio nel deserto. In P, il ruolo di Mosè come rivelatore e maestro della legge divina è quello dominante.

Per tutti gli scrittori biblici il periodo del deserto fu l'età costituzionale, il tempo degli inizi per Israele. Tutte le cose fondamentali per la società israelitica ebbero origine in questo periodo. Mosè, *leader*, profeta e fondatore, era considerato colui tramite il quale tutto ciò accadde. La moderna critica storica ha problematizzato la tradizione di Mosè, svelando il suo anacronismo e facendo risalire i materiali che lo riguardano a età posteriori. Mentre alcuni studiosi hanno cercato di ritrovare alcuni elementi della tradizione che possano risalire a Mosè, in particolare nel Decalogo, altri invece ritengono che nessuna legge o usanza del Pentateuco possa risalire a Mosè o al periodo trascorso nel deserto.

Mosè come fondatore della religione israelitica. Molti studiosi sostengono che Mosè fu il fondatore della religione d'Israele, intesa come adorazione esclusiva di Yahweh e, quindi, come monoteismo. Questa posizione si basa su numerosi argomenti. In primo luogo, la fonte P afferma esplicitamente (Es 6,2-3) che il nome di Yahweh non era conosciuto prima del tempo di Mosè e che gli antenati adoravano Dio con il nome di El Shaddai. In *Genesi* vi sono frequenti riferimenti a forme di adorazione di El tra i patriarchi. Tuttavia, secondo il *corpus* JE, i patriarchi erano adoratori di Yahweh e gli epiteti El sono gli appellativi riferiti a Yahweh. L'autore P creò una periodizzazione della rivelazione senza i riferimenti a El. L'uso di *El* come appellativo di Yahweh diventa particolarmente frequente nel periodo dell'esilio (cfr. Is 40-55) e non dice nulla sulle prime forme di culto israelitico.

In secondo luogo, nella narrazione della chiamata in *Esodo* 3,13, Mosè si interroga sul nome di Dio e a questo proposito ottiene una risposta che cerca di spiegare il nome Yahweh (in realtà YHWH nel testo ebraico senza vocali) con la sua presunta etimologia dal verbo *hyh* («essere»). Secondo questa interpretazione Mosè introduce in questo modo una nuova comprensione del nome e del carattere di Yahweh e dei rapporti tra Yahweh e il suo popolo. Tuttavia questa parte di dialogo non ha nessun altro riferimento nella tradizione; essa possiede inoltre il carattere di speculazione teologica e di interessi che sono propri del tempo dell'autore. Non ci racconta nulla su Mosè.

In terzo luogo, il primo e il secondo comandamento del decalogo sottolineano l'adorazione esclusiva di Yahweh e il culto senza immagini. Coloro che attribuiscono il decalogo a Mosè utilizzano questo fatto come

fondamento dell'ipotesi secondo cui Mosè fu il fondatore del monoteismo. Ma è improbabile che le leggi del decalogo siano precedenti al VII secolo a.C. Le testimonianze archeologiche confermano il fatto che fino all'VIII secolo a.C. alcuni Israeliti adoravano Yahweh assieme ad una consorte divina. Presso Kuntillat 'Ajrud, un santuario della Giudea nel Sinai orientale, sono state trovate due iscrizioni che contengono benedizioni «per Yahweh e la sua Asherah» (una divinità femminile). Una di queste iscrizioni è accompagnata dal disegno di una divinità femminile seduta a fianco di due divinità maschili (?). Presso Kirbet el Qôm, nella Giudea occidentale, è stata trovata un'iscrizione simile che fa riferimento a Yahweh e alla sua consorte Asherah. Il primo comandamento del decalogo può essere compreso in questo senso come una protesta diretta contro la consorte posta o nominata «accanto» a Yahweh.

In quarto luogo, alcuni considerano il patto del Sinai come il conseguimento da parte di Mosè di un'unione di tipo politico-religioso, fondata su un impegno nei confronti di Yahweh e su un nuovo ordine sociale tra gli Israeliti. Questi studiosi indicano come modello il trattato di sovranità degli Ittiti nella tarda Età del Bronzo, che accentua la lealtà assoluta al grande sovrano, lealtà basata sui favori passati e sulla obbedienza completa ad una serie di accordi che regolano le relazioni tra re e vassallo e tra gli Stati vassalli. La forza di questa argomentazione risiede sia nel tentativo di stabilire un parallelo tra questo modello e la donazione della legge e la ratifica del patto presso il Sinai raccontati in *Esodo* 19-24, sia nel fatto che il periodo di Mosè e il periodo dell'impero ittita sono in effetti relativamente vicini. La teoria, comunque, è stata sottoposta a numerose critiche poiché i paralleli sono troppo forzati per essere convincenti, la forma del trattato non è così limitata nel tempo, e le corrispondenze più grandi con una tale forma di patto-trattato si ritrovano in *Deuteronomio*, scritto molto probabilmente subito dopo che Giuda sperimentò un tale vassallaggio sotto il dominio assiro. Da più parti si sostiene che l'idea del patto Sinai/Oreb tra Yahweh e il suo popolo non sia precedente a D e non possa essere fatta risalire a Mosè.

Mentre la critica mette in dubbio che una figura storica, Mosè, vissuta nel XIII secolo a.C., sia il fondatore della religione israelitica, come narra il Pentateuco, la tradizione stessa lo ha chiaramente considerato come tale e così è rimasto in tutti gli ulteriori sviluppi di quella tradizione in tempi più recenti.

Mosè nel Giudaismo postbiblico. La grande diversità all'interno della devozione e della religione ebraica nei secoli che seguirono le Scritture ebraiche non permette una semplice esposizione dello sviluppo della tradizione di Mosè in questo periodo, né è possibile rendere giustizia a tutte le fonti o ai diversi punti di vista a questo riguardo. Tuttavia alcune caratteristiche comuni sono condivise dalla maggior parte di essi e possono essere elencate come segue: 1) la Legge di Mosè, la Torah, è intesa come la globalità del Pentateuco e non solo come le leggi in esso contenute. Questo significa che Dio, oltre la legge, rivelò a Mosè sia la storia passata che gli eventi futuri; 2) la leggenda di Mosè, specialmente i dettagli riguardanti la nascita e la gioventù, fu molto ampliata; 3) Mosè è costantemente considerato il più grande profeta d'Israele, anche se la comprensione del suo «ministero» e la natura della rivelazione che egli ricevette non furono sempre le stesse; 4) Mosè è il grande intercessore e difensore di Israele, colui che mitiga la punizione di Dio per i peccati del popolo. Consideriamo ora alcuni particolari sviluppi della tradizione di Mosè.

Mosè nel Giudaismo ellenistico. Una delle caratteristiche del Giudaismo ellenistico nel periodo dal 200 a.C. al 100 d.C. fu il suo carattere fortemente apologetico. Numerosi scritti pagani mettevano in cattiva luce il Giudaismo e la sua storia, includendo in questa denigrazione anche la figura di Mosè. Per contrastare ciò, gli scrittori ebrei presentarono la loro storia in modo che acquistasse un fascino speciale agli occhi del pubblico pagano e ottenesse così un sostegno alla loro religione e al loro modo di vita. Per questo motivo Mosè venne ritratto come un grande eroe culturale, inventore delle arti della civiltà, incluse la scrittura, la filosofia, l'arte di governo e la religione. La prima parte della vita di Mosè fu modellata secondo la biografia ellenistica dell'uomo divino; essa comprendeva le profezie sulla sua nascita e sulla sua grandezza futura, i racconti sulla sua bellezza e sulla sua educazione regale, le narrazioni riguardanti i grandi successi militari a favore del faraone. Arricchendo in questo modo la tradizione, gli autori cercavano di rispondere alle critiche mosse intorno alla figura di Mosè.

Giuseppe Flavio, lo storico ebreo che scrisse verso la fine del I secolo d.C., si inserisce in questa corrente storiografica di tipo ellenistico. Mosè è sia l'«uomo divino» ellenistico, sia «l'uomo di Dio» ebraico. Come promulgatore di leggi, è presentato nei termini greci di legislatore e fondatore della costituzione ideale, la teocrazia (*Antichità giudaiche* 2,6-24; 3,180; 4,13.150.156; *Contra Apionem* 2,75.145.154ss.). Allo stesso tempo Mosè è il più grande dei profeti, l'«apostolo» di Dio e l'interprete delle parole di Dio (*Antichità* 4,165.329; 3,85-87).

Filone di Alessandria, vissuto anche lui nel I secolo d.C., rimane nella tradizione della filosofia e della religione mistica greco-giudaica. Egli identifica Mosè con il re ideale dell'ideologia ellenistica e inserisce in questo ruolo la maggior parte della missione di Mosè (*Vita di*

Mosè 1). Mosè, con le sue speciali qualità di uomo divino, la sua educazione regale e la vita di pastore, è pronto per diventare il re d'Israele nel periodo del deserto. Al ruolo di re è correlata la funzione di legislatore, poiché il re è l'incarnazione della legge (2,8ss.) Anche il sacerdozio fa parte del ministero regale; secondo Filone, Mosè è sacerdote nell'istituzione del culto e nel ruolo di intercessore (2,66ss.) Mosè è anche *il* profeta, ma nel senso speciale del profeta estatico, che ottiene l'intuizione diretta della verità tramite l'esperienza mistica (2,187ss.). La teofania del Sinai fu per Mosè l'esperienza per mezzo della quale egli stesso ascese al cielo e divenne un re divino tramite la divinizzazione. In alcuni scritti, Filone descrive Mosè come uno ierofante e la Torah è interpretata come una guida ai misteri di Dio (*Sul decalogo* 18; *Interpretazione allegorica* 3,173).

La tradizione apocalittica. In due opere apocalittiche, *Assunzione di Mosè* e *Giubilei*, Mosè riceve una conoscenza speciale e segreta sugli eventi passati e futuri, e sui mondi non visti del paradiso e dell'inferno (*Giubilei* 1,26; *Assunzione di Mosè* 1,16-18). La letteratura apocalittica rivela queste informazioni con un'enfasi speciale sugli eventi che riguardano la fine del tempo. Grande importanza assume anche la figura di Mosè quale intercessore, ma questo fatto non si limita al periodo del deserto. Poiché la morte di Mosè è vista come un'assunzione al cielo, il suo ruolo di difensore di Israele continua in tutta la storia d'Israele fino al Giudizio universale (*Giubilei* 1,18-21; *Assunzione di Mosè* 11,17).

Gli esseni, che vissero presso Qumran sulle sponde del Mar Morto tra i primi secoli a.C. e i primi secoli d.C., erano una comunità impegnata a vivere secondo la Torah. Essi consideravano se stessi come il vero Israele, che si era ritirato nel deserto «per preparare la via del Signore» per gli ultimi giorni (*1 Rotoli di Qumran* 8,14s.). Il periodo biblico del deserto fu il modello per la loro esperienza; lo studio della Legge aveva come scopo la concessione di una rivelazione escatologica riguardante i tempi in cui vivevano. Mosè era il grande profeta, le cui parole costituivano la rivelazione principale per questa comunità apocalittica (1QS 1,3; 8,15; *Documento di Damasco* 5,21).

Mosè nella tradizione rabbinica. La tradizione rabbinica è composta da un vasto apparato di documenti, a partire dal II secolo fino al Medioevo, con un'ampia gamma di credenze e di opinioni. Allo stesso tempo essa è l'erede di molte di quelle tradizioni e di quegli impulsi presenti nella tradizione di Mosè che abbiamo già esaminato.

Nella tradizione legale (*halakhah*) Mosè rappresenta il grande «maestro» che istruisce Israele nella Torah. Questa comprende non solo le leggi del Pentateuco, ma tutta la Torah orale successiva trasmessa da Mosè a Giosuè fino ai rabbini. Tutti gli studiosi della legge sono i veri discepoli di Mosè.

La tradizione omiletica (*aggadah*) portò alla ribalta quegli altri aspetti della tradizione di Mosè che erano parte della devozione ebraica. Essa continuò ad arricchire la biografia di Mosè quale «uomo di Dio», ponendo però al centro il suo ruolo di servo di Dio. In quanto tale, Mosè agì su incarico di Dio a favore del popolo, ottenne la salvezza dall'Egitto, fu il mediatore del patto e delle leggi per Israele al Sinai, condusse infine gli Israeliti nella terra promessa. Il ruolo del servo accentuò la funzione di Mosè quale intercessore a favore del suo popolo ed egli assunse il ruolo di colui che soffrì e morì per il bene d'Israele. Mosè morì nel deserto e non a Canaan: in questo modo venne identificato con la generazione peccatrice del deserto e ne assicurò la salvezza nella resurrezione.

Mosè fu il profeta supremo, rivelatore delle parole di Dio; con lui inizia la successione dei profeti. Le tradizioni che riguardano Mosè re e sacerdote sono considerate in una maniera più limitata: egli può essere stato re durante il periodo del deserto e sacerdote nella dedicazione dei riti del tabernacolo, ma non fu capace di trasmettere questa successione ai suoi eredi; furono Davide per i re e Aronne per i sacerdoti a fondare queste particolari linee di successione.

Secondo una tradizione della *aggadah* Mosè ascese al cielo al Sinai; qui la visione di Dio e le lotte con gli angeli sono i mezzi con cui ottenere la Torah per Israele. Queste narrazioni hanno molto in comune con le tradizioni di ascensione chiamate *hekhalot*, le quali, secondo Gershom Scholem, riflettono esperienze mistiche estatiche. Alcuni rabbini espressero una qualche reticenza verso questa forma di devozione e il suo carattere piuttosto speculativo.

Mosè nel Nuovo Testamento. Il Nuovo Testamento accetta Mosè come l'autore del Pentateuco (Mt 8,4; Mc 7,10; Gv 1,17), anche se il vero significato del Pentateuco è quello di essere una profezia che dischiude le origini del Cristianesimo (Lc 24,25-27). Tuttavia, tutte le forme rituali e istituzionali dell'Ebraismo, come pure la tradizione farisaico-rabbinica, vengono associate a Mosè: in questo modo Mosè riflette i sentimenti ambivalenti della continuità e della discontinuità del Cristianesimo con l'Ebraismo.

Nei Vangeli gli elementi della vita di Gesù sono corrispondenti a quelli della leggenda di Mosè. La narrazione dell'infanzia di Gesù, in *Matteo* (cap. 2), con le predizioni e gli ammonimenti al re e al padre, l'uccisione degli innocenti, il riconoscimento della regalità di Gesù e la fuga nell'esilio fino alla morte del re, è modellata sulle biografie di Mosè. La scena della trasfigurazione sul monte, dove Gesù appare con Mosè ed Elia,

contiene molte allusioni alla teofania del Sinai (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36); la scena delle cinquemila persone sfamate da Gesù (Mt 14,13-21; Mc 6,32-44; Lc 9,10-17; Gv 6,1-14) è direttamente associata nel Vangelo di Giovanni alla manna nel deserto data da Mosè (6,25-34); i quaranta giorni di digiuno di Gesù nel deserto sono corrispondenti al digiuno di Mosè al Sinai (Mt 4,1-2; Lc 4,1-3; cfr. Dt 9,9). Il racconto dell'ascensione di Gesù in *Luca* e in *Atti* contiene numerose affinità con quello dell'assunzione di Mosè riportato da alcune tradizioni (Lc 24,51; At 1,9-11).

Anche il ministero di Gesù è paragonato a quello di Mosè. Il Vangelo di Matteo offre un'ambientazione agli insegnamenti di Gesù – quella del discorso della montagna – corrispondente a quella in cui Mosè ricevette la legge al Sinai. In *Luca*, Gesù come profeta è un secondo Mosè, venuto per redimere il suo popolo. In *Giovanni*, il paragone con Mosè è particolarmente evidente: «Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (1,17). Secondo il messaggio che Giovanni rivolge ai credenti ebrei, Gesù è superiore a Mosè e ne prende il posto; in questo modo la scelta tra Mosè e Gesù diventa necessaria.

L'apostolo Paolo, usando i metodi dell'esegesi giudaico-ellenistica, interpreta tipologicamente il tempo di Mosè come riferimento al Cristianesimo (1 Cor 10,1-11). Ma per Paolo in generale Mosè rappresenta la religione della legge, a cui contrapporre la religione della grazia.

La *Lettera agli Ebrei* riporta alcuni paralleli tra Gesù e Mosè, per dimostrare che Gesù è superiore. Mosè come servo di Dio è inferiore a Gesù, che è il figlio di Dio. Mosè istituì il santuario terreno, che è solo una copia e un'ombra di quello celeste, e in questo santuario terrestre il sacerdozio levitico dà assistenza secondo la legge. Ma Gesù è l'eterno sommo sacerdote che dà assistenza nel santuario celeste intercedendo per i fedeli (Eb 8,1-6). Allo stesso modo Mosè è l'autore dell'antico patto, ma questo era solo una preparazione e un presagio del nuovo patto tramite Gesù (Eb 8,7-10,18).

Mosè nell'Islam. Mosè è tenuto in alta considerazione nell'Islam, quale grande profeta che preannunciò la venuta di Muḥammad, suo successore. I dettagli sulla vita di Mosè presenti nella *aggadah* si ritrovano nel Corano, assieme ad altri particolari ripresi dal folclore o da altri racconti biblici e riferiti a Mosè (cfr. specialmente la sura 28,4-43; cfr. anche 7,104-158, 20,10-98; 26,11-69). A parte alcuni riferimenti espliciti, nella vita di Muḥammad ritroviamo molti elementi che ricordano implicitamente la tradizione di Mosè, in particolare per quel che riguarda una rivelazione dettata ricevuta attraverso gli angeli e l'esperienza di un'ascesa al cielo, nel caso di Muḥammad, da Gerusalemme.

BIBLIOGRAFIA

L'ampia bibliografia sulla figura di Mosè rende difficile qualsiasi selezione. La lista che segue è un tentativo di fornire una gamma abbastanza vasta delle opinioni degli studiosi su questo argomento. Alcune analisi generali della vita e dell'opera di Mosè, basate su una valutazione critica delle tradizioni bibliche, sono quelle di E. Auerbach, *Moses*, Amsterdam 1953 (trad. dal tedesco, cfr. R.A. Barclay e I.O. Lehman [tradd. e curr.], *Moses*. Detroit 1975); F.V. Winnett, *The Mosaic Tradition*, Toronto 1949; M. Buber, *Moses. The Revelation and the Covenant*. Oxford 1946 (trad. it. *Mosè*, Genova 1983), e una monografia più tecnica di H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte*. Berlin 1968 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 110). Uno studio classico delle tradizioni bibliche, ancora molto autorevole, è quello di H. Gressmann, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-sagen*, Göttingen 1913

La storia della ricerca moderna su Mosè è trattata in Eva Oswald, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen*, Berlin 1962 (Theologische Arbeiten, 18); e in R.J. Thompson, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*, Leiden 1970 (Supplements to Vetus Testamentum, 19).

Sulla questione del posto di Mosè nella storia, cfr. R. de Vaux. *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971 (trad. ingl. di D. Smith. *The Early History of Israel*, Philadelphia 1978); J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'antico Israele*, Roma 2002); S. Herrmann, *Israels Aufenthalt in Ägypten*. Stuttgart 1970 (trad. ingl. di M. Kohl, *Israel in Egypt*, London 1973).

Due opere che esaminano il modo in cui Mosè è usato come paradigma per alcuni ruoli politici e religiosi sono quelle di G von Rad, *Moses*, New York 1960, e di J.R. Porter, *Moses and Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses*, Oxford 1963 Un libro utile per l'analisi di Mosè nell'Ebraismo, nel Cristianesimo e nell'Islam è una raccolta di saggi pubblicati con il titolo *Moïse, l'homme de l'alliance*, Paris 1955. Sull'*aggadah*, cfr. specialmente L. Ginzberg, *The Legends of the Bible*, New York 1956, pp. 277-506. Questo libro è una riduzione del precedente lavoro *The Legends of the Jews*, I-VII, tradotto da H. Szold et al. 1909-1938 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Su Mosè nel Nuovo Testamento e nel Giudaismo antico. cfr. anche W.A. Meeks, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967.

JOHN VAN SETERS

MUSAR, MOVIMENTO. Il movimento Musar, che era incentrato sull'introspezione personale e auspicava un rinnovamento etico, si diffuse nell'Ebraismo lituano a metà del XIX secolo, in seguito alla sua fondazione da parte di Yisra'el Salanter (1810-1883). Così chiamato dal termine ebraico *musar* («etica, istruzione»), il movimento Musar può essere considerato uno dei primi tentativi, in Europa orientale, di organizzare i gruppi tradizionalisti all'interno della società ebraica in una forma

moderna, anche se sul lungo periodo la sua eredità e la sua influenza restarono limitate alle *yeshivot* lituane.

L'ideologia del Musar si formò nel periodo, protrattosi per quindici anni, in cui il giovane Yisra'el Salanter soggiornò a Salant (tra gli anni '20 e gli anni '30). Qui, oltre a perfezionare secondo i metodi tradizionali la sua conoscenza del Talmud, Salanter subì l'influenza di Yosef Zundel di Salant, personaggio solitario in odore di santità. Zundel si interessava agli aspetti etici della legge ebraica, che secondo lui erano stati accantonati. Egli riteneva che per contrastare le tentazioni del peccato fossero necessarie azioni particolari, al di là della conoscenza teorica dei propri obblighi legali. A questo scopo Zundel sviluppò un sistema di costante autoanalisi e di studio dei testi a carattere etico, e introdusse innovazioni come la ripetizione dei pronunciamenti talmudici su questioni etiche quale mezzo per creare uno stato d'animo adatto all'esame di coscienza. Yisra'el Salanter si basò sul sistema del suo maestro, ma a differenza di Zundel cercò di presentare la dottrina del Musar alla comunità nel suo complesso, all'interno di una struttura organizzativa.

A Vilnius, a metà degli anni '40, Salanter tentò per la prima volta di costituire un movimento Musar di massa. Allontanandosi dalla pratica abituale dei capi di *yeshivot*, tenne una serie di discussioni pubbliche indirizzate non solo agli studiosi ma anche agli artigiani e in particolare ai ricchi uomini d'affari istruiti. Salanter richiese che le opere etiche venissero inserite nel *curriculum* di studio della Torah obbligatorio per ogni ebreo. Uno studio del genere, oltre a rendere l'individuo consapevole delle responsabilità etiche stabilite dalla legge ebraica, l'avrebbe anche aiutato a riconoscere e a combattere le pulsioni inconsce, tenendole quindi sotto controllo. A questo scopo, Salanter istituì una *musar-shṭibl* (jiddish, «luogo di istruzione») dove, attraverso la pratica combinata della meditazione e della ripetizione di testi morali, poteva essere creata una condizione per la lotta contro le passioni e gli impulsi elementari. Durante la permanenza a Vilnius, Salanter predispose la ristampa di testi etici classici e attrasse il primo dei suoi principali discepoli.

Salanter concepì il movimento Musar come risposta alla minaccia all'Ebraismo tradizionale da parte della Haskalah, il movimento per l'Illuminismo ebraico, di cui Vilnius era uno dei centri maggiori. Ritenendo che le istituzioni esistenti non fossero in grado di affrontare questo pericolo, Salanter tentò di sostenere la fedeltà religiosa del singolo ebreo. L'enfasi da lui posta sul comportamento etico dimostra che Salanter condivideva molte delle critiche della Haskalah ai mali socio-economici che affliggevano la società ebraica, ma a differenza dei teorici della Haskalah non prescriveva una profonda riforma educativa ed economica dell'Ebraismo come soluzione adeguata a questi problemi. Dal punto di vista di Salanter, una ripresa dei modelli richiesti dalla legge ebraica per i rapporti sociali ed economici avrebbe corretto gli squilibri della società ebraica.

Nel 1849, piuttosto che accettare un posto di insegnante offertogli da un seminario rabbinico di Vilnius sostenuto dal governo, Yisra'el Salanter trasferì la sua base operativa a Kovno (odierna Kaunas). Riuscì a istituire delle *musar-shṭiblekh* lì e in diverse altre città. Tuttavia all'immenso successo personale che Salanter guadagnò nel corso della sua vita non corrispose la riuscita del movimento di massa da lui progettato. Attorno agli anni '50 le *musar-shṭiblekh* erano presenti solo in cinque comunità, con un seguito di un centinaio di persone. Tra le conquiste più durature del periodo trascorso a Kovno va annoverato il modello della *yeshivah* del Musar, dove l'autoanalisi e lo studio di trattati etici rientravano nel normale programma di studio, e dove la responsabilità della crescita spirituale degli studenti era affidata ad un *mashgiaḥ* (supervisore), che affiancava il corpo docente.

Coloro che furono discepoli di Salanter in questo periodo diffusero il modello a gran parte delle *yeshivot* lituane, tra i cui studenti il movimento riscosse grande successo. Le lettere di Salanter ai suoi discepoli, in seguito raccolte e pubblicate, gettarono le basi per la direzione ideologica del fenomeno Musar.

Nonostante l'irrefutabile moralità e le credenziali scientifiche di Salanter, le sue innovazioni suscitarono grandi dissensi nelle cerchie rabbiniche. Alcuni affermarono che l'accento posto sull'etica minava la centralità dello studio della Torah, mentre altri temevano che lo spirito elitario dei gruppi Musar contenesse i germi del settarismo. Questa polemica attorno al movimento Musar proseguì nel XX secolo.

Dopo il 1857, quando Yisra'el Salanter si trasferì in Germania, l'attività pratica di diffusione degli insegnamenti del movimento venne condotta dai suoi discepoli, anche se egli continuò ad influenzare i suoi studenti. Grazie ai loro sforzi il Musar divenne la tendenza dominante nelle *yeshivot* lituane, malgrado le forti resistenze da parte dei capi di *yeshivot* più tradizionaliste. Tra i principali successori di Yisra'el Salanter si annoverano Simḥa Zisl Broyda di Kelem (1824-1898), che nelle scuole sotto la sua supervisione tentò di sviluppare un metodo educativo sistematico basato sui principi del Musar; Yiṣḥaq Blazer (1837-1907), ex rabbino di San Pietroburgo nonché interprete ed editore degli insegnamenti di Salanter, che prestò servizio come capo del *kollel* (una *yeshivah* di studi avanzati che stipendiava gli studenti sposati) di Kovno; Eli'ezer Gordon (1840-1910), rabbino di Telz e capo della famosa *yeshi-*

vah locale; Note Hirsh (Natan Ṣevi) Finkel (1849-1927), noto come il Vecchio di Slobodka, direttore spirituale della principale *yeshivah* del Musar a Slobodka. Ciascuno di questi personaggi lasciò la sua impronta personale sulla dottrina di base del Musar e contribuì così a sviluppare modifiche dei suoi insegnamenti sulla natura dell'uomo, sulla natura del male e sui modi per contrastarlo. Tutte le *yeshivot* del Musar, comunque, attribuirono una parte importante agli studi quotidiani (spesso effettuati al crepuscolo) propri del Musar e al ruolo del *mashgiaḥ*, tra le cui responsabilità rientravano le discussioni regolari con il corpo studentesco così come l'assistenza individuale. La più estremista tra le scuole del Musar fu quella diretta da Yosef Yosl Hurwitz, la scuola di Novaradok (Nowogródek), dove agli studenti era richiesto di seguire un intenso studio Musar e di compiere atti inconsueti (per esempio socialmente inaccettabili) in pubblico come mezzo per domare gli istinti più bassi.

La diffusione delle *yeshivot* del Musar proseguì nel periodo successivo alla prima guerra mondiale, ma fu troncata dall'Olocausto. L'approccio del Musar di Slobodka e di quello di Novaradok si perpetua, tuttavia, nelle *yeshivot* fondate in Israele e negli Stati Uniti.

[Vedi anche *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*, *YESHIVAH*, e *SALANTER, YISRA'EL*].

BIBLIOGRAFIA

Il migliore studio storico sulle prime fasi dello sviluppo del movimento Musar è I. Etkes, *Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement*, Philadelphia 1993. L'unico studio completo, a carattere agiografico e apologetico, sul movimento è D. Katz, *Tenu'at ha-Musar*, I-V, Jerusalem 1974 (5ª ed). Il primo volume di quest'opera è stato tradotto in inglese: cfr. L. Oschry (trad.), *The Musar Movement. Its History, Leading Personalities and Doctrines*, Tel Aviv 1977. Un interessante volume integrativo di D. Katz, *Pulmus ha-Musar*, Jerusalem 1972, esamina la controversia pubblica sulla dottrina Musar. Per una breve ma alquanto superficiale indagine sul movimento, cfr. A. Mene, *Patterns of Jewish Scholarship in Eastern Europe*, in L. Finkelstein, *The Jews*, New York 1973 (4ª ed.), II, pp. 177-227. Sulla vita interiore delle *yeshivot* lituane, cfr. G. Alon, *The Lithuanian Yeshivah*, in J. Goldin (cur.), *The Jewish Expression*, New Haven 1976, pp. 452-68. e S. Stampfer, *Three Lithuanian Yeshivot in the Nineteenth Century*, Ph.D. Diss., Hebrew University 1981 (in ebraico con un riassunto in inglese). Per una descrizione vivace ma prevenuta del direttore di una *yeshivah* del Musar, cfr. il romanzo di C. Grade, *The Yeshiva*, I-II, New York 1977.

GERSHON C. BACON

MUSICA. Vedi *MUSICA E RELIGIONE NEL MONDO ANTICO*, vol. 11.

NAḤMAN DI BRATSLAV (1772-1810), maestro hasidico e fondatore della setta di Bratslav, nato a Medzhibozh, in Ucraina. Pronipote di Yisra'el ben Eli'ezer (1700-1760), il Besht, prima figura centrale dello Hasidismo, Naḥman seguì un indirizzo che si poneva in diretto contrasto con quello del suo famoso antenato. La complessa e tortuosa lotta per la fede condotta da Naḥman si opponeva nettamente all'ideale di semplicità e integrità propugnato dal Besht: dal punto di vista teologico, l'entusiastica proclamazione dell'onnipervasiva presenza di Dio caratteristica dello Hasidismo precedente venne sostituita nello Hasidismo di Bratslav da una dolorosa consapevolezza della Sua assenza. La relativa «neutralizzazione» delle energie messianiche, propria in particolare della scuola di Mezhirich, venne capovolta in quella di Bratslav, dove Naḥman – considerato dai suoi seguaci l'unico vero *ṣaddiq* («giusto») – viene chiaramente descritto come una figura protomessianica.

Considerata la famiglia nella quale nacque, era possibile aspettarsi che egli divenisse capo hasidico in un movimento che andava fermamente attestandosi su un modello di successione dinastica. Da giovane egli rifiutò questo ruolo, sentendovisi inadeguato e forse disprezzando lo Hasidismo per come veniva comunemente praticato nel suo ambiente.

Nel 1798 Naḥman intraprese un pellegrinaggio che dall'Ucraina doveva condurlo in Terra Santa. Arrivato in Galilea proprio quando Napoleone combatteva contro i Turchi, dovette sopportare varie avversità e si trovò più volte vicino alla morte. Considerò questo viaggio come un personale rito di passaggio e in seguito vi ripensò spesso come ad una fonte di ispirazione. Solo al suo ritorno dalla Terra di Israele fu pronto ad assumere il comando, e lo fece in modo decisamente selettivo. Riunendo intorno a sé un ristretto gruppo di discepoli impegnati nella rivitalizzazione del movimento hasidico, Naḥman sfidò apertamente personaggi popolari come Aryeh Leib di Shpola e suo zio, Baruch di Medzhibozh. Considerò lo Hasidismo come un movimento cresciuto sul compiacimento di sé, compromesso dalle superficiali promesse di benedizione che persone autoproclamatesi *ṣaddiqim* avrebbero offerto in cambio degli ingenti doni che ricevevano. Nella comunità di Naḥman la povertà costituiva un ideale, i miracoli venivano disprezzati e il maestro non doveva interessarsi di problemi insignificanti come le benedizioni concrete. I discepoli dovevano dedicarsi ad un intenso regime di devozione privata e penitenza. Nei primi anni in cui fu a capo del movimento, Naḥman pretendeva che ogni nuovo discepolo gli confessasse tutti i propri peccati. Il peccato veniva preso in una certa considerazione nella comunità di Bratslav, dove i precedenti avvertimenti hasidici contro gli eccessivi sensi di colpa vennero accantonati.

La pratica fondamentale che Naḥman richiedeva ai suoi discepoli era la *hitbodedut*, cioè una quotidiana «conversazione» che ogni *ḥasid* doveva avere con Dio. La *hitbodedut* doveva essere effettuata per un'ora ogni giorno, condotta a voce alta nella propria lingua madre e compiuta da ogni *ḥasid* in privato, preferibilmente all'aperto. Durante quest'ora al discepolo era ordinato di «rompere il suo cuore» e di confessare davanti a Dio i suoi pensieri più riposti. Benché la setta di Bratslav sia rimasta assolutamente fedele all'ortodossia ebraica, anche per quanto concerneva la piena osservanza della

legge e la liturgia quotidiana, fu questa nuova pratica della *hitbodedut* a costituire il vero fulcro del suo interesse spirituale.

L'atteggiamento di Naḥman verso il suo ruolo direttivo era altalenante. Alcuni dei suoi pronunciamenti lasciano trasparire un'esagerata considerazione di sé, la presunzione di essere l'unico, vero *ṣaddiq* della propria epoca, e un'atmosfera di megalomania. Altri riflettono esattamente il contrario: un acuto senso di inadeguatezza e di vuoto, e il rammarico per aver permesso a se stesso di accettare un'investitura della quale era indegno. Questi atteggiamenti ambivalenti si adattano al fatto, ben noto, che Naḥman passasse dall'euforia alla melancolia, comportamento che oggi verrebbe probabilmente definito maniaco-depressivo. Naḥman elaborò la sua caratteristica posizione teologica durante le ricorrenti lotte contro la depressione e il senso di colpa.

L'assenza di Dio dalla vita umana è una realtà che deve essere trattata con serietà. La persona religiosa deve accettare il fatto di vivere in un mondo abbandonato da Dio. Momenti di dubbio, inevitabili in una simile situazione, devono essere affrontati come indicazioni di un aspetto legittimo della vita umana, e la nozione di fede deve essere tanto ampliata da ricomprendere dialetticamente il dubbio e il rifiuto. Colui che cerca deve combattere costantemente misurandosi con le domande eterne; chi lo fa sarà certamente risucchiato in una spirale di dubbio, rifiuto, nostalgia, fede, sfida rinnovata, dubbio e rifiuto, un più alto grado di fede e così via. Il grande pericolo di una ricerca siffatta è l'autocompiacimento; l'ideale più alto quello di una crescita costante. La natura della fede diviene ancora più complessa nel momento in cui essa cerca di appropriarsi di questioni e conflitti ancora più seri.

La fede, un elemento che rispetto ad ogni altra ideologia ebraica premoderna risultava prevalente a Bratslav, è caratterizzata da una costante nostalgia di Dio, da un grido del cuore spezzato conscio della Sua distanza. Naḥman insegnò che questa fede può essere coltivata soltanto in un mondo nel quale l'assenza di Dio è reale e dove non sono disponibili facili risposte per riempire quel doloroso vuoto. L'assenza di Dio è quindi, paradossalmente, il Suo più grande dono, dal momento che ci fornisce la nicchia psicologica nella quale costruire quella riserva di fede che è la nostra più importante risorsa. La consapevolezza che questa alienazione di sé (*ṣimṣum*, come il vecchio termine qabbalistico viene letto a Bratslav) costituisce un dono divino permette di sopportare un'esistenza trascorsa nel vuoto, ma non ne altera la realtà.

Le acute tensioni interne che condussero Naḥman a cercare una via di redenzione per sé, i suoi discepoli e il movimento hasidico nel suo complesso culminarono, nel 1806, in un breve tentativo messianico. Dato che quel tentativo fallì (Naḥman considerò la morte del figlio appena nato un chiaro segno del cielo), si cercò una nuova e più sottile via per diffondere il messaggio di redenzione. Questo condusse Naḥman a narrare attraverso dei racconti, ora raccolti in volume, fantasie ricche di simboli che esprimevano con freschezza e vitalità i temi mitici del pensiero qabbalistico. La redenzione è motivo centrale e basilare nella maggior parte di questi racconti, il cui scopo sembra essere stato quello di preparare le menti degli ascoltatori ai grandi eventi futuri. Pubblicati nel 1815, i racconti si affiancano alla raccolta degli insegnamenti di Naḥman, i *Liqquṭe Moharan* (1809, 1811), come classici inimitabili all'interno del *corpus* hasidico.

Naḥman morì tragicamente di tubercolosi all'età di trentotto anni, senza lasciare eredi maschi. Un suo fedele discepolo, Natan di Nemirov, guidò la comunità dopo di lui, ma si comportò sempre come un surrogato del maestro piuttosto che come il suo successore. Gli *ḥasidim* di Bratslav rappresentano un caso eccezionale poiché sono sopravvissuti come comunità hasidica senza alcun maestro vivente; in epoche successive, quando furono oggetto di intense persecuzioni all'interno del mondo hasidico, vennero definiti dagli altri «defunti *ḥasidim*». Il piccolo ma solido gruppo di *ḥasidim* di Bratslav considerò quest'epiteto come un segno di onore, poiché essi restavano fedeli alla memoria del solo maestro che avessero avuto e che, secondo alcune fonti di Bratslav, sarebbe tornato.

BIBLIOGRAFIA

Sono disponibili diverse traduzioni inglesi dei racconti di Naḥman: la più utile è quella di A.J. Band (trad.), *Tales*, New York 1978, che contiene anche introduzione e note ad ogni singola storia. A. Green, *Tormented Master. A Life of Rabbi Naḥman of Bratslav*, University/Ala. 1979, 1992, è la prima biografia critica completa. I lettori che conoscono l'ebraico vorranno consultare anche J.G. Weiss, *Meḥqarim ba-Ḥasidut Bratslav*, Jerusalem 1974, e M. Piekarz, *Ḥasidut Bratslav*, Jerusalem 1972. In italiano sono disponibili: *La principessa smarrita*, Milano 19[illegible] 1995; *Preghere per gli alti e i bassi della vita*, Milano s.d.; *Le e[illegible]nazioni dell'anima*, Milano 2000; *La sedia vuota*, Milano 2000; e M. Buber (cur.), *Le storie di rabbi Nachman*, trad. it., Milano 1999.

ARTHUR GREEN

NAHMANIDE, MOSÈ (circa 1194-circa 1270), conosciuto anche con l'acronimo RaMBaN (Rabbi Mosheh ben Naḥman), e con il nome spagnolo di Bona-

strug da Porta; talmudista, esegeta biblico, mistico e polemista. Nato a Gerona, in Catalogna, in un'epoca di transizione culturale e di controversie, Nahmanide, in una vasta opera intellettuale, confrontò le tradizioni e le attitudini degli Ebrei spagnoli, provenzali e ashkenaziti.

La sua educazione talmudica, con Yehuda ben Yaqar a Barcellona e con Me'ir ben Yiṣḥaq di Trinquetaille, lo espose all'influenza della metologia dialettica dei tosafisti della Francia settentrionale, che era penetrata nella Linguadoca e stava rivoluzionando lo studio del Talmud Babilonese, l'opera centrale del curriculum ebraico. [Vedi *TOSAFOT*]. Nahmanide adottò questa metodologia, arricchendola con gli studi talmudici degli studiosi provenzali e con le tradizioni testuali dell'Ebraismo spagnolo, per produrre *novellae* e monografie legali che avrebbero reso la scuola rabbinica spagnola dominante fino all'espulsione del 1492. Oltre alle *novellae*, commenti talmudici che servivano da testi standard nella Spagna medievale, Nahmanide scrisse il *Milḥamot ha-Shem*, una difesa del codice di Yiṣḥaq Alfasi contro le critiche mosse da Zeraḥiah ha-Levi, nel quale presentava ciò che è essenzialmente un complesso commento a parti scelte del Talmud; una critica dell'opera maimonidea il *Libro dei precetti* che era anche una difesa del testo gaonico *Halakhot gedolot*; il *Torat ha-adam*, una lunga monografia sulle leggi relative al lutto; una serie di studi riguardanti altri aspetti delle leggi talmudiche – come i voti, le impurità mestruali e i danni causati in modo indiretto – alcuni dei quali hanno come modello il codice di Alfasi; e, ovviamente, dei *responsa*.

Anche se Nahmanide è una figura di spicco nella storia degli studi talmudici, l'impatto maggiore che ebbe sulla cultura ebraica fu provocato dal suo ampio commento al Pentateuco che ebbe una vastissima influenza, e doveva diventare uno dei primi libri stampati in ebraico. Nahmanide era convinto che tutta la conoscenza possibile fosse contenuta nella Torah, e il suo sforzo esplicativo arrivava a toccare tutti gli aspetti dei suoi interessi intellettuali. Prima di tutto, era profondamente interessato al senso letterale del testo. Questo interesse andava ben oltre le questioni di filologia e di sintassi; Nahmanide infatti era molto attento alla struttura e all'ordine della narrazione biblica, che egli intendeva in senso rigorosamente cronologico, anche se questo pensiero era contro la teoria rabbinica. Il commento comprende elaborate osservazioni riguardo la morale, le motivazioni, e le personalità dei personaggi biblici; Nahmanide, per esempio, non esitava a mettere in dubbio la legittimità morale dell'apologia di Abramo a Abimelech, nella quale affermava che Sara era effettivamente la sua sorellastra (Gn 20,12). Anche se produsse una continua critica del commento di Avraham ibn Ezra, accusandolo spesso di mancare di rispetto per l'esegesi rabbinica, Nahmanide si permise una notevole indipendenza in ambiti dove non venissero toccate norme legali, e le sue frequenti deviazioni dalle interpretazioni di Rashi possono lasciar intendere un rifiuto anche delle fonti rabbiniche.

Per Nahmanide, comunque, il senso diretto della Bibbia, anche se complicato, non si trova scandagliando in profondità. Egli metteva l'accento sulla comprensione tipologica delle Scritture che, nonostante i precedenti midrashici, era piuttosto insolita presso gli Ebrei medievali. In questo modo, l'insediamente dei patriarchi nella Terra di Israele è inteso come una premonizione per la successiva conquista, e resta una fonte a garanzia che il regno ebraico verrà restaurato alla Fine dei Giorni.

Il livello di significato più profondo delle Scritture, comunque, non è di carattere tipologico ma mistico. Questo grado di significato è discusso da Nahmanide proprio all'inizio del suo commento, dove egli afferma che la Torah consiste totalmente nei nomi esoterici di Dio. In ogni modo, né il suo estremo esoterismo, né la sua convinzione che le dottrine mistiche possono essere conosciute solo attraverso la tradizione, gli impedirono di trovare tali dottrine nel senso «letterale» delle Scritture, tanto che l'esegesi diretta e ciò che Nahmanide chiamava «la sapienza nascosta» si intersecavano in modo da rendere legittimi gli insegnamenti dei qabbalisti di Gerona attraverso il ricorso al testo biblico stesso. Anche se le allusioni di Nahmanide alla tradizione esoterica erano scarse, elusive, e inaccessibili per i non iniziati, queste dottrine sono al centro del suo commento a *Giobbe*, dove la credenza nella trasmigrazione delle anime è l'unica spiegazione plausibile per il problema del male. Questo problema e le soluzioni apportate dalla Qabbalah, sono anche al cuore della monografia teologica *Sha'ar ha-gemul*, che Nahmanide mise come appendice al *Torah ha-adam* e che tratta della teodicea sia in senso essoterico che esoterico.

In ultima analisi, il ruolo cruciale svolto da Nahmanide nella storia della Qabbalah non risiede principalmente nel contenuto di questi passi e di simili, talvolta più elaborate discussioni nei suoi sermoni (*La legge del Signore è perfetta, Sermone per un matrimonio, Sermone sull'Ecclesiaste, Sermone per Ro'sh ha-Shanah*), e nemmeno deve essere ricercato nei suoi commenti, che si sono conservati in modo parziale, al *Sefer yeṣirah* (Libro della creazione). Il suo contributo chiave deve essere piuttosto individuato nell'aver dato legittimazione alla Qabbalah per il solo fatto di averla sostenuta; i problemi sollevati da questo sistema per la teologia ebraica, infatti, non potrebbero essere facilmente risolti se il critico a questo proposito volesse sollevare la questione

dell'ortodossia di una figura così impeccabile come Nahmanide. Quindi, il semplice fatto che Nahmanide sia stato un mistico è un fattore di primaria importanza nel progresso vittorioso della Qabbalah nella storia ebraica tardo-medievale e rinascimentale.

Oltre ai suoi scritti di carattere mistico, esegetico e omiletico, Nahmanide produsse due altre opere di grande influenza circa argomenti non halakici. Il *Sefer ha-ge'ullah* (Libro della redenzione) era stato motivato da alcuni segni di scetticismo messianico da parte degli Ebrei spagnoli. Anche se Nahmanide non considerava la redenzione uno dei primi dogmi ebraici – ci si potrebbe aspettare, dopotutto, una maggior ricompensa nell'aldilà per aver osservato i precetti della Torah sotto il regno di Giacomo I d'Aragona che sotto il molto più benevolo re messianico –, la difesa della credenza nella redenzione era importante dal punto di vista teologico e cruciale per la psiche collettiva della comunità ebraica medievale. Nahmanide insisteva sull'ininterrotta attualità di passi escatologici nella Bibbia, che, diceva, rimangono sia incompiuti sia senza condizioni. Infine, si inscriveva nelle file dei calcolatori messianici, sostenendo con grande eloquenza che una lettura diretta della parte conclusiva di *Daniele* indica come data dell'arrivo dell'ultimo redentore l'anno 1403, una data abbastanza vicina per sostenere la morale ebraica, ma, allo stesso tempo, non così vicina da incoraggiare l'isteria messianica.

Qualunque discussione sull'esilio e sulla redenzione aveva inevitabilmente implicazioni polemiche per gli Ebrei nell'Europa cristiana, ma l'opera più polemica di Nahmanide fu scritta, in circostanze straordinarie, verso la fine della sua vita. Un ebreo convertito al Cristianesimo aveva cominciato a svolgere un'attiva opera missionaria usando l'argomento, relativamente nuovo, che passi talmudici dimostravano la verità del Cristianesimo. Nel 1263 a Barcellona, Nahmanide fu costretto a difendere la posizione ebraica in una controversia alla quale assistette Giacomo I. Malgrado le riserve di alcuni studiosi, vi sono ragioni per credere che Nahmanide, che ricevette un premio dal re in seguito al dibattito, si fece onore nella controversia; in seguito lo stesso Nahmanide registrò la sua versione dei fatti in un'opera che sollevò gli spiriti ebraici e influenzò i polemisti successivi per tutto il periodo medievale e anche oltre.

Il suo più coraggioso e controverso argomento, che, probabilmente, era sincero, sosteneva che il Midrash rabbinico non era vincolante in senso dogmatico; quindi, il polemista ebreo era libero di rifiutare certe affermazioni dei rabbini che non gli fossero congeniali. In seguito, le reazioni ebraiche a questo approccio furono profondamente ambivalenti, e venne messa in discussione sia la sincerità di Nahmanide, che l'utilità finale di un approccio che allo stesso tempo colpiva le argomentazioni cristiane e il rispetto per i rabbini. La personale stima di Nahmanide nei confronti dei rabbini, anche se egli si distingueva da essi, è illustrata da un altro suo intervento nella polemica ebraico-cristiana – si tratta di un breve commento a *Isaia* 53 nel quale affermava la sua convinzione che il servo sofferente fosse il popolo ebraico, ma il punto focale dello scritto consisteva nel tentativo di spiegare come il Talmud avesse potuto intendere la figura in senso messianico senza cadere in conclusioni di tipo cristiano.

La controversia di Barcellona non fu per Nahmanide il primo incontro di portata storica. Nel 1232 egli aveva infatti svolto un importante ruolo nella disputa riguardante gli scritti di Maimonide e la legittimità dell'indagine filosofica. Alcuni rabbini della Francia settentrionale, rispondendo alle rimostranze di certi antirazionalisti provenzali, avevano messo al bando lo studio della *Guida dei perplessi* di Maimonide, e della prima sezione del suo codice, mentre i sostenitori di Maimonide avevano reagito mettendo al bando la fazione provenzale anti-maimonidea. Nahmanide, che ammirava Maimonide ma che nutriva profonde riserve sulla forma classica dello studio filosofico, propose un compromesso ai rabbini della Francia settentrionale che probabilmente riuscì a persuaderli a rinunciare a un ulteriore coinvolgimento in questa disputa. Il codice, inclusa la prima sezione, avrebbe dovuto essere studiato con entusiasmo; lo studio pubblico della *Guida* avrebbe dovuto essere messo al bando; lo studio privato della *Guida* e della filosofia in generale avrebbe dovuto essere gentilmente scoraggiato.

I punti di vista degli studiosi moderni riguardo alla posizione di Nahmanide in questa controversia e al suo pensiero filosofico in generale riflettono un grande disaccordo. Alcuni studiosi lo considerano un rigido antirazionalista che disprezzava la filosofia e intendeva il mondo come un perenne miracolo nel quale non esisteva alcun ordine naturale; altri, con maggiore equità, vedono in Nahmanide una figura molto più complessa che aveva in sé molti elementi ereditati dalla filosofia medievale, si guadagnava la vita operando come medico, vedeva un mondo naturalistico costellato di miracoli, e sosteneva una ricerca teologica disciplinata entro limiti molto ben definiti.

La Terra di Israele ha sempre svolto un ruolo particolarmente significativo nel pensiero di Nahmanide, e questi, quando si trovò sotto pressione in seguito alla controversia di Barcellona, vi si recò a trascorrere gli ultimi anni della sua vita. Non si trattò, comunque, di un ritiro tranquillo. Nahmanide, infatti, rianimò la comunità ebraica di Gerusalemme, che era stata decimata dall'invasione dei Turchi Khwarazan nel 1244. Di-

venne la guida della comunità ebraica di Acro, ed è in Israele che egli potè ultimare il suo *magnum opus* sul Pentateuco.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Nahmanide. L'edizione classica delle opere di Nahmanide è *Ḥiddushe ha-Ramban*, I-II, Jerusalem 1928. Cfr. C.B. Chavel (cur.), *Perushe ha-Torah le-Rabbenu Mosheh ben Naḥman (Ramban)*, I-II, Jerusalem 1962, e *Kitve Rabbenu Mosheh ben Naḥman*, I-II, Jerusalem 1963; cfr. inoltre dello stesso C.B. Chavel (cur. e trad.), *Ramban (Nachmanides). Commentary on the Torah*, I-V, New York 1971-1976, e *Writings and Discourses*, I-II, New York 1978. Malgrado gli aspetti negativi, quelle di Chavel sono le edizioni classiche di queste opere e contengono inoltre dei commenti critici dello stesso editore. In italiano è disponibile *La legge del Signore è perfetta*, Roma 1989.

Opere su Nahmanide. Il migliore dei numerosi studi su Nahmanide che contiene sia informazioni biografiche che un'analisi del suo pensiero, è il testo in tedesco di H. Chone, *Nahmanides*, Nuremberg 1930, Zürich 1986, mentre C.B. Chavel, *Ramban. His Life and Teachings*, New York 1960, è l'unico studio di questo genere in inglese. La descrizione fornita da S. Schechter, *Studies in Judaism*, I, 1896, Cleveland 1958 (rist.), è tuttora utile. Lo studio più complesso sul pensiero di Nahmanide è quello di Ch. Henoch, *Ramban: philosopher and kabbalist*, Northvale 1998. Per un'importante raccolta di studi recenti, cfr. I. Twersky (cur.), *Rabbi Moses Naḥmanides*, Cambridge/Mass. 1983.

DAVID BERGER

NATAN (X secolo a.C.), profeta alla corte del re Davide. Natan è presentato nelle Scritture ebraiche come profeta e intimo della corte di Davide e appare in tre scene diverse. Nella prima scena (2 Sam 7,1-17) Davide ha in progetto di costruire un tempio per Yahweh e consulta a questo proposito Natan, che approva il piano, il quale sarà portato a compimento dal figlio di Davide. Natan promette a Davide, tramite un oracolo divino, l'instaurarsi di una dinastia perpetua. Questa scena costituisce l'apice del racconto del Deuteronomista riguardo al regno di Davide, in cui Natan agisce come il portavoce dell'ideologia regale dello storico.

Nella seconda scena (2 Sam 12,1-15) Natan rivolge a Davide il rimprovero divino per il suo adulterio con Betsabea e l'uccisione di Uria. Per mezzo di una parabola su un uomo ricco e ingiusto che deruba un povero del suo unico agnello, egli fa sì che sia Davide a condannare se stesso. Profetizza inoltre dispiaceri futuri per la casa di Davide.

Nella terza storia (1 Re 1) Natan prende parte a una cospirazione di corte in cui avvisa Betsabea del progetto di persuadere il vecchio Davide a fare re Salomone al posto del fratello maggiore Adonia. Il progetto ha successo e Natan e Sadoq consacrano Salomone persino prima della morte di Davide. Qui le indicazioni divine non hanno parte negli eventi, teatro solo dell'ambizione umana.

Queste ultime due scene fanno parte di un'opera letteraria conosciuta agli studiosi moderni come la storia della successione; alcuni studiosi farebbero risalire questa storia al tempo di Salomone, ipotizzando quindi che essa contenga una memoria storica di quegli eventi. Ma vi sono ragioni per credere che la storia della successione sia posteriore e non ci racconti in realtà nulla sulla natura della profezia al tempo di Davide.

Il redattore di *Cronache*, inoltre, attribuisce a Natan alcune cronache storiche che sostiene siano state le sue fonti per i racconti dei regni di Davide e di Salomone; anche questa attribuzione, però, risulta incerta (1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29).

[Vedi anche *DAVIDE*].

BIBLIOGRAFIA

Le analisi riguardanti il profeta Natan sono incluse di solito negli studi più ampi sul re Davide. Una rassegna più dettagliata della discussione scientifica su questi testi si può trovare nel mio libro *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, 1997, cap. 8.

JOHN VAN SETERS

NEEMIA (metà del V secolo a.C.) o, in ebraico, *Neḥemyah*; governatore della Giudea nel periodo persiano, noto per aver ricostruito le mura di Gerusalemme. Nel XX anno del regno di Artaserse I (445 a.C.), Neemia ricevette l'incarico dal re persiano di ritornare in Giudea e di assumersi il compito di ricostruire le mura di Gerusalemme. Il *Libro di Neemia* racconta in prima persona la sua attività. Il racconto inizia quando Neemia, mentre si trova al servizio del re a Susa, riceve notizie dolorose dalla sua patria. Di conseguenza, Neemia chiede al re il sostegno per riparare le mura e le porte di Gerusalemme, e viene nominato governatore per poter sovrintendere all'incarico. Nonostante l'opposizione di Sanballat, governatore di Samaria, e di altre autorità locali della regione, il lavoro viene portato a termine con successo. Con le mura ricostruite, la città venne ripopolata di coloni provenienti dalle regioni rurali vicine.

A Neemia vengono attribuite anche alcune riforme sociali e religiose. Egli è presentato come un governatore, il cui interesse è rivolto ai più poveri, pur mantenen-

do un'amministrazione moderata. Nel suo secondo periodo come governatore, periodo non datato con precisione, Neemia porta a termine una serie di riforme religiose riguardanti i regolamenti del Tempio, le nomine sacerdotali, l'osservanza del Sabato e lo scioglimento dei matrimoni misti. Queste riforme mettono in evidenza una tradizione di conservatorismo religioso e un'attenzione particolare verso la purezza etnica che, infine, condusse allo scisma samaritano.

Neemia 8-9, che tratta della missione di Esdra, non appartiene propriamente alla fonte delle «memorie» e confonde seriamente la relazione storica tra Esdra e Neemia. [Vedi *ESDRA*]. Sembra preferibile considerare l'attività di Esdra come posteriore a quella di Neemia, poiché si basa sull'opera di restaurazione di quest'ultimo.

Secondo la tradizione (*Siracide* 49,13) e gli studiosi moderni, Neemia fu in gran parte responsabile di aver riportato Gerusalemme a un livello di importanza politica e di semiautonomia con la possibilità di diventare una città del destino.

BIBLIOGRAFIA

Per le discussioni storiche riguardanti Neemia è possibile consultare J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'antico Israele*, Roma 2002), e P.R. Ackroyd, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford 1970, 1975. Cfr. anche il commento di J.M. Myers in *Ezra, Nehemiah*, Garden City/N.Y. 1965, 1983 (Anchor Bible, 14).

JOHN VAN SETERS

NEUMANN, ERICH. Vedi vol. 5.

NOÈ o, in ebraico, *Noah*; figlio di Lamech e padre di Sem, Cam e Iafet, secondo le Scritture ebraiche (Gn 5,29-30; 6,10); scelto da Dio per essere salvato dal diluvio universale che distrusse la terra. Plausibilmente questo racconto ha delle antiche radici mesopotamiche, come molte altre caratteristiche delle tradizioni del diluvio biblico. Ma, mentre l'antica tradizione sumera e le sue influenze si riferiscono ad un eroe che ottiene l'immortalità dopo il diluvio, la tradizione biblica racconta la mortalità di Noè.

Nato nella decima generazione dopo Adamo, Noè è chiaramente legato ad Adamo. In verità, la sua posizione come Adamo *redivivus* è indicata più espressamente nell'etimologia popolare del suo nome in *Genesi* 5,29, dove si parla di colui che «ci consolerà del nostro lavoro e della fatica delle nostre mani, a causa del suolo che il Signore ha maledetto», un'allusione tematica e verbale (e in verità una speranza) alle maledizioni divine pronunciate in *Genesi* 3,17. Inoltre, dopo il diluvio, Noè e i suoi figli ottengono la stessa benedizione e l'amministrazione della terra che ottenne Adamo, con la singolare eccezione di potersi cibare della carne, mentre Adamo era vegetariano (Gn 9,1-7; 1,28-30). Nel mondo dopo il diluvio Noè va oltre il suo antenato Adamo, perché è un uomo che lavora: è un vignaiolo (Gn 9,20). La tradizione biblica successiva ricorda Noè come il protagonista del diluvio (Is 54,9) e come uno dei tre uomini più giusti dell'antichità (Ez 14,14.20). In quest'ultima attribuzione c'è un ovvio legame con l'affermazione contenuta in *Genesi* 6,9, secondo cui «Noè era un uomo giusto e integro tra i suoi contemporanei».

Nel Midrash e nell'*aggadah* i rabbini svilupparono la tradizione della rettitudine di Noè, enfatizzando, da una parte, sia la comprensione sia l'interesse che egli ha nei confronti della sua generazione, affinché si penta dei peccati (una tradizione che si ritrova anche nei Padri della Chiesa) e, dall'altra, il suo interesse per tutti gli animali e le specie di vita. Una nota più ostile emerge nella considerazione rabbinica secondo cui Noè eccelse tra la sua generazione solamente perché questa era molto malvagia, dato che egli stesso non era di una giustezza esemplare (*Gn. Rab.* 30,9). Anche nel successivo commento hasidico di Ya'aqov Yosef di Polonnoye si ritrovano accenni negativi: Noè fu un *ṣaddiq*, o capo giusto, egocentrico, poiché non ebbe come scopo la trasformazione spirituale e sociale dell'intero popolo.

Nel Cristianesimo Noè rappresenta una delle figure tipologiche più importanti in quanto simboleggia il giusto che, in un mondo peccaminoso, si sottomette a Dio nella fede (cfr. Eb 11,7; Lc 17,26; 1 Pt 3,20; 2 Pt 2,5). Il diluvio, l'arca e la colomba, figure principali nel racconto biblico, servono anche come prefigurazioni cristiane, poiché proprio come Noè si solleva sulla morte dall'acqua, così Gesù e i cristiani sconfiggono Satana e la morte tramite le acque del battesimo (1 Pt 3,18-21). In altre tradizioni, Noè prefigura Gesù come colui che annuncia il giudizio e salva l'umanità dalla distruzione completa, e la sua arca simboleggia la Chiesa. La colomba mandata da Noè simboleggia lo Spirito Santo di pace e la riconciliazione divina che si libra sulle acque battesimali. Anche nella tradizione musulmana Noè (in arabo *Nuḥ*) occupa un ruolo preminente: una sura intera del Corano (17) è dedicata a lui e Muḥammad considerò la vita di Noè come un prototipo della sua.

È possibile che siano esistiti libri esoterici a nome di Noè: un passo in *Giubilei* (10,1-15) fa riferimento a un'opera medica e antidemoniaca trasmessa da Noè ai suoi discendenti (cfr. anche *Giubilei* 7,20-30; *1 Enoc* 6-11; 60; 65-69; 106-107). Nelle tradizioni letterarie me-

dievali Noè compare assai spesso; in alcune sacre rappresentazioni inglesi si ritrovano alcuni motivi licenziosi tratti dalla vita di Noè.

BIBLIOGRAFIA

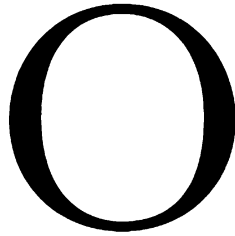
D.C. Allen, *Legend of Noah. Renaissance Rationalism*, Urbana 1949.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (1909-1938), I-VII, tradotto dal manoscitto originale tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1937-1966 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Cfr. l'indice alla voce *Noè*.

N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972.

E.A. Speiser, *Genesis*, Garden City/N.Y. 1964, 1983 (Anchor Bible, 1).

MICHAEL FISHBANE

NOEMI. Vedi *RUT E NOEMI.*

OLOCAUSTO. Vedi vol. 3.

OSEA o, in ebraico, *Hoshe'a* (metà dell'VIII secolo a.C.); profeta ebreo le cui parole sono riportate nel *Libro di Osea* della Bibbia. Osea profetizzò sotto Geroboamo II del regno settentrionale di Israele (787/6-747/6 a.C.), periodo di prosperità economica e di stabilità politica. Nel libro vi sono, comunque, numerose allusioni alla guerra (5,8ss.) o all'anarchia politica (7,1ss.; 10,3; 13,10-11), che possono indicare che Osea continuò a profetizzare fino alla caduta di Samaria, nel 722. Tale ipotesi è convalidata anche dall'elenco dei re di Giuda (Uzzia, Iotam, Acaz e Ezechia) riportati nell'intestazione, sotto i quali Osea dice di aver profetizzato. L'enfasi profetica di Osea riguarda principalmente gli affari interni, in particolare la situazione del culto.

Il matrimonio di Osea e il suo messaggio profetico. Sappiamo molto poco riguardo all'ambiente in cui visse Osea. Conosciamo un'unica esperienza personale della sua vita, l'episodio singolare del matrimonio. Dio comandò ad Osea di sposare una prostituta, Gomer, figlia di Diblaim (1,3) che gli generò due figli e una figlia. Questo matrimonio e le sue conseguenze, interpretati in termini religioso-teologici, costituiscono il tema principale dei capitoli 1-3. La storia del matrimonio è narrata due volte. Il primo racconto (cap. 1) è in terza persona, mentre il secondo (cap. 3) è citato direttamente da Osea. Il significato del matrimonio di Osea con una prostituta e la ripetizione del testo della storia di questo matrimonio sono state le questioni più affrontate negli studi riguardanti *Osea*. L'ordine di Dio «Va', prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di prostituzione» (1,2) deve essere inteso in senso letterale, oppure rappresenta solo una metafora del comportamento religioso della nazione, dove Osea, il marito fedele, rappresenta Dio e Gomer, la moglie infedele, rappresenta Israele? La prostituta del testo si deve intendere come una prostituta di professione o una prostituta sacra (cfr. *Amos* 2,7)? Non vi sono risposte evidenti a queste domande. Non dobbiamo ignorare, comunque, la tendenza del profeta a drammatizzare letterariamente gli eventi (per es. Is 20,2; Ger 28,10; Am 8,1-3) e perciò la possibilità che Osea abbia sposato una prostituta (di professione o sacra) per simboleggiare il contenuto del suo messaggio. La radice *znh* («prostituzione») compare non meno di diciannove volte nella sua profezia, sempre in passaggi chiave. La personale esperienza di Osea è, quindi, il paradigma del suo messaggio profetico, secondo il quale Israele ha tradito Dio. La relazione tra Dio e Israele è come quella tra uomo e donna, tra marito e moglie, dove Israele è la moglie infedele e Dio il marito amante e misericordioso, che si rivolge alla moglie affinché si penta e torni da lui (cfr. 2,16ss.). I nomi dei tre figli di Osea, dettati da Dio, esprimono ulteriormente il suo messaggio profetico. Il figlio maggiore è chiamato Izreel perché «vendicherò il sangue di Izreel sulla casa di Ieu» (cfr. 1 Re 19,15-17; 2 Re 9-10) e «porrò fine al regno della casa d'Israele» (Os 1,4). La figlia viene chiamata *Lo'-ruḥamah* («non amata»), «perché non amerò più la casa d'Israele» (1,6) e il figlio più giovane prende il nome di *Lo'-'ammi* («non mio popolo»), «perché voi non siete mio popolo e io non esisto per voi» (1,8).

Nessun altro profeta ha ritratto la relazione tra Dio e il popolo d'Israele con tali immagini di prostituzione e

descrizioni così vivide della moglie infedele. Tuttavia, le parole chiave del messaggio di Osea sono parole che connotano la «fedeltà» (*ḥesed*; 4,4; 6,4.6), una relazione emozionale con Dio (*da'at Elohim*; 4,1; 6,6) e il pentimento (*shuvah*; 6,1.11; 7,10; 12,7).

Le proteste di Osea contro il matrimonio infedele portano in primo piano la religione israelita di quel periodo: la parola ebraica per «marito», *ba'al*, è anche il nome del dio principale dei Cananei. Per questo motivo, la rinnovata relazione di fedeltà tra Dio e Israele sarà espressa in termini nuovi per quel che riguarda la relazione coniugale: «E avverrà in quel giorno – oracolo del Signore – mi chiamerai: Marito mio [*ishi*], e non mi chiamerai più Mio padrone [*ba'ali*]» (2,18). Gli studiosi, a questo proposito, richiamano l'attenzione sul probabile sincretismo religioso in Israele. I ritrovamenti archeologici a Kuntillet 'Ağrud, nel Sinai, indicano la possibilità dell'esistenza di un culto di Yahweh, in cui Baal era un nome alternativo o una co-divinità, verso la fine del IX secolo a.C. La protesta di Osea può aver avuto come bersaglio un culto di fertilità che comprendeva prostitute sacre ed era praticato nella sua società agricola. Osea invocò anche il rinnovamento del *berit* tra Israele e Dio. Molti studiosi traducono *berit* con «patto» e rifiutano l'esistenza del concetto di un patto formale tra Dio e Israele precedente alla posteriore comparsa della scuola deuteronomista. Nonostante ciò, il termine *berit* compare in *Osea* per lo meno cinque volte (cfr. specialmente 6,7 e 8,1) e può essere compreso nel contesto del matrimonio fedele, come suggerisce tutta la profezia di Osea.

Osea e la tradizione antica. Osea si oppone alle istituzioni fondamentali della sua società. Critica i sacerdoti (4,4-10), i *leader* politici e persino i re (13,10-11):

> Dov'è ora il tuo re, che ti possa salvare?
> Dove sono i tuoi capi in tutte le tue città
> E i governanti di cui dicevi:
> «Dammi un re e dei capi»?
> Ti ho dato un re nella mia ira
> E con sdegno te lo riprendo.

Egli è il solo profeta a fondare le proprie riserve critiche sui re nelle antiche tradizioni antimonarchiche (cfr. 1 Sm 8,5ss.). La delusione di Osea nei confronti dei re d'Israele rispecchia probabilmente la situazione politica successiva alla morte di Geroboamo II. Il figlio di Geroboamo, Zaccaria, governò per sei mesi e fu ucciso da Shallum, il quale governò solo un mese prima di venir assassinato da Menahem (2 Re 15,8ss.). Due altri re d'Israele furono assassinati prima della caduta del regno, per un totale di quattro re uccisi su sei, in venticinque anni circa.

Osea non si considera un innovatore; è il portavoce di una lunga tradizione profetica che ebbe inizio con Mosè (12,14; cfr. anche 6,5; 9,7; 12,11) e si identifica con essa. Non si fa illusioni sugli effetti delle proprie esternazioni, come sottolinea in 9,7: «Un pazzo è il profeta, l'uomo ispirato vaneggia». Ma non si tira indietro, considerandosi «la sentinella di Efraim« (9,8) e seguendo la tradizione profetica (cfr. 3,17ss.). (In *Osea* il nome della tribù di Efraim è spesso usato per indicare l'intero regno settentrionale). Osea ha familiarità con le tradizioni concernenti il patriarca Giacobbe – la nascita (Os 12,4), la lotta con l'angelo (12,5), la devozione all'amata moglie Rachele e la fuga dalla terra di Aram (12,13). Fa spesso riferimento al periodo dell'Esodo (2,17; 11,1; 13,4); a Mosè, il profeta che liberò Israele dalla schiavitù d'Egitto (12,14); e al comportamento infedele di Israele nel deserto presso Ba'al-pe'or (9,10; cfr. Nm 25,1-18), quando Dio inflisse al popolo un terribile castigo per aver commesso peccati cultuali-sessuali. Osea fa riferimento persino ad una certa versione del Decalogo (4,2; cfr. Ger 7,9) ma, in un altro punto, sottolinea la cura da parte di Dio per il popolo d'Israele nel deserto (13,5). In questo modo dimostra che il rapporto tra Israele e Dio ha una lunga storia, anche se il popolo ha dimenticato le antiche tradizioni che dimostrano la dedizione di Dio e il suo impegno. Secondo Osea, il compimento dei comandamenti morali è la condizione ultima per la sopravvivenza della Terra d'Israele e del suo popolo (4,3), poiché costituisce la fedeltà alla relazione con Dio.

Linguaggio, struttura, paternità. L'identificazione di Osea con la tradizione profetica e alcune affinità linguistiche con il *Deuteronomio* suggeriscono l'ipotesi secondo la quale le sue idee e il suo linguaggio influenzarono l'ideologia e la terminologia deuteronomista. Probabilmente, dopo la caduta di Samaria, Osea stesso o i suoi discepoli si recarono a Gerusalemme, dove i suoi discorsi furono raccolti e conservati. La raffigurazione di Dio e di Israele come marito e moglie, che ritroviamo in Osea, è presente anche nella profezia di Geremia (cfr. Ger 2,17ss.; 3,1ss.), che aveva familiarità con lo stile del deuteronomista.

Osea fu un grande poeta e un maestro del linguaggio; i suoi versetti in 11,8-9 sono tra quelli più commoventi della letteratura profetica. Il suo linguaggio è un misto di prosa e di poesia. I suoi versetti sono più lunghi del normale e spesso rompono il modello simmetrico del parallelismo, rendendo possibile l'isolamento e l'accentuazione di una idea specifica tramite l'espediente del climax (6,4-6).

> Che dovrò fare per te, Efraim?
> Che dovrò fare per te, Giuda?

Il vostro amore è come una nube del mattino,
come la rugiada che all'alba svanisce.
Per questo li ho colpiti per mezzo dei profeti,
li ho uccisi con le parole della mia bocca
e il mio giudizio sorge come la luce:
poiché voglio l'amore e non il sacrificio,
la conoscenza di Dio più degli olocausti.

Nessun altro profeta impiega così tante figure retoriche, specialmente le similitudini, come Osea. Egli utilizza una serie di similitudini per creare un'unica lunga immagine poetica, come nella figura del forno in 7,4ss. Si riferisce a Dio come a un leone (5,14), un leopardo (13,7) e un orso (13,8), immagini che illustrano lo sforzo di attirare l'attenzione del pubblico in una maniera non convenzionale e di trasmettere il proprio messaggio nel modo più efficace possibile.

La lingua di *Osea* è complessa e ogni analisi del libro si scontra con le difficoltà testuali. La lingua, specialmente a partire dal capitolo 4, è molto spesso fonte d'imbarazzo. Forse il testo è stato trasmesso male oppure, come suggeriscono alcuni studiosi, Osea parla probabilmente in un dialetto settentrionale, che può suonare bizzarro al lettore moderno della Bibbia ebraica, familiare con lo stile della Giudea.

Il *Libro di Osea* è diviso in due parti principali: i capitoli 1-3 e 4-14. La prima parte include tre generi letterari: la biografia (cap. 1), l'autobiografia (cap. 3) e il discorso profetico (cap. 2). Ci sono state discussioni per quel che riguarda l'ordine cronologico di questi capitoli, in quanto alcuni studiosi sostengono che il capitolo 3 preceda il capitolo 1, in modo da far sì che la biografia (cap. 1), che sviluppa il tema del matrimonio, elabori un racconto personale di Osea. Altri, che tentano di conservare l'ordine attuale, mettono in risalto le parole «Va', ama una donna» (3,1): tali parole possono indicare che il capitolo 3 si riferisce ad un secondo matrimonio e non a quello con Gomer.

I capitoli 4-14 sono una compilazione di orazioni poetiche; qui risulta difficile determinare ogni discorso profetico quale unità. Alla luce delle differenze stilistiche e del diverso approccio personale dei capitoli 1-3. un'ipotesi suggerisce l'unione di due libri diversi, composti da due profeti. In ogni caso l'intenso simbolismo della prostituzione, il motivo del pentimento e il ritorno della moglie al marito dominano anche la seconda parte del libro, e ciò spinge a credere che tutto il libro sia opera di Osea.

Contrariamente a molti altri libri profetici, la maggior parte del materiale di *Osea* è stato attribuito dagli studiosi allo stesso Osea o a i suoi discepoli più stretti, eccetto alcuni versetti, quali 1,7 e 3,5, che riflettono forse una redazione dal punto di vista di una escatologia di salvezza della Giudea. Le numerose allusioni storiche (non sempre facili da comprendere), come la guerra siro-efraimita (5,8ss.) e i versetti 13,9-16, che si riferiscono probabilmente a una occupazione militare verso la fine dell'esistenza del regno del nord, fanno pensare a una composizione del libro in ordine cronologico.

BIBLIOGRAFIA

F.I. Andersen e D.N. Freedman, *Hosea*, Garden City/N.Y. 1980, 1985 (Anchor Bible, 24).
P.G. Borbone, *Il libro del profeta Osea*, Torino 1990.
S.P. Carbone e G. Rizzi, *Il libro di Osea*, Bologna 1992.
J.L. Mays, *Hosea. A Commentary*, Philadelphia 1969, 1984.
J.M. Ward, *Hosea. A Theological Commentary*, New York 1966.
H.W. Wolff, *Hosea*, a cura di P.D. Hanson e tradotto da G. Stansell, Philadelphia 1974, 1982.

YEHOSHUA GITAY

PASQUA EBRAICA. È la gioiosa festa ebraica della libertà che celebra l'Esodo degli Ebrei dalla loro schiavitù in Egitto. La festa inizia il quindicesimo giorno del mese primaverile di Nissan e dura sette giorni (otto per gli Ebrei che non vivono in Israele). Il nome ebraico per Pasqua, *Pesaḥ*, si riferisce all'agnello pasquale offerto come sacrificio famigliare all'epoca del Tempio (Es 12,1-28.43-49; Dt 16,1-8) e la festa è chiamata così perché Dio «trascurò» (*pasaḥ*) le case degli Israeliti quando uccise i primogeniti degli Egizi (Es 12,23). La ricorrenza annuale è detta Ḥag ha-Pesaḥ, la Festa di Pasqua, nella Bibbia (Es 34,25). Un altro nome biblico che la designa è Ḥag ha-Maṣṣot o Festa del Pane non lievitato, a causa del comandamento di mangiare pane non lievitato e di astenersi dal mangiare lievito (Es 23,15; Lv 23,6; Dt 16,16). La critica sostiene che i due nomi si riferiscano a due feste in origine separate, che in seguito vennero unite. Ḥag ha-Pesaḥ era una festa pastorale, mentre Ḥag ha-Maṣṣot era una festa di carattere agricolo. In ogni caso, l'agnello pasquale non venne più offerto quando il Tempio fu distrutto nel 70 d.C., e anche se il nome Pasqua è ancora usato, la festa è ora caratterizzata principalmente dalle leggi che riguardano i lieviti e, soprattutto, dalla celebrazione domestica che si tiene la prima notte – il Seder («ordine, disposizione»).

Proibizione sulla lievitazione. La notte precedente la festa la casa viene setacciata alla ricerca di pane lievitato. Tutto quello che viene trovato viene raccolto e portato fuori dalla casa la mattina del 14 di Nissan. Questa tradizione si fonda sull'ingiunzione biblica secondo la quale non solo è proibito mangiare lievito, ma nessun tipo di lievito deve restare in casa (Es 12,15.19). A Pasqua, gli Ebrei osservanti non si servono di utensili adoperati durante il resto dell'anno per il cibo che contiene lievito. Essi possiedono pentole apposite per Pasqua o rimuovono il lievito dalle pareti di quelle che usano di solito bruciandole o facendole bollire nell'acqua calda. Solo prodotti alimentari completamente privi di ogni più piccola particella di lievito vengono mangiati. In molte comunità i rabbini controllano la preparazione di cibi confezionati per Pasqua per verificare che essi siano totalmente privi di lievito, anche dopo che hanno apposto il sigillo di idoneità al prodotto. Inizialmente c'era una forte opposizione rabbinica alla *maṣṣah* preparata a macchina perché si pensava che pezzi di impasto potessero rimanere nella macchina e diventare lievito. Oggi, con i grandi miglioramenti apportati ai mezzi di produzione, la maggior parte degli Ebrei non vede controindicazioni alla *maṣṣah* preparata a macchina.

La ragione fornita dalla Bibbia per mangiare pane non lievitato (*maṣṣah*) e astenersi dal mangiare lieviti (*ḥameṣ*) è che durante l'Esodo gli Israeliti, avendo abbandonato in fretta l'Egitto, furono costretti a mangiare pane non lievitato perché l'impasto non aveva avuto tempo sufficiente per crescere (Es 12,39). La *maṣṣah* è dunque un simbolo di libertà. Un'idea successiva è che il lievito – pane cresciuto e fermentato – rappresenti orgoglio e corruzione, mentre il pane non lievitato simboleggia umiltà e purezza. [Vedi anche *LIEVITO*, vol. 4].

Si fa dunque molta attenzione mentre si cuoce la *maṣṣah* per Pasqua. Il processo è accelerato in modo che l'impasto non abbia tempo di crescere prima di essere cotto. La *maṣṣah* che risulta è un pane piatto con dei forellini (una precauzione ulteriore contro la cresci-

ta dell'impasto). Alcuni Ebrei preferiscono mangiare solo *maṣṣah* di forma circolare, perché il cerchio è senza confini e rappresenta la necessità senza limiti di lottare per la libertà.

Servizio sinagogale. La liturgia sinagogale di Pasqua prevede preghiere aggiuntive e inni pervasi dalle tematiche della libertà e del rinnovamento. Il primo giorno si recita una preghiera per la rugiada; terminata la stagione delle piogge, si supplica la più leggera rugiada perché assista la crescita dei prodotti nei campi. Le letture scritturali sono passi che hanno a che fare con la Pasqua. Il settimo giorno, l'anniversario della separazione del mare (Es 14,17-15,26) viene letto quell'importante passo; alcuni Ebrei mettono in scena una rappresentazione simbolica per drammatizzare ulteriormente l'evento. Il Sabato a metà di Pasqua la lettura profetica è la visione di Ezechiele delle ossa aride (Ez 37,1-14). In questo Sabato si legge anche il *Cantico dei cantici* (interpretato dai rabbini come un dialogo tra Dio e il suo popolo), nel quale c'è un riferimento alla primavera (2,11-13) e all'Esodo (1,9).

Il Seder e la Aggadah. Il Seder, celebrato in casa la prima notte di Pasqua (fuori da Israele anche la seconda) è un pranzo festivo nel corso del quale si compiono vari riti e la Aggadah viene letta o cantata. La Aggadah («racconto») è la raccolta tradizionale di inni, storie e poemi recitati per obbedire al comando impartito ai genitori di raccontare ai figli le grandiose azioni compiute da Dio quando liberò il popolo dalla schiavitù egizia (Es 13,8). Le caratteristiche principali della Aggadah si trovano già abbozzate nella Mishnah (*Pes.* 10) con alcuni materiali che risalgono all'epoca del Tempio. Essa assunse la forma attuale nel Medioevo, con poche aggiunte più recenti. Nella Aggadah si pone l'accento su Dio come liberatore dalla schiavitù. È lui e nessun altro, non un messaggero né un angelo, che porta il suo popolo fuori dall'Egitto. Anche Mosè è menzionato per nome solo una volta nella Aggadah, e solo incidentalmente, alla fine di un versetto citato per altri scopi.

Sulla tavola del Seder si colloca un piatto particolare sul quale sono disposti i cibi simbolici richiesti per il rito. Si tratta di tre *maṣṣot*, coperte con un panno; *maror*, erbe amare che servono come ricordo del modo in cui i sorveglianti egiziani amareggiarono la vita dei loro schiavi (Es 1,14); *ḥaroset*, un impasto fatto di mandorle, miele e vino, simbolo della malta che gli schiavi usavano e della dolcezza della redenzione; una ciotola di acqua salata, simbolo delle lacrime degli oppressi; prezzemolo o altre verdure per un'immersione simbolica nell'acqua salata; un osso arrostito come ricordo dell'agnello pasquale; un uovo bollito come ricordo del sacrificio animale, la *ḥagigah* offerta all'epoca del Tempio per Pasqua, Shavu'ot e Sukkot. Nel corso del Seder quattro coppe di vino vengono condivise da tutti i partecipanti e rappresentano le quattro differenti espressioni utilizzate per la redenzione nella narrazione dell'Esodo. Poiché in passato era tradizione aristocratica mangiare e bere stando sdraiati, il cibo e le bevande sono condivisi in questo modo come simbolo del modo di mangiare degli uomini liberi. Alcune autorità medievali ritennero che, dato che la gente non mangia più sdraiata, non c'è alcun significato in quel gesto simbolico, ma il loro punto di vista non venne adottato.

Il Seder ha inizio con il Qiddush, la benedizione festiva sulla prima coppa di vino. La *maṣṣah* centrale viene spezzata in due e un pezzo viene messo da parte per essere mangiato come *afiqoman* («dolce»), l'ultima cosa mangiata prima del ringraziamento dopo i pasti, in modo che il gusto della *maṣṣah* della libertà possa restare in bocca. È tradizione che gli adulti nascondano l'*afiqoman*, ricompensando con un dono il fortunato bambino che lo trova. Il prezzemolo viene prima intinto nell'acqua salata e poi mangiato. Il bambino più piccolo tra quelli presenti pone le Quattro Domande, una formula tradizionale che inizia con «Perché questa notte è diversa da tutte le altre notti?». Le differenze sono colte in quattro esempi, come «Le altre notti mangiamo sia cose lievitate che non lievitate, mentre questa notte ci cibiamo solo di cose non lievitate». Il padrone di casa e gli altri adulti rispondono quindi alle quattro domande leggendo la Aggadah, nella quale le risposte sono fornite come dichiarazioni di Dio. Quando raggiungono la sezione che parla delle dieci piaghe, si versa una piccola quantità di vino dalla seconda coppa a significare che non è appropriato berne una intera come segno di gioia per la liberazione dato che nell'evento il nemico venne ucciso. Questa sezione della Aggadah si conclude con una benedizione nella quale Dio è ringraziato per la sua misericordia, e si beve, stando sdraiati, la seconda coppa di vino.

I celebranti condividono allora il pasto adatto. Il ringraziamento prima del pasto viene recitato su due delle tre *maṣṣot* e viene recitata una benedizione: «Benedetto sei Tu, Signore nostro Dio, che ci hai santificato con i tuoi comandamenti e ci hai ordinato di mangiare la *maṣṣah*». Le erbe amare (di solito si usa il rafano) vengono intinte nella *ḥaroset* e mangiate. Secondo una tradizione all'epoca del Secondo Tempio il famoso saggio Hillel avrebbe mangiato *maṣṣah*, erbe amare e agnello pasquale contemporaneamente. In onore della pratica di Hillel viene preparato un panino con la terza *maṣṣah* e le erbe amare. In molti luoghi la prima portata è un uovo sodo in acqua salata, ulteriore simbolo delle lacrime degli schiavi in Egitto e della durezza della loro prigionia.

Alla fine del pasto si mangia l'*afiqoman* e si recita il

ringraziamento dopo il pasto sulla terza coppa di vino. Lo Hallel (che consiste nei *Salmi* 113-118) e altri inni di ringraziamento vengono poi recitati sulla quarta coppa di vino. Prima della recita dello Hallel si riempie una coppa per il profeta Elia, araldo del Messia, che si dice visiti ogni casa ebraica quella notte. La porta della casa viene aperta per lasciarlo entrare, e i bambini guardano con impazienza per vedere se riescono a notare qualche diminuzione nella coppa di Elia poiché il profeta sorseggia velocemente il vino per proseguire la visita delle altre case. In questo momento si colloca la tradizione, che risale al Medioevo, di recitare un certo numero di imprecazioni contro coloro che hanno oppresso gli Ebrei e hanno lasciato il Tempio deserto. Oggi molti Ebrei non recitano questi versi o li sostituiscono con preghiere più importanti per la situazione contemporanea, come quelle perché si realizzi la libertà per tutti i popoli.

Il Seder si conclude con il canto pieno di allegria di inni conviviali, molti dei quali sono motivetti per rallegrare i bambini presenti, come *Ḥad gadya'* (Un capretto), costruito sulla falsariga della filastrocca *La pecora nel bosco*, con il gatto che divora il capretto, il cane che divora il gatto e così via finché l'Angelo della Morte divora infine il cacciatore e Dio allora uccide l'Angelo della Morte. I commentatori della Aggadah hanno visto in questo tema molte idee mistiche sulla sopravvivenza di Israele e la definitiva sconfitta della morte nella vita eterna. Tutti cantano queste canzoni, per cui esistono molte melodie tradizionali. Si dice che in questa notte la protezione di Dio sia speciale, sicché le usuali preghiere serali recitate prima di andare a dormire, in cui si supplica Dio per la Sua protezione, non vengono recitate dato che la protezione è comunque garantita.

BIBLIOGRAFIA

J.B. Segal, *The Hebrew Passover. From the Earliest Times to A.D. 70*, London 1963, con un'esauriente bibliografia, affronta la storia e lo sviluppo della festa durante l'epoca del Tempio ed esamina le varie teorie critiche sulle sue origini. Per il periodo successivo l'opera migliore è C. Raphael, *A Feast of History. Passover through the Ages as a Key to Jewish Experience*, New York 1972. Questo libro presenta anche una delle molte edizioni della Aggadah. Il piccolo libro di I. Levy, *A Guide to Passover*, London 1958, fornisce un utile compendio delle leggi tradizionali e delle consuetudini della festa. Un'antologia di insegnamenti con una esaustiva bibliografia si trova in P. Goodman, *The Passover Anthology*, Philadelphia 1961, 1993. Per un esame approfondito della storia della Haggadah a stampa si può consultare Y.H. Yerushalmi, *Haggadah and History*, Philadelphia 1975, 1997. Si veda inoltre Anna Segre, Claudia De Benedetti e Luisa Sacerdote, *La Pasqua ebraica*, Torino 2001.

LOUIS JACOBS

PATTO. L'esistenza di un patto, vale a dire un accordo su cui si è prestato un giuramento formale, tra Dio e alcune particolari persone o il popolo eletto nel suo complesso, Israele, costituisce un'idea centrale nelle Scritture ebraiche (Antico Testamento). Non soddisfatta al pensiero della rivelazione di Dio nella natura o sotto forma di metafora della vita familiare (come padre o madre), la religione d'Israele tentò di cogliere e di esprimere la saldezza del rapporto fra uomo e divinità tramite questo modello derivato dall'esperienza politica o legale. Alcuni aspetti del concetto di patto dell'antica religione d'Israele furono ripresi dagli esseni, il popolo a cui sono attribuiti i manoscritti del Mar Morto, che ne stipularono uno, e in forma rivisitata dai primi cristiani. L'idea di patto non assunse comunque un ruolo preminente nella successiva teologia cristiana fino al periodo successivo alla Riforma del XVI secolo, quando i temi presenti nell'Antico Testamento vennero deliberatamente utilizzati da alcune correnti teologiche protestanti, e col tempo ebbero un'influenza persino più ampia.

Il termine ebraico comunemente usato per esprimere il concetto di patto (anche «trattato» o «accordo») è *berit*; il corrispondente solitamente impiegato nell'antica traduzione greca (Settanta) è *diatheke*, che viene riportato nel Nuovo Testamento greco. L'etimologia di *berit* è incerta e in ogni caso non fondamentale per la comprensione del concetto che le viene associato. In realtà uno dei princìpi più importanti da comprendere è che questo stesso termine si riferisce a due concezioni assai differenti di relazione con Dio, quasi contrastanti nei loro intendimenti, e che la terminologia, le forme letterarie, le modalità di esposizione e i modi di pensare e di agire dell'Antico Testamento potrebbero essere ricondotti al concetto di patto anche quando la parola *berit* è assente.

La ricostruzione delle linee di pensiero dell'Antico Testamento svolta dagli studiosi ha sempre attribuito una certa importanza alla nozione di patto, e i rinomati studi teologici di Eichrodt hanno fatto di questo concetto il principio organizzativo centrale. I paragrafi successivi, tuttavia, rendono conto di una fase d'indagine più recente, in cui i modelli profani del Vicino Oriente antico che hanno ispirato i patti religiosi di Israele sono stati più incisivamente e fruttuosamente utilizzati.

Il patto incondizionato nell'Antico Testamento. Un tipo di patto presente nell'Antico Testamento consiste in un dono divino senza condizioni concesso ad uno o più uomini. La promessa divina a Noè (Gn 9,8-17) dopo il diluvio è chiamata patto, e l'arcobaleno è il «segno del patto». Prendendo in esame la vicenda si nota che è soltanto la divinità ad assumere un impegno; Noè e i suoi discendenti non sono vincolati in alcun modo. Il

termine chiave *ricordare* è impiegato in riferimento a Dio; Dio ricorderà ciò che ha promesso.

Il patto con Davide e la sua discendenza ha presupposti simili (2 Sam 7). Secondo la narrazione Davide riceve l'assicurazione che Dio perpetuerà la sua linea di discendenza. Dio manterrà questa promessa anche se i figli di Davide si rivelassero disobbedienti. Una formulazione di questo patto impiega l'espressione «Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio». Il lessico politico del Vicino Oriente antico traeva origine dalla terminologia riferita alla famiglia: i termini *padre* e *figlio* potrebbero essere attribuiti rispettivamente al maggiore e al minore dei contraenti di un accordo. Nel caso in esame questa terminologia entra a far parte del lessico religioso.

Il patto con Abramo, di cui abbiamo notizia in *Genesi* 15 e 17 (quindi dalle fonti Y e S del Pentateuco), è anch'esso una concessione divina unilaterale. Ad Abramo viene garantita l'elezione da parte di Dio e il possesso eterno della terra di Canaan senza che egli sia costretto ad assumere in contraccambio alcun impegno. In verità la circoncisione viene imposta in questo contesto, ma è difficilmente rapportabile con il compito assunto da Dio, e poi la circoncisione viene definita «il segno del patto» (Gn 17,11) – un promemoria per Dio come l'arcobaleno di Noè. La curiosa cerimonia del «patto fra le parti» (Gn 15) illustra efficacemente la natura unilaterale di questi patti di concessione e la concretezza dimostrata dagli Israeliti nel prenderli in considerazione. Gli antichi accordi solenni comportavano un giuramento, e chi lo prestava invocava su di sé una maledizione che lo colpisse se si fosse dimostrato bugiardo. Talvolta questa maledizione era resa in maniera simbolica o rappresentata, più spesso tagliando un animale in due e toccandolo o passando in mezzo alle due parti, da cui la comune espressione idiomatica ebraica «tagliare (cioè stipulare) un patto». In *Genesi* 15 si descrive il passaggio della divinità, o di simboli della divinità, in mezzo alle parti degli animali sacrificati, espressione drammatica dell'infrangibile impegno unilaterale di Dio.

Il modello laico su cui il popolo d'Israele si basò per modellare questo concetto di patto era evidentemente la concessione regale, come Moshe Weinfeld ha ipotizzato; la cerimonia e il lessico di queste concessioni tipiche della società umana ricordano l'ambientazione e il modello formale dei patti di concessione presenti nell'economia religiosa. Questi patti non erano peculiari solo di Israele; un'iscrizione fenicia proveniente dalla Siria (VII secolo a.C.) attesta un patto con Asherah, importante divinità femminile adorata a Canaan.

Stando a questa descrizione, il patto incondizionato ovviamente fungeva come una sorta di accordo mitico, che avvalorava e garantiva per l'eternità una serie di circostanze favorevoli. D'altro canto esso metteva in rilievo la spontaneità della grazia divina, un aspetto del pensiero veterotestamentario correttamente avvertito da Paolo. Non si deve pensare che in questi patti non sia insito alcun carattere di reciprocità. Al contrario. Noè, Abramo e Davide sono tutti uomini pii, e ci si aspetta che continuino ad ottemperare alla volontà divina. Anche se le cose stanno così, l'unico impegno esplicito presente in queste vicende viene assunto da Dio, e suo è l'unico giuramento.

Il patto vincolante nell'Antico Testamento. L'altra principale concezione di un patto tra Dio e il popolo d'Israele puntava nella direzione opposta: la divinità non assumeva alcun impegno specifico, mentre i contraenti umani giuravano di attenersi a certi accordi, la mancata osservanza dei quali comportava per la comunità una serie di funeste calamità e infine l'esilio. Questa concezione del patto religioso, che era a volte una realtà sociale e politica, e non soltanto un'idea, comportava la devozione ad un unico Dio e l'osservanza di importanti obblighi reciproci all'interno della società (il rispetto della vita, della proprietà, della giustizia ecc.), e quindi rappresentava un potente fattore di coesione nazionale, un principio di comportamento più che un'astrazione teologica.

Il patto vincolante seguiva un modello laico diverso da quello sotteso al patto incondizionato. Nel 1931 Victor Korošec pubblicò un volume in cui analizzava gli antichi trattati internazionali ittiti dal punto di vista della storia del diritto. Questi trattati sono scritti in accadico o in ittita e appartengono ad un'epoca di alcuni secoli precedente alla formazione dello Stato di Israele nel XIII secolo a.C. Di norma il contenuto è diviso in cinque sezioni principali: 1) un'introduzione che comunica il nome del gran re che sta sottoscrivendo il trattato; 2) una premessa storica, che descrive i precedenti rapporti tra i re più importanti e i re minori, mettendo in evidenza la generosità del gran re e allo scopo di porre le basi per il rispetto dei termini dell'accordo; 3) le condizioni, gli obblighi che ricadono sul vassallo; 4) una lista degli dei che sono presenti come testimoni alla ratifica del trattato e lo rafforzeranno; 5) benedizioni per chi rispetta l'accordo e maledizioni per chi vi contravviene. Questi trattati ittiti occupano una posizione centrale nella discussione riguardante i patti nell'Antico Testamento perché costituiscono il più ampio *corpus* di testi di questo genere, ma non si pensa che gli Ittiti avessero particolari relazioni con il popolo d'Israele: si ha motivo di credere che una forma per molti versi simile di trattato fosse ampiamente in uso tra vari popoli durante il II millennio a.C., e che la conservazione degli esemplari ittiti sia casuale. Sono giunti fino a noi trattati più antichi di quelli ittiti, e una consistente quantità

di trattati aramaici ed assiri databili al I millennio; inoltre Annibale di Cartagine strinse nel 215 a.C. un patto con Filippo V di Macedonia che conservava nella forma elementi significativi della terminologia dei trattati del Vicino Oriente antico.

Questo ricco *corpus* di testi è stato frequentemente utilizzato dagli studiosi moderni nei loro tentativi di ricostruzione della gamma di idee sottesa alla concezione israelita di patto vincolante, il cui primo esempio è uno studio pubblicato da Mendenhall nel 1954. Secondo questo studioso, il patto di Israele è simile agli antichi trattati del Vicino Oriente antico summenzionati nei punti più importanti e nell'intenzione: Dio concede un patto – come sul Sinai (Es 20) o a Sichem (Gs 24) – che si riallaccia ai suoi precedenti gesti misericordiosi, ma senza impegnarsi in alcun adempimento. I contraenti umani sono legati a specifici obblighi nei confronti di Dio e del proprio prossimo (il Decalogo), l'inosservanza dei quali comporterà terribili punizioni.

L'analisi dei dettagli mostra punti di contatto con questa ricostruzione generale. La condizione e la funzione della storia dei rapporti tra i contraenti (come in Gs 24) presentano molte affinità con il ruolo della storia nel modello laico. Le benedizioni e le maledizioni associate al patto sono abbondantemente presenti, specialmente in *Levitico* 26 e *Deuteronomio* 28, e alcune di queste ultime mostrano strettissime analogie lessicali con le maledizioni presenti nei trattati assiri. Non desta meraviglia il fatto che non vi siano testimoni divini per il patto del popolo d'Israele con il proprio Dio, ma qui la figura del testimone è presente in una forma abbozzata: il popolo stesso si assume questo ruolo in *Giosuè* 24, mentre nel *Deuteronomio* e nei testi profetici vengono chiamati a testimoni cielo e terra, montagne e colline (per es., Dt 32,1; Is 1,2; Mic 6,2); simili elementi divinizzati dell'universo sono spesso invocati nei trattati ittiti insieme agli dei ufficiali.

La ricerca di queste formulazioni del patto nella religione d'Israele è sfociata anche in altri settori. Si è plausibilmente ipotizzato che l'amore di Dio sia un concetto proprio del patto che si richiama al lessico dei trattati. L'amore per Dio, che può essere prescritto e che consiste nel camminare nelle sue vie e tenersi uniti a lui (Dt 11,22), è un'evoluzione dell'«amore» per il grande feudatario richiesto al contraente di un trattato. La «conoscenza» di Dio, perlomeno in alcuni passi dell'Antico Testamento, consiste non in una manifestazione mistica o intellettuale, ma in un atteggiamento di sottomissione e di lealtà; quest'uso del termine *conoscenza* è chiarito dalla terminologia associata ai rapporti di relazione regolati dai trattati; a questo proposito in *Amos* 3,2 si dice: «Soltanto voi ho eletto tra tutte le stirpi della terra; perciò io vi farò scontare tutte le vostre iniquità». I profeti spesso prefigurano il destino in forme che ricordano le maledizioni presenti nei trattati. Ad esempio, la formula «farò loro mangiare la carne dei figli e la carne delle figlie» (Ger 19,9) ha stretti punti di contatto con i trattati assiri. Forse queste analogie indicano la scelta di una posizione ben precisa da parte dei profeti: dal momento che il popolo d'Israele ha infranto il patto, è giusto che ne sconti le dovute conseguenze. Assai spesso i profeti ci descrivono Dio che «intenta una causa» contro il suo popolo peccatore; la forma e il lessico di questi passi (per es., Dt 32; Is 1,2-3; Mic 6,1-8) hanno indotto ad identificarli come «processi del patto».

Secondo questa linea di pensiero il patto vincolante era centrale e radicato nelle concezioni israelitiche. Grazie ad esso la misericordia divina e l'impegno dei mortali trovavano una sistemazione, e la lealtà nei confronti di Dio e il rispetto del proprio prossimo risultavano reciprocamente legati. «La forma stessa del patto forniva quanto meno il nucleo intorno al quale si cristallizzò la tradizione storica nell'antico Israele. Era la fonte della "sensibilità per la storia" che costituisce un enigma nella letteratura d'Israele... Ciò che noi oggi chiamiamo "storia" e "legge" erano intrecciati in una unità organica fin dagli albori di Israele» (Mendenhall, 1954, p. 70).

L'importanza di recente attribuita al patto vincolante e alla rilevanza degli antichi trattati ha suscitato vivaci critiche. Non si può negare che il popolo di Israele accordasse *una certa* importanza ad un patto tra l'uomo e Dio. I critici hanno messo in discussione la validità o la rappresentatività dei paralleli specifici riscontrati nei trattati e hanno sostenuto che il concetto di patto si era sviluppato in seguito. Riguardo alla prima obiezione, sebbene sia necessario esaminare i dettagli e in particolare riscontrare la considerevole variabilità dei trattati stessi, si ha l'impressione che si debbano ricercare affinamenti e sfumature nell'impiego di materiale trattatistico, ma che non si debba definitivamente abbandonare un approccio in questo senso, perché ciò significherebbe ignorare molte indubbie analogie e privarci di un plausibile modello profano per questo aspetto del pensiero religioso del popolo d'Israele. Il termine *patto* (*berit*) è raro nelle opere dei profeti più antichi (VIII secolo). Entra nell'uso comune di pari passo con il lessico e i concetti ad esso associati solamente negli scritti del VII secolo confluiti nel *Deuteronomio*; alcune delle più evidenti affinità con i trattati risalgono a questo secolo. Quindi si presume che l'idea di patto sia tarda nella cultura israelitica e perciò plausibilmente non radicata a livello sociale e teologico durante il periodo della formazione. Ma questi aspetti potrebbero essere valutati altrimenti: la scarsità dei riferimenti al patto nelle opere dei profeti durante l'VIII secolo potrebbero testimonia-

re un distacco da un'idea più antica, mentre l'impiego all'interno del *Deuteronomio* potrebbe rivelare l'adattamento di una concezione risalente ad epoche precedenti ai cambiamenti nella sfera profana, esattamente come l'uso del termine *diatheke* da parte di Paolo esprime l'uso legale del termine durante il periodo ellenistico, sebbene l'idea sia ovviamente molto precedente. Allo stato attuale, nulla sembra impedire l'ipotesi che il concetto di patto fosse un principio religioso antico in Israele, ma la testimonianza biblica non permette una valutazione unanime su questo tema, né un credibile sviluppo in questo senso.

L'intreccio delle nozioni veterotestamentarie di patto negli scritti della fonte Sacerdotale. Sebbene nell'antica religione d'Israele prevalessero due distinte e quasi opposte concezioni di patto, esse non rimasero isolate una dall'altra. Il tardo (VI secolo a.C.?) autore Sacerdotale fornisce l'esempio più lampante e autorevole di un compromesso tra patti contrastanti e del loro impiego per strutturare la storia. La storia del genere umano dalla creazione fino ai tempi di Mosè è suddivisa in ere dai patti (incondizionati) di Noè e in seguito di Abramo; infine viene il patto (vincolante) del Sinai, per il quale viene utilizzato un differente termine ebraico (*'edut*). Questa differenziazione è alla base di quella operata da Paolo (Gal 3) e in definitiva di un forte proposito di organizzazione.

Il patto a Qumran e nel Nuovo Testamento. I quasi contemporanei scritti della comunità di Qumran, a cui vengono attribuiti i manoscritti del Mar Morto, e del Nuovo Testamento presentano usi contrastanti delle idee di patto: la prima fonte presenta in sostanza un ripristino delle pratiche veterotestamentarie, con un fondamentale cambio di orientamento, mentre la seconda prospetta alcuni usi teologici e polemici del termine ma in pratica accantona l'idea e i modelli sociali ad esso associati per avvalorare altre posizioni.

Gli esseni definivano se stessi «coloro che stipularono il nuovo patto nella terra di Damasco» (CD [*Documento di Damasco*] VI, 19), e la comunità si vincolò alla Legge di Mosè con una cerimonia formale di giuramento implicante benedizioni e maledizioni, più conforme alle antiche usanze. Ma se da una parte si pensava che il patto vincolante di Israele fosse concesso da Dio di sua iniziativa, il patto degli esseni è frutto della determinazione umana. In questo caso benedizioni e maledizioni incombono rispettivamente sugli individui facenti parte della comunità e su coloro che ne sono al di fuori: non vi sono più elementi di confronto con le modalità del patto.

Non ci sono argomentazioni evidenti per giustificare l'ipotesi che il riconoscimento di un patto e delle idee ad esso associate abbia svolto un ruolo analogo nell'ambiente dei primi cristiani. La parola *patto* è impiegata in molte espressioni in connessione al termine eucaristia (Mt 26,26-29; Mc 16,22-25; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-25), ma sebbene alcuni elementi di questa formula si possano ricondurre alla persona di Gesù, l'intenzione non è chiara, e non viene adombrata alcuna cerimonia formale di patto, simile a quelle celebrate in ambiente esseno. Il successivo sviluppo dell'eucaristia non si orienta nella direzione di una ripresa e di una imitazione delle idee e dei modelli veterotestamentari di patto.

L'autore della lettera agli Ebrei impiega il termine *patto* assai spesso, e considera Gesù il «mediatore di un nuovo patto» (*diatheke*), ma il concetto di patto non è fondamentale per la sua visione della nuova fede. È più prossimo alla verità il contrario: il «patto» è una nozione tipica dell'Antico Testamento, insieme ai concetti di sacerdozio, santuario e via discorrendo, il cui senso viene chiarito da Cristo.

L'impiego del termine *patto* da parte di Paolo è piuttosto simile, con un pungente aspetto polemico. Il patto di misericordia (incondizionato) è più antico di quello del Sinai e ha quindi maggiore forza (Gal 3); la superiorità del nuovo patto in Cristo, che continua il patto di Abramo, viene dimostrata in *2 Corinzi* 3. Paolo usa il termine greco *diatheke* nel significato di «patto», seguendo il modello dell'antica traduzione in lingua greca dell'Antico Testamento (Settanta). Nell'uso greco profano, la parola *diatheke* di solito significa «ultima volontà» o «testamento», un senso mai coperto dal termine ebraico *berit*. Paolo utilizza il significato greco per chiarire oltre ogni dubbio che un patto (testamento), come quello stretto da Abramo, è immutabile. Nel fare così egli mostra fino a che punto *patto* sia divenuto un termine distante dal modo in cui la comunità definisce la propria identità.

Il patto nella teologia cristiana e nella storia della Chiesa. Sebbene la Chiesa cristiana in definitiva considerasse l'Antico Testamento una Sacra Scrittura, e in questo modo garantisse un proseguimento della conoscenza delle nozioni di patto, gli interessi dei teologi che ad essa facevano capo e le sue linee di governo diradarono ogni seria preoccupazione nei confronti del l'antico patto di Israele. Questa condizione durò fino a quando la Riforma del XVI secolo aprì le porte alla ricerca di nuove forme di vita comune e ad un rinnovato interesse per l'Antico Testamento, specialmente nell'ambiente di Calvino e dei suoi seguaci. Il più noto, anche se non il primo, dei «teologi del patto» fu Johannes Koch (Giovanni Cocceio; 1603-1669), la cui teoria relativa ad una serie di patti con Dio ebbe particolare richiamo all'interno del Calvinismo, dal momento che affidava la salvezza umana ad un atto arbitrario di Dio. I patti nazionali scozzesi del XVII secolo furono una prima espressione delle nozioni bibliche di patto nella sfera politica come in quella religiosa, e influenzarono le

sviluppo del Protestantesimo inglese. Il movimento puritano in Inghilterra e in America traeva liberamente spunto dalle idee di patto presenti nella Bibbia.

[Per lo studio di vari temi collegati vedi *LEGATURA*, vol. 4, e *ELEZIONE*, vol. 3. Per ulteriori osservazioni sul patto di Dio con il popolo di Israele vedi *ISRAELE, RELIGIONE DI*, e *EBRAISMO*, *Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, Leipzig 1933-1939, 1961 (trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1979). Incentra il pensiero veterotestamentario sull'idea di patto.

D.R. Hillers, *Covenant. The History of a Biblical Idea*, Baltimore 1969. Un'apprezzata indagine sull'uso del termine *patto* nella Bibbia; segue il pensiero di Mendenhall.

D.J. McCarthy, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Richmond 1972, 2000. Un lavoro basato sul voluminoso studio di carattere tecnico dello stesso autore *Treaty and Covenant*, Roma (1963) 1978 (2ª ed.).

G. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1955. Ristampato da *Ancient Oriental and Biblical Law*, in «Biblical Archaeologist», 17 (1954), pp. 26-47. Il conciso studio pionieristico che spianò la strada ad un gran numero di indagini sui trattati e sul concetto di patto.

J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton (1950) 1969 (3ª ed.). Contiene le traduzioni dei testi di alcuni importanti trattati.

M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 1992. Estese sezioni sono dedicate al rapporto tra il Deuteronomio e i contemporanei modelli di trattato.

DELBERT R. HILLERS

PELLEGRINAGGIO EBRAICO CONTEMPORANEO. I pellegrinaggi ebraici in Israele possono essere classificati secondo tre tipologie principali: 1) quelli che hanno avuto origine durante il periodo biblico, o che hanno come loro meta luoghi storici del periodo biblico, situati a Gerusalemme e nei suoi dintorni; 2) pellegrinaggi alle tombe dei saggi del Talmud e della Qabbalah, situati soprattutto in Galilea; e 3) nuovi centri di pellegrinaggio in varie parti del paese e dedicati a saggi e santi della Diaspora.

La tradizione del pellegrinaggio, *'aliyyah le-regel* (lett. «salita a piedi»), è stata istituzionalizzata nella cultura ebraica dall'inizio dell'esistenza della nazione, con la prescrizione religiosa per tutti i maschi di «salire» annualmente al Tempio di Gerusalemme in occasione di tre feste (Pasqua; Shavu'ot o Pentecoste; e Sukkot, la Festa delle Capanne; cfr. Es 23,17; 34,23; Dt 16,16). Elemento costitutivo del pellegrinaggio era l'ingresso dei pellegrini al Tempio per partecipare ai servizi religiosi, in particolare attraverso l'offerta di sacrifici. Dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C., il pellegrinaggio al luogo sacro di Gerusalemme continuò sino all'epoca moderna, pur avendo perso il suo carattere comunitario. Il Muro Occidentale (spesso definito anche Muro del Pianto), che sopravvisse alla distruzione del Tempio, divenne il simbolo della continuità storica ebraica, richiamando la tragedia della distruzione e della Diaspora così come la speranza degli esiliati di far ritorno in Ereṣ Yisra'el, la Terra di Israele.

Altri luoghi connessi al periodo biblico si sono gradualmente trasformati in centri di pellegrinaggio. Quelli oggetto di maggiore venerazione, fino ad oggi, sono la Grotta di Macpela a Hebron (ritenuta luogo di sepoltura dei patriarchi); quella che è ritenuta la tomba di Rachele, moglie di Giacobbe (e simbolo della maternità ebraica) a Betlemme; e la presunta tomba di Re Davide a Gerusalemme. Per buona parte dei diciannove secoli scorsi, tuttavia, per gli Ebrei è stato solitamente difficile, se non impossibile, far visita alla maggior parte dei luoghi biblici, a causa degli ostacoli frapposti dalle autorità locali. Il Muro Occidentale è stato per molti secoli sotto l'amministrazione musulmana (*waqf*), e gli Ebrei non avevano il permesso di entrare nella Grotta di Macpela. La possibilità di accedere liberamente a questi luoghi e di venerarli si concretizzò per gli Ebrei solo dopo che l'esercito israeliano ne ottenne il controllo durante la guerra del 1967.

Un secondo centro di pellegrinaggi si sviluppò in Galilea, a Safed e a Tiberiade, dove molti saggi del Talmud (dal I al V secolo) e della Qabbalah (soprattutto nel corso del XVI secolo) vissero e forse furono sepolti. La prima traccia di pellegrinaggio a questi luoghi risale al XIII secolo. Il luogo più famoso è la presunta tomba di Rabbi Shim'on bar Yoḥai, dal XVI secolo il personaggio postbiblico più venerato nella tradizione popolare ebraica. Bar Yoḥai, che visse nel II secolo, fu uno studioso e un patriota che si oppose all'occupazione romana e al quale la tradizione popolare riconosce la paternità dello *Zohar*, il testo classico del misticismo ebraico. Secondo la tradizione Bar Yoḥai venne seppellito con suo figlio El'azar a Meron, villaggio su una collina nei pressi di Safed. Per almeno quattro secoli, fino ad oggi, una cerimonia e una festa popolare si sono svolte a Meron in occasione della festività di Lag ba-'Omer, il diciotto del mese ebraico di 'Iyyar. Di solito chi si reca in pellegrinaggio a Meron festeggia anche presso la tomba di Rabbi Me'ir Ba'al ha-Nes a Tiberiade. Molti ritengono che quest'ultimo, pure vissuto nel II secolo, sia stato un illustre studioso e un santo.

I pellegrinaggi regolari alle tombe dei saggi e dei santi hanno avuto particolare diffusione in Africa settentrionale, dove il credo musulmano e quello ebraico sono spesso coesistiti. Tra gli Ebrei marocchini (la più numerosa comunità ebraica nel mondo musulmano) molti erano devoti ad una particolare famiglia di santi. Alcune delle tombe di questi santi hanno acquisito grande notorietà in Marocco e sono divenute sede di feste annuali (*hillulot*, sing. *hillulah*). In anni recenti molti di questi sepolcri sono stati simbolicamente trasferiti nello Stato di Israele, dove è emigrata la maggioranza degli Ebrei marocchini. Sono state consacrate delle sinagoghe in località indicate dai santi stessi, che le hanno rivelate in sogno a determinate persone. I nuovi sepolcri, spesso situati in povere città di immigrati, sono divenuti nuovi centri di pellegrinaggi comunitari.

I pellegrini contemporanei spesso visitano, in date dell'anno stabilite, i centri di pellegrinaggio biblici, quelli talmudico-qabbalistici e quelli di recente istituzione. L'attività devozionale si esplica in modi diversi a seconda del luogo. Le visite a luoghi biblici sono più brevi rispetto alle altre (durano al massimo qualche ora), hanno finalità più specifiche e rituali più formalizzati, e sono di carattere meno conviviale.

Il pellegrinaggio e i festeggiamenti effettuati in occasione di Lag ba-'Omer a Meron sono i più elaborati. Quel giorno si riuniscono più di centomila pellegrini e molti di loro si fermano per più giorni. I ragazzi vengono portati in pellegrinaggio a Meron per il loro primo taglio di capelli, e la capigliatura viene fatta bruciare nel fuoco acceso alla base della tomba per commemorare lo spirito del santo. Nel medesimo fuoco la gente lancia anche piccoli oggetti personali come sciarpe e fazzoletti. Denaro e candele vengono gettati sulla tomba stessa; il denaro viene poi utilizzato per la carità. Pecore e capre vengono macellate in loco per fornire cibo alla gente riunita, ivi compresi i poveri, che sono invitati a prenderne una parte. Vari gruppi etnici, tra cui Ebrei di origine ashkenazita (europeo-orientale), medio-orientale e nordafricana, si incontrano convivialmente nel luogo, che si ritiene possieda poteri miracolosi. La marginalità strutturale e la sensazione di *communitas* israeliana raggiungono qui il loro culmine.

Al contrario, gli immigrati nordafricani che partecipano alle *hillulot* presso i nuovi santuari, pur aspirando a traguardi religiosi e morali simili, dimostrano più evidenti sentimenti di solidarietà etnica. Attraverso il ricordo degli eroi culturali ebrei dell'Africa settentrionale, essi paiono esprimere simbolicamente l'esperienza di emigrazione da loro condivisa e la loro posizione nella società israeliana.

Si ritiene che tutti i pellegrinaggi ai luoghi santi, alle tombe e ai santuari, nel corso delle principali feste annuali o in altre occasioni, portino fortuna e rimedi per particolari disgrazie. I pellegrini pregano, fanno offerte e talvolta scrivono richieste su bigliettini che lasciano sul luogo. Fatta eccezione per il Muro Occidentale, dove le preghiere vengono indirizzate a Dio, i pellegrini tendono ad invocare gli antenati e i santi associati al luogo affinché intercedano per l'aiuto divino. La fiducia in questa pratica è stata espressa da un immigrato marocchino che ha affermato: «Andiamo dal santo che chiederà misericordia a Dio. Quando non puoi raggiungere il più grande, avvicini un suo rappresentante e ne chiedi l'aiuto».

BIBLIOGRAFIA

I. Ben-Ami, *Saint Veneration among the Jews in Morocco*, Detroit 1998.

I. Ben-Ami, *Le-ḥeqer folqlor ha-milḥamah. Moṭiv ha-qedoshim*, in S. Verses et al. (curr.), *Sefer Dov Sadan*, Tel Aviv 1977, pp. 87-104.

J. Braslavsky, *Studies in Our Country. Its Past and Remains*, Tel Aviv 1954, pp. 342-58.

S. Deshen, *The Memorial Celebrations of Tunisian Immigrants*, in S. Deshen e M. Shokeid, *The Predicament of Homecoming. Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*, Ithaca/N.Y. 1974, pp. 95-121.

Pilgrimage, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, XIII, pp. 510-14.

M. Shokeid, *An Anthropological Perspective on Ascetic Behavior and Religious Change*, in S. Deshen e M. Shokeid, *The Predicament of Homecoming. Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*, Ithaca/N.Y. 1974, pp. 64-94.

Z. Vilnay, *Maṣevot qodesh be-Ereṣ Yisra'el*, Jerusalem 1963.

MOSHE SHOKEID

PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA. [Questa voce è suddivisa in tre parti:

La filosofia premoderna;

Il pensiero moderno;

La letteratura etica ebraica;

La prima parte esamina il pensiero dei principali filosofi ebrei medievali, da Sa'adyah a Mendelssohn, mentre la seconda illustra il pensiero moderno ebraico da Mendelssohn ai giorni nostri. La terza parte analizza le principali opere etiche e gli autori più importanti del periodo medievale e moderno].

La filosofia premoderna

Normalmente il termine *medievale* indica un periodo storico compreso tra l'età antica e i tempi moderni. Nella storia della filosofia il periodo medievale de-

vrebbe dunque intervenire tra gli ultimi esponenti della filosofia antica greca e romana e Cartesio. Tuttavia, se si segue l'interpretazione di H.A. Wolfson (1947), si può ricostruire la filosofia «medievale» come uno stile di pensiero che, nonostante si sia imposto durante il Medioevo, non deve necessariamente essere circoscritto ad un periodo definito. Questo stile di pensiero cerca di attingere a due fonti di informazioni radicalmente diverse per costruire un ideale e un modello di vita generale. Queste fonti sono la ragione umana, in particolare la filosofia, e la rivelazione divina, soprattutto alcuni testi sacri. Un filosofo medievale è un personaggio che modella la propria visione intellettuale e il proprio linguaggio sulla filosofia e insieme sulla profezia.

Albori della filosofia medievale. Inquadrandosi in una prospettiva squisitamente storica, si dovrebbe affermare, secondo le parole di Wolfson, che il primo filosofo medievale fu Filone di Alessandria (morto nel 45-50 d.C.). Le numerose opere di Filone sono in gran parte commenti alle diverse sezioni narrative della Bibbia o a raccolte di leggi, commenti nei quali le concezioni filosofiche, soprattutto platoniche, sono impiegate per formulare e interpretare il testo. Leggendo la Bibbia in questo modo, Filone non soltanto inaugurò una nuova epoca del pensiero filosofico, ma anche un nuovo stile filosofico, che chiameremo da ora in poi «medievale». In generale Filone non riconosceva alcuna spaccatura tra ragione e rivelazione, e cercava ottimisticamente di far sì che «i figli di Iafet dimorassero nelle tende di Sem». La storia successiva del pensiero medievale è in un certo senso un lungo dramma ancora in corso sulla scia di questo tema. Nondimeno una ricostruzione della filosofia ebraica medievale non può iniziare con Filone, che ebbe un'influenza trascurabile sul pensiero ebraico. La filosofia ebraica si inaugura invece nove secoli più tardi con Sa'adyah.

Sa'adyah Gaon. Di origini egiziane, Sa'adyah ben Yosef (882-942), più noto come Sa'adyah Gaon, divenne il decano dell'accademia rabbinica di Baghdad, la più importante del mondo ebraico. Al contrario di Filone, Sa'adyah influenzò profondamente i successivi pensatori ebrei che lessero la sua principale opera filosofica, il *Libro delle credenze e delle opinioni*. All'epoca di Sa'adyah il clima intellettuale era mutato: mentre Filone doveva scontrarsi con gli ultimi sussulti di un paganesimo ormai morente e con diverse scuole di pensiero in guerra, Sa'adyah dovette opporsi alle religioni monoteistiche rivali, il Cristianesimo e l'Islam, ai movimenti settari ebraici e alle rinnovate tradizioni filosofiche greche, allora formulate in arabo con un'accentuazione musulmana. Benché il *Libro delle credenze e delle opinioni* sia chiaramente un trattato teologico polemico inteso a rivendicare la superiorità del Giudaismo rabbinico rispetto ai suoi avversari, in esso emergono un metodo e un linguaggio filosofici. Sa'adyah si vale delle fonti filosofiche a lui disponibili attraverso la tradizione teologica musulmana del *kalām*, la prima scuola filosofica islamica. I *mutakallimūn*, o teologi musulmani, tentavano di difendere l'Islam dagli attacchi degli avversari religiosi e filosofici impiegando argomentazioni e teorie attinte qua e là dal pensiero greco. Anche se aveva inizialmente un intento polemico piuttosto che puramente filosofico, per prospettive e metodo, il *kalām* si sviluppò alla fine in uno specifico stile o scuola filosofica. Sa'adyah fu in questo senso un rappresentante del *kalām* ebraico.

Poiché l'unica piattaforma comune a tutti gli avversari in questa disputa filosofico-religiosa era la ragione, Sa'adyah inizia il *Libro delle credenze e delle opinioni* con una difesa della ragione contro gli scettici e i fondamentalisti che la vorrebbero screditare per motivi filosofici o religiosi. Sa'adyah riconosce tre principali fonti di verità, due delle quali competono alle risorse innate dell'uomo: intelletto e percezione dei sensi. A queste facoltà umane si aggiunge una tradizione profetica, che comprende la rivelazione originale ai profeti e l'affidabile, costante trasmissione dei loro messaggi in una comunità religiosa (nella fattispecie il popolo ebraico). Sa'adyah dimostra chiaramente che, benché avvalori le due fonti cognitive, la tradizione profetica è in definitiva basata sui sensi e fondata sulla ragione. È basata sui sensi perché in una visione profetica si *ascolta* la parola di Dio o si *vedono* determinati fenomeni. È fondata sulla ragione perché il contenuto della rivelazione sarà in buona parte razionale, o quanto meno non sarà irrazionale.

Questo fondamento epistemologico della rivelazione ha un'importante conseguenza pratica: un passo delle Scritture deve essere decifrato alla luce del suo significato letterale, *a meno che* non contraddica le percezioni sensibili, la ragione, la tradizione riconosciuta o un altro passo di cui sia chiaro il significato. Le facoltà cognitive divengono così criteri per la dottrina religiosa. Un corollario di questa «tendenza razionalistica» vuole che le azioni miracolose compiute da un personaggio non costituiscano di per sé prova della sua ispirazione profetica se quanto afferma va contro i dettami della ragione.

Fermamente convinto delle potenzialità della ragione, Sa'adyah presenta ai suoi lettori una ricostruzione razionalistica della fede ebraica, intesa a 1) chiarire i principali dogmi dell'Ebraismo e a darne dimostrazione ove possibile, e 2) contestare gli avversari, interni ed esterni, dell'Ebraismo. La teologia filosofica di Sa'adyah ha dunque come obiettivo principale la trasformazione

di superficiali opinioni ereditate dal passato in credenze che abbiano un fondamento razionale. Il «vero credente» è colui che non solo si informa a vere credenze, ma ne è consapevole e ne conosce la giustificazione. Coloro che intraprendono questo tipo di ricerca conquisteranno un valore importante – la conoscenza religiosa. Coloro che così non fanno, ma piuttosto seguono la tradizione riconosciuta, saranno ancora degni del favore divino fintanto che obbediranno volontariamente ai comandamenti di Dio. Il razionalismo di Sa'adyah non è dunque una religione di stampo esclusivamente intellettuale.

Gettate queste basi epistemologiche, Sa'adyah cerca poi di giustificare i princìpi essenziali della fede ebraica, come la creazione dell'universo, l'esistenza e la natura di Dio e il libero arbitrio umano. In generale le sue argomentazioni seguono le linee tracciate dal *kalām* su questi temi, benché vi si discostino considerevolmente per quanto riguarda la questione della libertà. Come i suoi predecessori del *kalām*, Sa'adyah credeva che il dogma fondamentale della religione divina sia la creazione *ex nihilo*. Una volta che questo principio sia stato dimostrato, egli pensava, è facile provare l'esistenza di Dio e scoprire alcune indicazioni sulla sua natura. Tra le quattro prove che Sa'adyah fornisce per la creazione dell'universo, la prima e la quarta dovevano avere una notevole influenza sul successivo pensiero ebraico. Stando alla prima argomentazione, se l'universo, come Aristotele stesso aveva ammesso, è finito, anche la riserva di energia in esso connaturata deve essere finita. Ma un corpo che abbia in sé una quantità finita di energia deve in definitiva deperire e infine disgregarsi. Se si disgrega, tuttavia, deve inevitabilmente avere avuto inizio, poiché, secondo le parole di Aristotele, tutto ciò che viene generato è corruttibile e viceversa (Aristotele, *Del cielo* 1,12). In questa dimostrazione Sa'adyah attinge abilmente alla fisica di Aristotele per mostrare che il filosofo greco, affermando che l'universo è eterno, contraddice la sua fisica. La quarta argomentazione mira a dimostrare che, nell'ipotesi di un passato infinito, una serie infinita di momenti ed eventi sarebbe comunque anteriore ad un momento dato. Ma nel caso di una tale serie, per ipotesi, non potrà mai accadere che si colga il momento dato. Ma se non si può cogliere, questo momento non esisterà mai, e questa conclusione contraddice l'ipotesi. Dunque il passato non è infinito. Una variante di questa teoria è esposta nella *Critica della ragion pura* di Kant («Prima antinomia della ragione», B 454).

Convinto che queste argomentazioni siano valide, Sa'adyah passa a dimostrare che la creazione è avvenuta dal nulla, una dottrina divenuta ortodossa nel pensiero ebraico, cristiano e islamico intorno al X secolo. Tra le varie argomentazioni a sostegno di questo dogma, una è particolarmente significativa: se Dio avesse plasmato l'universo da una materia eterna, come Platone ha ipotizzato nel *Timeo*, questa materia sarebbe eterna *quanto* Dio, e dunque indipendente da lui. Ma certamente un'entità indipendente non si lascerebbe plasmare in una qualunque forma! In questa prospettiva, Dio sarebbe dunque stato vincolato alla materia, cui era subordinata la creazione.

La difesa della creazione *ex nihilo* porta Sa'adyah a sviluppare una teologia che pone in rilievo la creatività di Dio. Innanzitutto la dimostrazione che l'universo è stato creato dal nulla è al tempo stesso prova dell'esistenza di Dio, poiché un mondo creato ha bisogno di un creatore. In secondo luogo Sa'adyah afferma che la natura stessa di Dio è creativa: «In principio Dio creò...». Tutti i principali attributi divini – potenza, sapienza, vita, amore – sono sfaccettature dell'essenziale creatività di Dio. Ogni altro attributo è un corollario di questa precipua creatività divina. Dunque a Dio non si possono applicare connotati corporei, poiché questi connotati sono veri solo per le creature, entità che Dio ha creato dal nulla. Attribuire queste caratteristiche a Dio significa trasformare il creatore in creatura. Sa'adyah è talmente convinto che Dio sia assolutamente incorporeo da «epurare» nella sua traduzione in arabo delle Scritture molte espressioni antropomorfiche. Per esempio, «la mano di Dio» diventa «la potenza di Dio». Questa concezione di Dio lo porta inoltre a criticare le dottrine cristiane della Trinità e dell'Incarnazione quali contaminazioni del monoteismo puro.

Indipendentemente dal suo grado di «purezza», questo Dio monoteistico è comunque una potenza che si rivela all'uomo. È contemplato in tutte le religioni scritturali che Dio parli ai profeti e li invii a comunicare la sua volontà agli uomini, solitamente in veste di legge divina. Nondimeno la questione se la legge ebraica fosse una legge giusta e razionale o piuttosto fosse stata sopravanzata da una nuova legge divina rivelata non più a Mosè ma ad un altro profeta era ai tempi di Sa'adyah fonte di controversie, come lo è ancora oggi. Sa'adyah vuole dimostrare che 1) un buon Dio fornisce alle sue creature gli strumenti per raggiungere la felicità e ottenere la ricompensa divina; 2) la legge mosaica è fondata sulla ragione; e 3) questa legge è ancora valida e non può essere abrogata.

A giudizio di Sa'adyah è razionalmente imprescindibile che ciascuno veneri Dio, il creatore, proprio come si devono rispettare e onorare i genitori. Ma è anche logico che Dio ci offra i mezzi necessari per venerarlo e così raggiungere la perfezione umana e ottenerne una ricompensa. Diversamente da Paolo e dagli antinomisti religiosi, Sa'adyah crede che la grazia divina si debba meritare con le buone azioni; in caso contrario conce-

dere e ricevere la grazia sarebbe arbitrario e immeritato. La Torah e i suoi numerosi comandamenti dunque non sono né un incitamento al peccato, come sosteneva Paolo, né una punizione per Israele, come credeva Muḥammad. Al contrario sono espressioni dell'amore di Dio. Ma se così fosse, le leggi stesse non possono essere eccentriche o irrazionali; altrimenti Dio diverrebbe un dispotico tiranno, non un padre o un re amorevole. Di conseguenza, traendo spunto dalla dottrina dei primi rabbini e dal *kalām*, Sa'adyah opera inizialmente una distinzione tra i comandamenti divini che hanno ovviamente un motivo o uno scopo e quelli che a prima vista non presentano una giustificazione razionale. Egli definisce i primi comandamenti razionali e i secondi comandamenti rivelati. Come esempio per il primo gruppo cita l'invito ad abbandonare il culto degli idoli e ad amare il nostro prossimo come noi stessi; come esempio per il secondo gruppo cita le leggi per le festività e le norme relative all'incesto. Mentre i precetti razionali incarnano certe verità fondamentali della ragione o da esse possono avere origine, i comandamenti rivelati non sono né dettati, né negati dalla ragione.

Proseguendo con la sua spiegazione della legge, tuttavia, Sa'adyah abbandona di fatto questa distinzione per affermare che, ad un esame più attento, anche i comandamenti rivelati hanno in sé una spiegazione e una giustificazione razionale. Ad esempio, la scelta del Sabato e degli altri giorni festivi potrebbe apparire in prima istanza arbitraria. Dopo tutto, né Greci e Romani, né musulmani hanno uno specifico giorno della settimana interamente dedicato al riposo. Tuttavia, argomenta Sa'adyah, se teniamo a mente che «la ragione vuole» (una delle formule preferite da Sa'adyah) che veneriamo Dio, dobbiamo venerarlo in un certo momento, in un certo luogo e in un certo modo; in caso contrario l'iniziale precetto razionale che impone di venerare Dio perde di significato. Dunque il nostro legittimo creatore ci indica, attraverso le parole del suo profeta Mosè, il momento, il luogo e la forma adatta per adorarlo. Se non esistesse una regola unificata, il popolo adorerebbe Dio in momenti diversi con pratiche differenti. Nessuna comunità potrebbe sopravvivere ad una simile anarchia religiosa. In chiave pratica, inoltre, il Sabato è piuttosto utile: non soltanto dispensa riposo fisico, ma favorisce la distensione mentale e l'opportunità di studiare la Torah, riflettere e discutere di questioni spirituali. Anche se non cerca, come Filone, di «razionalizzare» l'intero sistema della legge ebraica, Sa'adyah indica a grandi linee come una simile iniziativa si potrebbe e si dovrebbe realizzare. In questo schema stabilisce un precedente per i futuri filosofi medievali del diritto ebraico, come Maimonide e Levi ben Gershom (Gersonide).

Di maggiore urgenza polemica è tuttavia la difesa di Sa'adyah contro la duplice istanza di falsificazione e abrogazione della legge ebraica. Nel periodo medievale l'intero dibattito ebraico-musulmano-cristiano si imperniò su questi temi. In risposta ai musulmani, convinti che la Bibbia in generale, e la legge ebraica in particolare, non rappresentassero la rivelazione originaria e autentica, Sa'adyah si appella alla nozione di tradizione attendibile, quella a cui ci si riferisce come alla più antica delle fonti autentiche di verità. Sa'adyah si chiede quali siano gli aspetti che rendono un testo e una tradizione religiosa degni di fede. Nel caso di una tradizione priva di testimonianze attendibili, ci troveremmo di fronte a numerose contraddizioni e incoerenze. La tradizione ebraica, quanto meno nella veste invalsa prima del XIX secolo, è unica poiché contempla non solo un testo legittimato e considerato autentico anche da uno dei suoi principali avversari (cioè il Cristianesimo), ma anche un *corpus* legale cui si informavano quasi universalmente tutti i suoi osservanti. Se questa tradizione non fosse attendibile, una simile unanimità sarebbe inconcepibile.

Ma supponiamo per ipotesi che la Torah sia riconosciuta come una rivelazione autentica, che tuttavia è stata soppiantata da una legge divina più perfetta, come il Nuovo Testamento o il Corano. Sa'adyah replica a questa tesi con diverse argomentazioni, alcune basate sulla ragione, altre sulle Scritture, di cui dopo tutto i cristiani riconoscevano l'autenticità. Su basi puramente razionali, è inconcepibile pensare che la legge divina possa essere soppiantata da una legge divina totalmente differente e per certi versi contrapposta, e Sa'adyah cita due motivazioni a sostegno della sua tesi. In primo luogo, perché un Dio perfetto e immutabile dovrebbe trasmettere inizialmente una legge imperfetta e poi, soltanto pochi secoli dopo, sostituirla con un codice migliore ma assai difforme? Non sarebbe stato più sensato rivelare fin da principio la legge migliore? E ancora, Dio cambia le proprie convinzioni come facciamo noi? Supponiamo d'altra parte che il Nuovo Testamento sia più perfetto della Torah. Ma i musulmani sostengono che il Corano è superiore ad entrambi e dunque li soppianta. Ma perché fermarsi a questo punto? Forse un domani Dio annuncerà una nuova legge superiore al Corano, e così all'infinito. Limitare il regresso ad una fase è soltanto un pregiudizio? Perché dunque ammettere in assoluto il regresso? Infine – e questa argomentazione è diretta principalmente contro i cristiani – la Torah, che i cristiani accettano in linea di principio, attesta il suo valore eterno (Ger 31; Dt 33). I cristiani, ragiona Sa'adyah, non possono assumere una posizione di compromesso: devono accettare l'intera Torah, soprattutto se vedono in essa il fondamento delle rivendi-

cazioni messianiche e del ruolo di Gesù, oppure abbandonarla del tutto e ammettere che la loro religione non ha alcun legame con l'Ebraismo.

Sa'adyah prosegue affermando che una legge razionale e perfetta, rivelata da un legislatore raziocinante e perfetto, deve permettere a coloro che l'adottano di uniformarvisi e di ricevere una ricompensa per averla osservata. L'uomo deve essere libero di agire per poter partecipare del regno celeste, e deve avere la convinzione che l'obbedienza alla legge sarà per lui fonte di benefiche conseguenze. In caso contrario il legislatore sarebbe ingiusto e la legge inapplicabile. A questo punto della sua indagine, Sa'adyah affronta uno dei problemi più spinosi nella teologia classica, il presunto dilemma tra onnipotenza e onniscienza divina e libero arbitrio umano, un problema particolarmente dibattuto nel *kalām*. Sa'adyah difende inequivocamente il genere umano contro ogni abuso divino: noi abbiamo completa libertà di azione, e sappiamo assumerci la piena responsabilità del nostro comportamento a dispetto dell'onnipotenza e dell'onniscienza di Dio. Diversamente da alcuni teologi musulmani, Sa'adyah non crede che l'infinita potenza di Dio risulterebbe sminuita se l'uomo avesse un potere proprio; né è vero che, quando compiamo una certa azione, Dio è il co-agente, come sostengono altri teologi musulmani. Dio non è così gretto o invidioso da privare gli esseri umani di ogni forma di libero arbitrio, e il concetto di un'azione con due co-agenti è inverosimile nonché inessenziale. Essere agente significa per ipotesi essere capace di compiere un'azione. Se io non sono in grado di concretizzarla autonomamente, allora non sono un agente! L'onniscienza di Dio non è d'altro canto un impedimento al mio libero arbitrio, come invece pensava Cicerone. Anche se sa che cosa farò domani, Dio non provoca quell'azione, così come il fatto che io sappia che giorno sarà domani non determina la venuta di quel giorno.

Sa'adyah sostiene che ogni anima umana è originariamente una sostanza pura e superiore, creata da Dio per guidare il corpo nelle loro iniziative terrene congiunte. L'anima ha bisogno del corpo per compiere la propria missione, così come il corpo richiede a sua volta la guida dell'anima. L'ottimistica psicologia religiosa di Sa'adyah non risente affatto del dualismo platonico, né delle successive implicazioni cristiane a proposito del peccato originale. L'anima e il corpo agiscono insieme e insieme sopportano la responsabilità di queste azioni. Dopo la morte, l'anima umana si separerà dal corpo, poiché è una sostanza più pura rispetto al corpo, e troverà dimora in un regno ultraterreno fino al giorno del suo ritorno al corpo originario, che sarà infine resuscitato insieme con l'anima. Sa'adyah riconosce due stadi di resurrezione: il primo coinvolge soltanto i giusti di Israele ed è associato con l'avvento del Messia in questo mondo; il secondo implica la resurrezione di tutta l'umanità per il giudizio finale e inaugura il mondo a venire con la sua ricompensa o punizione eterna. Queste previsioni escatologiche sono chiaramente non insegnamenti filosofici, ma promesse delle Scritture, che tuttavia non contraddicono la ragione. In realtà, se Dio è capace di creare il mondo dal nulla, perché non potrebbe resuscitare i morti non una, ma ben due volte? Con la formulazione di queste dottrine escatologiche, sulla base delle Scritture e della ragione, Sa'adyah ha completato la sua ricostruzione filosofica e la sua difesa dell'Ebraismo.

Filosofi ebrei spagnoli. Mentre le prime espressioni della filosofia islamica ed ebraica videro la luce in oriente, la seconda fase fondamentale del pensiero ebraico si avviò nella Spagna musulmana, che divenne il cuore delle speculazioni filosofico-scientifiche ebraiche per quasi tutto il resto del Medioevo. In Spagna la tradizione filosofica che modellò il pensiero ebraico fu la filosofia «neoplatonica» elaborata dai *falāsifah* musulmani al-Fārābī e Ibn Sīnā come sintesi di tematiche aristoteliche e plotiniane. Per circa due secoli la filosofia ebraica e musulmana si sviluppò nella cornice metafisica costruita da Aristotele e Plotino secondo le interpretazioni di Porfirio e Proclo. In questo periodo la vita culturale ebraica in Spagna fiorì di fatto in ogni campo, ma soprattutto nella filosofia e nella poesia. In verità, due dei tre principali pensatori di quest'epoca erano insieme poeti e filosofi: Shelomoh ibn Gabirol e Yehudah ha-Lewi.

Shelomoh ibn Gabirol. Il destino filosofico di Shelomoh ibn Gabirol (circa 1021-circa 1058) è particolarmente interessante. La sua principale opera filosofica, *Fonte di vita*, fu scritta in arabo, come avvenne per gran parte dei testi filosofici ebraici fino al XIV secolo; ma il testo arabo originale è andato perduto e si è conservato soltanto in una traduzione latina intitolata *Fons vitae*. La sua influenza sul pensiero ebraico fu minima, come è testimoniato dall'assenza di traduzioni medievali in ebraico; possediamo soltanto un'epitome in ebraico del XIII secolo. Il motivo per cui la *Fons vitae* fu tanto trascurata nel mondo ebraico è la mancanza di un benché minimo riferimento alla tradizione biblica o rabbinica. La *Fonte di vita* è un puro trattato filosofico, senza immediate connessioni con le tradizionali questioni teologiche che avevano preoccupato Sa'adyah e altri pensatori ebraici. Così fu presto dimenticata dagli Ebrei, anche se si conservò nel mondo cristiano, ove era diffusa la convinzione che l'autore fosse un certo Avicebrol, un musulmano o forse un arabo cristiano. Soltanto nel 1846 Solomon Munk dimostrò che l'autore della *Fons*

vitae, Avicebrol, era in realtà il famoso poeta ebreo Shelomoh ibn Gabirol.

Poiché la *Fonte di vita* di Ibn Gabirol non ha avuto un impatto significativo sulla filosofia ebraica, non la analizzeremo nei dettagli. Ci preme invece esaminare la sua poesia per due ragioni. Innanzitutto diversi suoi poemi hanno carattere filosofico. In secondo luogo, la sua poesia, compresi alcuni dei suoi poemi filosofici, era popolare nel mondo ebraico spagnolo. Un'opera in particolare merita una riflessione in questo contesto: il poema filosofico in quaranta stanze *Corona regale* (*Keter malkhut*). Questo poema è parte della liturgia ebraica spagnola ed è recitato in occasione della più santa delle festività, lo Yom Kippur.

In linea con il filone di pensiero gerarchico caratteristico del Medioevo e in particolare della filosofia neoplatonica, lo schema filosofico della *Corona regale* comincia «dall'alto», con una descrizione degli attributi divini, che combina temi apparentemente contraddittori (la trascendenza e ineffabilità divina teorizzata da Plotino e la consapevolezza che Dio è presente nella natura, espressa nella Bibbia). Quindi Ibn Gabirol prosegue nella «scala dell'essere» fino alla realtà mondana dei quattro elementi terrestri, ovvero alla dimora dell'uomo. Infine egli ripercorre la scala passo per passo attraverso tutte le sfere celesti fino a raggiungere il regno divino. Il *terminus a quo* diviene al tempo stesso il *terminus ad quem*. Iniziando la sua opera da Dio, Ibn Gabirol ci vuole dire che l'intero universo deriva e dipende da Dio, che lo ha creato e lo mantiene. Tra tutte le prerogative tradizionalmente attribuite a Dio, la più importante è, secondo Ibn Gabirol, la volontà divina, poiché determina la creazione dell'universo dal nulla. La volontà di Dio è ovviamente «guidata» dalla sapienza, che Ibn Gabirol definisce «la fonte della vita». La creazione è dunque la concreta essenza e il traguardo della realtà.

Quando sale la scala dell'essere e raggiunge la sfera degli angeli, o degli intelletti celesti, Ibn Gabirol precisa che la vera dimora dell'uomo non è il regno terrestre dei quattro elementi, bensì il mondo dell'intelletto. È qui che l'anima umana ha le sue origini, ed è ad esso che l'individuo sinceramente religioso rivolgerà la sua attenzione. Fedele a una comune concezione filosofica dell'immortalità, secondo la quale la ricompensa ultima dell'uomo (per usare le parole di Alexander Altmann) è il contatto intellettuale con un intelletto celeste, Ibn Gabirol interpreta la tradizionale visione ebraica del mondo a venire in questa chiave filosofica. I giusti oltrepasseranno la loro dimora originaria nella sfera degli angeli, o degli intelletti celesti, e raggiungeranno il «seggio della gloria», una tradizionale metafora ebraica che indica il regno divino stesso. Qui le anime dei giusti sono «avvinte nel vincolo della vita», poiché hanno raggiunto la «fonte della vita». Ma questa ascesa, insiste Ibn Gabirol, si ottiene solo attraverso una disciplina intellettuale e morale, in cui la filosofia svolge un ruolo centrale, poiché l'anima è per sua stessa natura ed origine un intelletto, e solo in virtù della perfezione intellettuale, di cui la filosofia è portatrice, ottiene l'immortalità.

Baḥye ibn Paquda. Il secondo rappresentante della scuola filosofica ebraica spagnola non era un poeta ma un giudice professionista – Baḥye ibn Paquda (o Baḥya, 1080-1120). L'opera *I doveri del cuore* di Baḥye è forse il testo più popolare della letteratura filosofica medievale ebraica; non solo è stato studiato e commentato dagli studiosi, ma è stato anche letto dagli Ebrei comuni, che lo hanno considerato una guida al perfezionamento religioso e morale. Il suo successo è dovuto al rilievo dato alla nozione di devozione personale, e alla messa a fuoco dell'evoluzione intellettuale ed emotiva dell'individuo e del suo cammino verso il traguardo del perfetto amore per Dio. Mostrando le influenze esterne del *kalām* e del neoplatonismo sul versante filosofico, e della scuola mistica islamica sufi sul versante religioso, Baḥye integrò questi elementi nella struttura tradizionale della Bibbia e del Talmud per produrre una mirabile sintesi di pietismo filosofico ebraico, o «misticismo razionalistico». Contrapposti ai «doveri delle membra», associati soltanto alle nostre azioni esteriori, come il cibo che mangiamo, il luogo in cui preghiamo e così via, i «doveri del cuore» esigono un preciso atteggiamento di disciplina mentale ed emotiva, il cui scopo ultimo è liberarci dalle lusinghe del mondo materiale e permetterci di dedicarci anima e corpo a Dio. Questo *methodos*, come l'ascesa di Ibn Gabirol, sottolinea il dovere intellettuale primario e prioritario di riflettere su Dio e sul mondo che egli ha creato per pervenire ad una conoscenza di Dio che si riveli la più adeguata possibile, entro i limiti delle facoltà umane. Questa istanza porta Baḥye ad avventurarsi in una rigorosa dimostrazione dell'esistenza e dell'unità di Dio e della sua creazione dell'universo. Le argomentazioni di Baḥye sono una sintesi di elementi attinti dal *kalām*, da Aristotele e da Plotino, cui egli si richiama a piene mani per il concetto di unità. Per Baḥye Dio è virtualmente identico all'Uno di Plotino, tanto che tutti gli attributi divini della tradizione biblica e rabbinica sono considerati come semplici concessioni alle esigenze del linguaggio umano. L'unico vero attributo di Dio è l'unità, che esprime l'essenza di Dio.

Una volta compreso che Dio è l'Uno ultimo da cui derivano tutte le cose, è chiaro che abbiamo un nuovo «dovere del cuore»: dedicare tutta la nostra vita al culto di questa unità assoluta, dalla cui esistenza dipende ogni cosa. Il trattato di Baḥye per buona parte delinea un manuale progressivo di disciplina emotiva, inteso a

preparare gradualmente il lettore a servire e ad amare il suo creatore. In tutti questi capitoli di «purificazione», relativi ad argomenti come la fede in Dio, l'umiltà e l'esame interiore, Baḥye propone una forma di ascetismo che sembra presa a prestito dai mistici musulmani ma è temperata dalle istanze ebraiche che sottolineano il dovere di essere creatori insieme a Dio. È inoltre evidente che Baḥye considera questo mondo non soltanto una «anticamera» del mondo venturo, come i rabbini avevano insegnato, ma una scuola ove siamo costantemente messi alla prova ed esaminati per giungere preparati alla «vita vera», che in questo caso è la vita con Dio. La nostra mente e le nostre emozioni devono essere mondate da ogni contaminazione corporea. A questo scopo Dio, nella sua misericordia, ci ha imposto sia i doveri delle membra, che per un ebreo sono i comandamenti divini della Torah, sia i doveri del cuore, che si rivelano a noi attraverso la ragione. Entrambi ci aiutano e ci guidano al raggiungimento della nostra meta, ovvero l'amore per Dio.

Yehudah ha-Lewi. Il terzo componente di questo terzetto di filosofi ebrei spagnoli in un'epoca contraddistinta dalla filosofia neoplatonica è forse il più geniale poeta di lingua ebraica fin dai tempi dei poeti biblici. Al contrario di Ibn Gabirol, Yehudah ha-Lewi (1085-1141) era un filosofo in rivolta contro se stesso, dal momento che, nonostante una giovanile infatuazione per la «sapienza dei Greci» e una rispettosa ammirazione per i suoi «splendidi fiori», era giunto a rifiutarne i «frutti amari». Egli credeva che questi frutti fossero pregni di veleno, un veleno che tuttavia egli stesso aveva assaporato. In questo senso ha-Lewi si comporta come il pensatore religioso moderno Søren Kierkegaard. Ha-Lewi presenta la sua critica della filosofia sotto forma di un «dialogo platonico», nel quale il protagonista non è un filosofo, ma il re pagano dei Khazari, un popolo asiatico medievale stanziato presso il Mar Nero e convertitosi all'Ebraismo verso la metà dell'VIII secolo. Secondo la leggenda, il re decise di abbandonare il paganesimo e convocò rappresentanti dell'Ebraismo, del Cristianesimo (greco e romano) e dell'Islamismo perché dimostrassero in una disputa quale fosse la religione autentica. Al termine della disputa il re fu convinto dalle ragioni dell'Ebraismo e si convertì. Ha-Lewi usa questa leggenda, modificandola però in diversi punti. La modifica più significativa è innanzitutto l'inserimento di un filosofo tra i protagonisti della discussione; in realtà, ne risulterà che la filosofia è per ha-Lewi il principale avversario intellettuale dell'Ebraismo. In secondo luogo, il re è dapprima restio a invitare un ebreo per la disputa, poiché disprezza gli Ebrei considerandoli un popolo inferiore e perseguitato. Soltanto quando i due rappresentanti del Cristianesimo e dell'Islam ammettono che le loro religioni presuppongono l'autenticità dell'Ebraismo, il re si convince a convocare un ebreo. L'opera di ha-Lewi, spesso chiamata semplicemente *Kuzari*, si intitola in realtà *Kuzari, un libro di prove e argomentazioni. Un'apologia per una religione disprezzata.* Come i testi precedentemente discussi, fu scritto in arabo ma presto tradotto in ebraico da Yehudah ibn Tibbon (1120-1190), lo stesso che aveva tradotto le opere di Sa'adyah e Baḥye.

Il paragrafo introduttivo dell'opera pone le basi dell'intero dibattito. Il re riceve in sogno un messaggio divino: un angelo gli comunica che, nonostante le sue intenzioni religiose siano buone, il suo comportamento pagano è inaccettabile per Dio. Egli convoca allora un filosofo per trovare un comportamento che risulti gradito a Dio. Le ragioni per cui il filosofo viene consultato per primo sono abbastanza chiare: il filosofo di ha-Lewi chiarisce che, a suo modo di vedere, Dio non è interessato alle azioni, poiché non è al corrente del comportamento di ciascun individuo, né lo governa in alcun modo. Esprimendo questa convinzione il filosofo dà voce alla dottrina di al-Fārābī e Ibn Sīnā, ovvero alla negazione della conoscenza e della provvidenza divina nei confronti dei singoli individui. Questo filosofo concentra i suoi sforzi sulla conquista dell'immortalità attraverso l'«unione» dell'intelletto con uno degli angeli o intelletti celesti, o forse con Dio stesso. Il filosofo non si preoccupa che ciascuno osservi il digiuno o le norme alimentari. Egli viene immediatamente congedato perché il re ha ricevuto un messaggio da Dio. Nessuna delle argomentazioni logiche proposte dal filosofo riesce a convincere il re; poiché i filosofi non ricevono di norma rivelazioni profetiche, non sono nella posizione migliore per screditare simili esperienze. Il re esprime qui il suo giudizio: l'esperienza prevale sulla ragione. Una volta congedato, il filosofo non compare più fisicamente, anche se le sue idee sono spesso discusse in sua assenza.

Il re si rivolge poi a un teologo cristiano e quindi a un erudito musulmano, che iniziano entrambi i propri discorsi con una elencazione di dogmi teologici, e legittimano queste credenze facendo appello agli Israeliti e alla loro Torah. Senza l'Ebraismo non esiste Cristianesimo né Islam. A questo punto il re comprende che deve convocare un erudito ebreo, il cui esordio, contrariamente a quelli del cristiano e del musulmano, non è un credo teologico, ma una narrazione di fatti storici. Alle critiche del re, convinto che questi fatti non abbiano significato per chi non è ebreo e che dunque l'Ebraismo sia una religione «particolaristica», l'ebreo replica che proprio i semplici fatti storici sono in realtà il punto di forza dell'Ebraismo, in particolare nei confronti del filosofo. L'ultimo punto incuriosisce il re, che ha appena

congedato il filosofo proprio per il suo atteggiamento altezzoso verso i fatti. Il re ascolta dunque con vivo interesse l'erudito ebreo, che si lancia in un'invettiva contro la filosofia, non tanto per una particolare teoria filosofica quanto per il metodo. Poiché la filosofia è per definizione la ricerca *umana* della sapienza attraverso la *ragione*, essa è necessariamente limitata e soggetta ad errori. La più lampante dimostrazione di questo assunto è la notoria impossibilità per i filosofi di trovare un accordo su un tema specifico. Questo punto è particolarmente interessante per il re, che ora ascolta avidamente le parole dell'erudito ebreo. Più avanti questo scetticismo epistemologico è avvalorato da un'altra argomentazione di sapore quasi scettico attinta dall'etica: una moralità puramente filosofica, che il filosofo considerava sufficiente per l'uomo, non è nel migliore dei casi più credibile di un sistema ispirato da massime sapienziali, che possono essere contraddette in ogni momento a seconda degli interessi personali. Una simile «moralità» non è sufficiente per tenere insieme una società o persino per guidare il singolo individuo nella complessità del retto agire. Soltanto la rivelazione divina può fornire queste necessarie informazioni.

E così ritorniamo alla profezia. L'Ebraismo, insiste l'erudito, si richiama al fatto storico che Dio parli all'uomo. Questa credenza è accettata anche da cristiani e musulmani. La logica nulla può contro i riscontri dell'esperienza sensibile, anche se si tratta di un'esperienza profetica, soprattutto se l'esperienza in questione è testimoniata da più di seicentomila persone che la riportano univocamente. Qui ha-Lewi espone una filosofia dell'empirismo religioso che accentua il ruolo dell'esperienza nei confronti della ragione, della profezia nei confronti della logica. Quando il re obietta che l'esperienza è sempre soggettiva e particolaristica, a prescindere dal numero di persone che la condividono, il rabbi accetta l'obiezione ma cerca di volgerla a suo favore. Certo, la profezia è una speciale facoltà dei sensi, che solo alcune persone posseggono. Dopo tutto, se tutti fossimo profeti, chi ascolterebbe un altro profeta? E ancora, anche se la profezia è limitata a Israele, come ha-Lewi sottolinea in misura alquanto eccessiva ed eterodossa, questo non crea difficoltà, poiché anche i cristiani riconoscono che gli Israeliti sono il popolo eletto del Signore e i musulmani ammettono che soltanto Mosè parlava direttamente con Dio. Se il filosofo è disturbato da questo fatto, peggio per lui! Dopo tutto, ricorda ha-Lewi, il filosofo è completamente sordo ad ogni richiamo della profezia. Dunque perché ascoltarlo?

Convinto che la filosofia sia irrilevante nella sua ricerca religiosa e che Cristianesimo e Islam non siano altro che dei derivati, il re si converte all'Ebraismo. Il rabbi lo avvia poi agli insegnamenti e alle pratiche essenziali dell'Ebraismo, uno dei quali è particolarmente vincolato alla filosofia. Invece di riportare la tradizionale distinzione rabbinica tra *Yahweh*, il vero nome di Dio, che esprime l'attributo divino dell'amore e della misericordia, e *Elohim*, termine che esprime l'attributo della giustizia, ha-Lewi distingue due forme completamente distinte per conoscere, pensare e parlare di Dio. Un filosofo – Aristotele, per esempio – perviene alla propria concezione del divino attraverso un processo di osservazione e deduzione logica. Il prodotto di questa speculazione è una causa prima che egli impiega come ipotesi o entità esplicativa. Se la teoria di Aristotele è vera, allora i suoi assunti teologici offrono una esatta descrizione della realtà, proprio come gli assunti astronomici descrivono correttamente il cielo se la sua teoria astronomica è fondata. Ma nessuno prega un dio simile! Ha ragione il filosofo di ha-Lewi nel primo libro del *Kuzari*: il dio del filosofo non è interessato al nostro mondo. Ma se così fosse, come potremo noi avere a cuore un simile dio? Il rabbi incalza: «Il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe non è il dio dei filosofi!». Attraverso la filosofia possiamo raggiungere Dio; ma questa potenza non è la persona che ha parlato ad Abramo e a Mosè. Ci si riferisce a questa persona in ebraico con il tetragramma (*YHWH*), un nome tanto sacro che soltanto il sommo sacerdote poteva pronunciarlo. Questa persona non si conosce indirettamente per deduzione logica, ma per via diretta attraverso la profezia. Qui Yehudah ha-Lewi anticipa il rifiuto di Pascal nei confronti della teologia filosofica e la distinzione di Russell tra conoscenza indiretta e conoscenza diretta. Il profeta «vede» e «gusta» il Signore (Sal 34,9) con cui almeno Mosè parlò come si parla ad un amico; il filosofo conosce Dio come una ipotesi che, come ebbe a dire il matematico francese Pierre La Place, potrebbe anche essere inessenziale. Nel primo caso dobbiamo essere pronti a morire per Dio; nel secondo caso possiamo ignorarlo impunemente.

Maimonide. Il successivo personaggio di spicco della filosofia ebraica medievale, Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), era anch'egli originario della Spagna; ma, contrariamente ai suoi predecessori spagnoli, era erede di una diversa tradizione filosofica, per la quale Aristotele era «il Filosofo». L'autorità di Maimonide in questa nuova prospettiva intellettuale mutò radicalmente il panorama filosofico nel mondo ebraico medievale. Il novello Aristotele è un Aristotele più «puro» ed autentico di quello che si incontra nella sintesi neoplatonica-aristotelica di Ibn Sīnā o Ibn Gabirol. Da allora e fino all'epoca di Spinoza, i filosofi ebrei dovranno fare i conti con questo Aristotele. La forza e lo stile della personalità filosofica di Maimonide stesso erano peraltro tali che i suoi successori dovettero in un

modo o nell'altro tenerlo in considerazione. Questa immensa influenza si deve attribuire alla natura della sua opera filosofica principale, la *Guida dei perplessi*, che Shemu'el ibn Tibbon (1150-1230) ha tradotto in ebraico dall'originale arabo.

Maimonide dichiara fin dall'inizio che la *Guida* non è un comune testo filosofico. Anche se indica gli obiettivi del libro e i motivi che lo hanno spinto a scriverlo, Maimonide avverte che i suoi lettori devono dimostrare un certo acume intellettuale per accedere alla *Guida*, e non devono aspettarsi una soluzione facilmente comprensibile, chiaramente distinta e inequivocabilmente esplicita per le loro perplessità. E proprio qui sta l'ironia dell'opera: benché uno degli intenti sia discutere e chiarire le varie ambiguità della Bibbia e del linguaggio religioso in generale, è essa stessa assai ambigua, e propone ogni tipo di difficoltà ai suoi commentatori, medievali e moderni senza distinzione. Maimonide ci dice che la verità filosofica, soprattutto per quanto riguarda la metafisica, la scienza divina, non può per sua stessa natura essere divulgata ed espressa in modo chiaro e discorsivo. Innanzitutto sono poche le persone in grado di studiare e comprendere a fondo le sue problematiche. In secondo luogo, per la sua stessa natura, la verità metafisica non si apprende in modo sistematico, discorsivo e continuo; al contrario, compare all'improvviso come un lampo, rapida e discontinua nella mente di coloro che la conseguono. Raramente un individuo raggiunge un livello di conoscenza metafisica tale da permettergli di esprimere le sue verità in una veste accessibile alle masse. Non aspettatevi, avverte dunque Maimonide, che la *Guida* sia un libro semplice, poiché l'opera che essa tenta di decifrare – la Bibbia – contiene le somme verità della scienza e della filosofia, formulate in un linguaggio che suscita perplessità. In breve, Mosè è stato il più grande metafisico, e ha ricevuto attraverso la profezia l'incarico di divulgare queste verità in un libro che contiene molti livelli di significato. Maimonide, d'altronde, si propone il compito di scoprire alcuni di questi livelli per sceglierne qualcuno, la cui intricata complessità filosofico-religiosa aveva raggiunto un tale grado da rendere necessaria una guida.

Fin da principio l'autore introduce essenzialmente due princìpi metodologici. Prima di tutto, la Bibbia non deve essere considerata nel suo significato letterale; scopriremmo altrimenti che è piena di dottrine senza valore e di errori grossolani. In secondo luogo, la ragione umana ha dei limiti, soprattutto in ambito metafisico, ove il filosofo, a dispetto della sua viva e profonda sete di verità, deve riconoscere la portata limitata delle sue capacità intellettuali. La prima di queste regole è familiare, poiché si richiama alla tradizione rabbinica e alle prime fonti filosofiche, come Filone e Sa'adyah. Un ben noto principio ermeneutico ebraico dice che la Torah «parla il linguaggio degli uomini». Dobbiamo dunque imparare a leggere la Bibbia, che per Maimonide è un'opera filosofica e come tale deve essere interpretata. Questo metodo esegetico implica che dobbiamo iniziare un nuovo studio della Bibbia applicando una sorta di filtro filosofico per liberare il testo dalle scorie antropomorfiche. Quasi tutta la prima sezione della *Guida* è dedicata a questo scopo. Maimonide traspone filosoficamente molte parole e frasi «offensive»; per esempio. l'espressione «volto» nella frase «il mio volto non lo si può vedere» (Es 33,23) connota l'essenza di Dio, e non una componente fisica. Il nucleo della concezione maimonidea di Dio è una difesa radicale della *via negativa*: parlare di Dio nel modo più corretto e appropriato significa dire ciò che egli non è. Il linguaggio umano è essenzialmente inadeguato a descrivere la natura di Dio.

Nonostante questo apparente agnosticismo teologico, Maimonide è comunque convinto che diverse credenze fondamentali dell'Ebraismo possano trovare una valida dimostrazione per mezzo di autentici princìpi filosofici che sono stati teorizzati da Aristotele. In questo senso è possibile elaborare una teologia filosofica, poiché possiamo dimostrare filosoficamente l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio. Questi «teoremi teologici» sono solidi quanto i teoremi della geometria o della fisica. Per Maimonide la nostra «fede in Dio» è dunque conoscenza, non soltanto «fede cieca». Ma dobbiamo ricordare che esistono dei limiti alla ragione. Alcune questioni teologiche restano precluse alla ragione umana: non saremo in grado di trovare una soluzione definitiva. Questo è essenzialmente il caso della creazione dell'universo, un problema che si fa più spinoso con la diffusione della fisica aristotelica, che teorizzava l'eternità dell'universo. Questa questione era considerata cruciale: se il mondo fosse eterno la provvidenza divina sarebbe vana o inesistente, e dunque i miracoli sarebbero impossibili. Sa'adyah era convinto di poter dimostrare la creazione dell'universo dal nulla; i *falāsifa* musulmani sostenevano di poter provare l'eternità dell'universo. Troviamo qui uno dei primi esempi di antinomia metafisica, due tesi contrarie che poggiano entrambe su basi apparentemente solide. Come fece Kant sette secoli più tardi, Maimonide cerca di dimostrare che nessuna delle argomentazioni a favore o contro queste tesi è attendibile, che la questione non è «decidibile» per la ragione umana.

Maimonide segue ovviamente una propria linea di pensiero: vuole difendere Mosè contro Aristotele, ma adotta una prospettiva abbastanza distante dal *kalām*. Egli dimostra innanzitutto che tutte le argomentazioni del *kalām*, fatta salva un'unica eccezione, sono prive di valore o partono da premesse errate. L'unica argomen-

tazione considerata plausibile è tuttavia induttiva, e dunque non costituisce una prova decisiva contro Aristotele, poiché le argomentazioni induttive sono falsificabili. Scartate le argomentazioni del *kalām*, Maimonide passa ad esaminare le argomentazioni aristoteliche a sostegno dell'ipotesi dell'eternità dell'universo. Aristotele distingue tra argomentazioni scientifiche e metafisiche. Nel primo caso si suppone che le leggi della fisica siano applicabili senza restrizioni ad ogni momento del passato, compreso il primo istante di tempo che nella teoria della creazione inaugura la storia del mondo. Data questa premessa, Aristotele afferma che l'ipotesi di un primo istante è incompatibile con le leggi della fisica; una simile ipotesi deve dunque essere falsa (Aristotele, *Fisica* 8,1). Maimonide obietta tuttavia che questa conclusione è arbitraria, una vera e propria *petitio principii*. Chi ci dice che le leggi della meccanica funzionassero nel momento stesso in cui l'universo fu creato? Poiché per i creazionisti la storia dell'universo muove dal primo istante di tempo, a nulla valgono queste leggi prima di quel momento. Maimonide è convinto che queste leggi siano applicabili ad un universo già esistente, e non prima che questo abbia visto la luce o nel momento stesso in cui viene ad esistere. Le tesi metafisiche a sostegno dell'eternità non sono del resto meno arbitrarie, poiché presuppongono che a Dio si possano applicare dei princìpi metafisici che di fatto precluderebbero la creazione. Ma perché affermare che Dio è soggetto a questi princìpi? Dopo tutto, la prima parte della *Guida* ci ha mostrato quanto Dio sia *diverso* da noi!

Dall'insufficienza delle argomentazioni a sostegno sia della tesi creazionista sia di quella dell'eternità dell'universo Maimonide desume che la questione si possa risolvere soltanto scegliendo l'una o l'altra ipotesi; nessuna delle due si è dimostrata vera. Coloro che credono nella Bibbia opteranno ovviamente per la creazione, poiché è la creazione a rendere possibile la loro religione. Senza la creazione non esisterebbero infatti miracoli, e la rivelazione è un miracolo. Ma Maimonide non riduce la questione ad una semplice scelta o allo slancio religioso; egli crede che un'argomentazione induttiva, attinta dal *kalām*, renda più plausibile l'ipotesi creazionista rispetto alla teoria dell'eternità. Quest'ultima, secondo Maimonide, non riesce a spiegare specifici fenomeni naturali; per esempio, perché il pianeta Venere emana una luce bluastra mentre Marte ha un colore rosso, nonostante Aristotele affermi che entrambi hanno la medesima conformazione chimica? Oltrepassando i limiti della fisica aristotelica, questi «fatti accidentali» accreditano, ma non confermano in maniera decisiva, la teoria creazionista, secondo la quale simili fenomeni trovano una spiegazione nella volontà creatrice di Dio. Infine, pur non presentando dimostrazioni filosofiche a sostegno della creazione *ex nihilo*, come fece Sa'adyah, Maimonide rigetta il modello platonico di creazione da una materia eterna perché non provato. Si apre di conseguenza una via per la credenza tradizionale nella creazione dal nulla.

Poiché il traguardo ultimo della teoria creazionista maimonidea consiste nel sostenere la possibilità che avvengano i miracoli, Maimonide prende ora a discutere un fenomeno che i credenti considerano il più grande miracolo dopo la creazione stessa – la profezia. Poiché, da una parte, i musulmani rivendicavano a Muḥammad la statura di ultimo e più autorevole profeta, e d'altro canto i *falāsifah* consideravano la profezia un fenomeno puramente naturale che non implicava affatto un intervento soprannaturale, Maimonide fu costretto a difendere la superiorità di Mosè rispetto a Muḥammad e nel contempo il ruolo di Dio nell'ispirazione profetica. Tuttavia, legato com'era ad una prospettiva scientifica retaggio di Aristotele e di al-Fārābī, Maimonide non poteva rigettare senza appello la loro spiegazione della profezia come un'emanazione necessaria che da Dio, attraverso l'intelletto attivo (un angelo responsabile dell'intellezione umana), si trasmetteva ad un individuo adeguatamente preparato e qualificato, in cui intelletto e immaginazione si erano perfezionati. Il suo problema era di trovare uno spiraglio per l'intervento divino in questa dottrina profetica deterministico-naturalistica. Egli scoprì la soluzione operando due modifiche a questa teoria. Innanzitutto, anche se un individuo soddisfa i requisiti della profezia, Dio può rifiutare l'emanazione. In questo senso la profezia è «a discrezione di Dio». In secondo luogo, nel caso di Mosè l'emanazione divina ha raggiunto l'intelletto di Mosè senza interferenze dell'immaginazione e senza la mediazione dell'intelletto attivo. Così, nella Bibbia, Dio dice di Mosè: «Bocca a bocca parlo con lui» (Nm 12,8). Anche questo fenomeno, come la creazione, travalica il normale e naturale corso degli eventi.

La terza sezione della *Guida* è dedicata alla soluzione di alcuni problemi teologici che si stavano facendo sempre più pressanti nell'ambiente aristotelico intorno a Maimonide. Può Dio conoscere particolari eventi, in special modo le azioni degli uomini? La provvidenza divina si preoccupa dei singoli individui o soltanto del genere umano in generale? E infine, i comandamenti sono razionali o sono soltanto capricci di un arbitrario despota divino? I primi due interrogativi sono affrontati insieme in quanto rappresentano due diverse sfaccettature nella questione dei rapporti tra Dio e gli uomini. In contrasto con la convinzione dei filosofi secondo la quale Dio è tanto superiore all'uomo da non poter conoscere le azioni dei singoli individui, e tanto meno le

loro azioni future, perché una simile conoscenza implicherebbe che Dio si inserisce nel tempo e che gli eventi stessi sono ineluttabili, Maimonide affermava che il timore dei filosofi poggiava ancora una volta su un'analogia arbitraria tra cognizione divina e cognizione umana. In realtà le modalità della conoscenza divina trascendono i limiti delle nostre facoltà, così come la natura stessa di Dio esula dalla nostra comprensione. Dio conosce le azioni dei singoli individui senza che per questo esse divengano inevitabili. «Ogni cosa è prevista; tuttavia ci è concessa la libertà» (*Avot* 3,15). Questo apparente dilemma si risolve se ci rendiamo conto che la conoscenza di Dio non è soggetta alla logica cui la nostra conoscenza obbedisce. Una volta riconosciuto che Dio conosce particolari eventi, il problema della provvidenza divina trova una facile soluzione. Se Dio può conoscere particolari individui, egli dedica loro le sue cure come singoli, poiché l'uomo, diversamente da ogni altra specie, è direttamente legato a Dio per il fatto di possedere la ragione. Questo legame rende possibile la provvidenza divina nei confronti dei singoli esseri umani. Poiché questi individui raggiungono diversi livelli di perfezione intellettuale, sarà diversa a sua volta per ciascuno di loro la provvidenza individuale; ma questo è quanto ci dovremmo aspettare.

I capitoli conclusivi della *Guida* approfondiscono la questione della razionalità dei comandamenti divini, che per un ebreo sono la suprema espressione dell'amore di Dio per l'uomo e per Israele in particolare. Come Sa'adyah, Maimonide segue il principio generale per cui la legge mosaica è un *corpus* legale che ha il suo fondamento nella ragione. Dio desidera che gli esseri umani conquistino la perfezione morale e intellettuale. Ovviamente le leggi devono dunque guidare a questi traguardi e perciò non possono essere senza significato, come alcuni teologi del *kalām* avevano affermato a proposito della legge musulmana. Al contrario di Sa'adyah, tuttavia, Maimonide procede a presentare una sistematica e dettagliata analisi della legge ebraica, dimostrando che quasi nulla risulta incomprensibile nell'intero *corpus* legale. Consideriamo per esempio le norme alimentari. Alcune delle prescrizioni mirano semplicemente ad una corretta igiene (non dimentichiamo che Maimonide era un medico di professione). Altre erano concepite per impedire l'assimilazione con i popoli pagani. In generale, la legge ebraica è per Maimonide un sistema di leggi razionali rivelato da Dio.

L'averroismo ebraico e Gersonide. All'inizio del XIII secolo Aristotele aveva pervaso il mondo intellettuale medievale. Oltre a Maimonide, egli ebbe un altro alleato ancora più influente: il filosofo musulmano Ibn Rushd (1126-1198), conosciuto in occidente come Averroè. Come Maimonide, Ibn Rushd era nato a Cordova, ma al contrario del suo concittadino ebreo vi rimase per buona parte della sua vita. I due non si incontrarono mai, e Maimonide conobbe gli scritti di Ibn Rushd solo dopo aver scritto la *Guida*. Se avesse studiato il pensiero del filosofo musulmano prima di ultimare la sua opera, il prodotto sarebbe stato un libro ben diverso, poiché Ibn Rushd rappresenta un Aristotele meno adulterato e di fatto privo delle aggiunte di Plotino e Avicenna. Il confronto tra Ibn Rushd e Maimonide ha comunque luogo, ma dopo la morte di entrambi, e anima buona parte della filosofia medievale ebraica dopo Maimonide. In verità la storia della filosofia ebraica dopo Maimonide e prima di Spinoza è un dramma in cui il protagonista principale è Aristotele nelle interpretazioni di Ibn Rushd e Maimonide, anche se questi ruoli ricadono su personaggi dai nomi diversi.

Attraverso i suoi commenti ad Aristotele e in virtù dei suoi trattati indipendenti, Ibn Rushd esercitò un'enorme influenza sui pensatori ebrei, creando infine una «scuola» di filosofi che potremmo ribattezzare «averroisti ebrei». Questa cerchia comprendeva figure come Yiṣḥaq Albalag (Spagna settentrionale o Francia meridionale, attivo tra il 1250 e il 1280), Yosef Kaspi di Provenza (1279-1340) e Mosheh Narboni di Provenza (morto nel 1360 circa). Un'immediata conseguenza di questa confluenza tra Ibn Rushd e Maimonide fu che gli averroisti ebrei lessero Maimonide secondo la prospettiva del pensiero di Ibn Rushd, giungendo ad una interpretazione che distingueva gli insegnamenti essoterici della *Guida* dal suo significato esoterico.

Una tesi averroista che questi tre pensatori ebrei hanno sostenuto quale parte del messaggio esoterico di Maimonide è la dottrina della creazione eterna. Questo apparente ossimoro cosmologico era sostenuto da Ibn Sīnā ed esplicitamente rifiutato da Maimonide; ma Ibn Rushd lo aveva riformulato secondo la sua nuova lettura di Aristotele. Nella sua nuova veste la teoria descrive l'universo fisico come una continua emanazione di Dio, che sostiene in eterno, e dunque «crea», il mondo, suo eterno prodotto. Nel pensiero di Narboni il legame tra Dio e l'universo diviene tanto intimo da sconfinare quasi nel panteismo. Un'altra importante tesi averroista riguarda l'«eternità» umana, o immortalità, un argomento che nella *Guida* passa di fatto sotto silenzio. Ibn Rushd aveva ipotizzato che l'immortalità umana fosse di fatto una particolare «congiunzione», o unione, tra l'intelletto dell'uomo e l'intelletto attivo, la forza cosmica cui erano deputate l'intellezione umana, la profezia e la generazione terrestre. Quattro prerogative di questa teoria sono particolarmente importanti. Innanzitutto l'immortalità è letteralmente intellettuale, poiché interessa l'intelletto e si conquista mediante la perfezione filosofica. In secondo luogo, nella psicologia di Ibn

Rushd esiste in realtà un unico intelletto umano, in qualche modo «condiviso» da più individui o in essi esemplificato; questo unico intelletto è tuttavia identico all'intelletto attivo, seppure soltanto potenzialmente. In terzo luogo, dopo la morte, o «decorporeizzazione», la mente di una persona si realizza perdendo la propria individualità, cioè «ritornando» all'intelletto attivo. Infine, nell'intelletto attivo tutte le menti in precedenza isolate sono ora un'unica mente e quindi non più individuate. Per gli averroisti l'immortalità è dunque essenzialmente «impersonale». Da questa dottrina emerge un modello di religiosità che diversi studiosi moderni hanno definito «misticismo razionalistico».

L'Averroismo ebraico non fu esente da contestazioni, e il suo primo importante critico era totalmente immerso negli studi di Ibn Rushd. Levi ben Gershom di Provenza (Gersonide, 1288-1344) era un autore originale, versatile e prolifico che scrisse di matematica, astronomia ed esegesi biblica come pure di filosofia. Benché fosse un estimatore di Ibn Rushd e Maimonide, assunse una posizione critica nei confronti di entrambi quando capì che si ingannavano, a suo dire, su questioni di fondamentale importanza. Per chiarire e risolvere questi problemi Gersonide scrisse l'opera in ebraico *Le guerre del Signore*, che copre virtualmente tutte le principali tematiche della metafisica, della filosofia naturale e della psicologia medievale, soprattutto nelle loro implicazioni religiose. Il tema comune a tutta l'opera è la fiducia di Gersonide nelle potenzialità della ragione umana. Egli rigetta lo scetticismo epistemologico di ha-Lewi e il razionalismo moderato di Maimonide, esprimendo invece una viva fiducia nelle facoltà intellettuali dell'uomo. Per usare le parole di Kant, possiamo dire che Gersonide tentò di ricondurre «la religione nei limiti della sola ragione».

La prima questione fondamentale discussa in *Le guerre del Signore* è l'immortalità umana, e in particolare la dottrina della congiunzione con l'intelletto attivo. Anche se conserva la terminologia e alcuni princìpi della psicologia adottata dai *falāsifah* musulmani, ivi compreso Ibn Rushd, Gersonide rifiuta la possibilità di spiegare la perfezione umana secondo tale congiunzione. Innanzitutto egli critica la tesi averroista che considera tutti gli intelletti umani come temporanee manifestazioni di un unico intelletto, che è in realtà l'intelletto attivo. Ciascuno di noi, secondo Gersonide, ha un proprio intelletto, che sopravvive dopo la morte ed è differente da tutti gli altri intelletti umani. La sua sopravvivenza e la sua differenziazione dipendono dal patrimonio cognitivo che l'intelletto individuale ha accumulato nel corso della sua vita. Questa conoscenza è permanente ma varia da persona a persona. L'immortalità umana è dunque definita come la conoscenza di cui ciascun individuo è padrone. L'intelletto attivo ci aiuta ad acquisire la conoscenza ma è a sua volta distinto dalla conoscenza stessa e dai nostri intelletti. Come Dio, l'intelletto attivo è una forza trascendente che ci influenza di continuo ma sfugge alla nostra comprensione. L'uomo non può realizzare alcuna unione con esso.

Il successivo importante argomento affrontato da Gersonide lo coinvolge in una disputa con Maimonide e Ibn Rushd. Riguardo alla questione se Dio può conoscere le cose particolari, entrambi i pensatori suoi predecessori si erano appellati alla *via negativa* per risolvere tutte le difficoltà che una simile conoscenza sembrava implicare. Gersonide sconfessa invece la *via negativa* in generale e specialmente nel caso della cognizione divina. Egli afferma che se la conoscenza di Dio o ogni altro suo attributo è radicalmente differente dalla nostra conoscenza, allora non possiamo conoscere nulla riguardo a Dio, neppure che egli esiste. D'altronde, come potremmo giustificare una deduzione dalla nostra esperienza a Dio, se egli è tanto diverso da ogni attributo umano? Concentrandosi in particolare sulla cognizione, Gersonide afferma che la conoscenza divina è certamente non uguale alla nostra sotto ogni aspetto, ma è sufficientemente simile alla cognizione umana per potervi applicare certe essenziali condizioni epistemologiche e logiche. Innanzitutto, poiché per avere cognizione di un evento spazio-temporale dobbiamo sfruttare le percezioni dei sensi, Dio non può conoscere questi eventi, poiché non possiede organi di senso e dunque non avverte percezioni sensibili. D'altro canto, la conoscenza da parte di Dio di un evento futuro è incompatibile con il suo essere contingente e libero. Ritorniamo dunque al dilemma che Sa'adyah credeva di aver risolto. Al contrario di molti pensatori ebrei medievali, Gersonide è disposto a sacrificare la conoscenza divina dei particolari, e soprattutto delle azioni umane, per preservare la libertà umana. Di conseguenza, egli riconsidera l'onniscienza divina come conoscenza da parte di Dio di tutto ciò che è conoscibile. Gli eventi contingenti futuri, tuttavia, non sono conoscibili, come invece aveva teorizzato Aristotele, perché se lo fossero non sarebbero contingenti. Se dunque Dio non può conoscerli non per questo è imperfetto.

Gersonide giunge a conclusioni altrettanto sorprendenti per quanto riguarda la sua cosmologia. Ancora una volta egli si discosta da Maimonide e Ibn Rushd; del primo non accetta l'ipotesi di una creazione *ex nihilo* e la sfiducia in una dimostrazione decisiva di questa teoria, mentre del secondo rifiuta l'idea di eternità dell'universo. Gersonide chiarisce a Maimonide che è possibile dimostrare la creazione dell'universo presentando diverse prove in questo senso. Una di queste prove suona così: tutto ciò che presenta caratteristiche teleo-

logiche deve essere creato (per esempio la luce); perciò l'universo è stato creato. Un'altra prova, di cui esistono diverse varianti, mostra che l'ipotesi aristotelica di un universo che permane per un tempo infinito nel passato è incompatibile con la fisica di Aristotele e dunque è falsa. Per esempio, la fisica aristotelica esclude la possibilità di un infinito concreto, una grandezza in cui coesistono infinite parti o membra. Ma se il tempo passato fosse infinito, afferma Gersonide, avremmo un infinito concreto; il passato è infatti in un certo senso concreto per il fatto che tutti gli eventi passati sono reali e hanno delle conseguenze. Il passato infinito sarebbe come un libro tanto ricco di pagine che una data pagina sarebbe preceduta da un numero infinito di pagine. Chi leggerebbe un libro simile? Dunque l'universo è creato in un momento definito, cioè nel primo istante di tempo.

Ma come è stato creato? Sa'adyah, Ibn Gabirol, ha-Lewi e Maimonide sostengono l'idea di una creazione dal nulla, anche se il solo Sa'adyah tenta di dimostrarla. Gersonide rigetta questa dottrina ormai ortodossa e difende la concezione platonica secondo cui Dio plasmò il mondo da una pre-esistente materia informe. Qui come altrove le sue argomentazioni sono squisitamente filosofiche. Per esempio, se il mondo fosse stato creato dal nulla, allora la materia che ora costituisce il mondo sarebbe andata a riempire in parte un vuoto pre-esistente. Ma l'esistenza di un vuoto è impossibile, come Aristotele aveva dimostrato. Infine, diversamente da Sa'adyah ma sulla scia di Maimonide, Gersonide sostiene che l'universo è imperituro. Tuttavia, mentre Maimonide assumeva questa posizione sulla base della sua interpretazione di alcuni passi biblici e rabbinici, Gersonide tenta di dimostrare filosoficamente che l'universo non può essere distrutto, neppure da Dio. D'altro canto, che motivo avrebbe Dio per agire così? Rancore, collera, rimpianto, consapevolezza di avere realizzato fin da principio un cattivo lavoro? Sicuramente nessuno di questi motivi umani può essere attribuito ad un artefice perfetto e immutabile.

Crescas. Il razionalismo radicale di Gersonide doveva conoscere diverse polemiche: quasi nessuno dei pensatori successivi accettò le sue drastiche conclusioni in merito alla cosmologia o alla cognizione divina. I suoi oppositori adottarono una qualche variante del razionalismo moderato di Maimonide o rigettarono senza appello l'intero sistema aristotelico cui sia Maimonide che Gersonide avevano ricondotto la loro ricostruzione filosofica dell'Ebraismo. Il più importante rappresentante di quest'ultimo approccio è Ḥasdai Crescas di Spagna (1340-1410), la cui opera *Or Adonai* (La luce del Signore) prospetta una critica radicale della filosofia naturale aristotelica e una ridefinizione dei dogmi ebraici su nuove basi. Scrivendo agli albori di quella che sarà la fine dell'Ebraismo spagnolo, Crescas afferma che Maimonide commise un serio e fondamentale errore cercando di fondare l'Ebraismo su basi aristoteliche. Una conseguenza di questo errore fu l'affermazione di Gersonide e degli averroisti Ebrei. Crescas ricomincia dunque da zero dimostrando innanzitutto che la filosofia naturale di Aristotele è falsa o quanto meno debole, e che la teologia naturale basata su questa «fragile canna» è ancor più malsicura. Procede poi ad elaborare un nuovo sistema per il credo ebraico. Il senso principale della sua critica è la propensione ad accettare quelle che Aristotele considerava due ipotesi raccapriccianti, l'infinito concreto e il vuoto. Dopo aver dimostrato la pretestuosità delle argomentazioni contro queste due nozioni, Crescas accarezza seriamente l'ipotesi che ci possa essere un vuoto infinito intorno al nostro mondo, contemplando dunque la possibilità di più universi. Crescas fu uno dei primi sostenitori della moderna teoria dell'«universo aperto».

L'accettazione delle teorie sull'infinito concreto e sul vuoto indebolisce tuttavia le argomentazioni a favore di diversi importanti teoremi della teologia naturale medievale, come l'esistenza e l'unità di Dio e l'impossibilità di una creazione *ex nihilo* di matrice gersonidea. Crescas non si ferma a questa conclusione e procede a esporre le implicazioni teologiche della sua prospettiva infinitistica. Per raggiungere il suo intento egli ridefinisce il credo ebraico, archiviando gli allora famosi tredici articoli di Maimonide e sostituendoli con la sua «ricostruzione assiomatica» del dogma ebraico. Affermando che la lista di Maimonide non riesce a spiegare il rapporto logico tra i diversi dogmi e non offre giustificazioni per il ruolo essenziale che alcuni di essi occupano nell'Ebraismo, Crescas riorganizza il credo in quattro categorie: 1) le radici della religione; 2) i fondamenti della Torah; 3) le credenze imprescindibili dell'Ebraismo; e 4) le credenze opzionali. Al primo gruppo appartengono i postulati fondamentali di ogni religione monoteistica, come l'esistenza, l'unità e l'incorporeità di Dio. Il secondo gruppo presenta i presupposti logici di una legge rivelata come la Torah; tra questi postulati troviamo la cognizione divina, la profezia, e l'onnipotenza e la scelta umana. Il terzo gruppo annovera le credenze tradizionali dell'Ebraismo che non hanno una connessione logica con la rivelazione. Questi concetti sono contingenti ma non essenziali alla rivelazione. Tra tali credenze ricordiamo la creazione del mondo, l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei morti. Infine, il quarto gruppo (le credenze opzionali) include opinioni su una varietà di argomenti, come la pluralità degli universi o la veridicità dell'astrologia, tematiche sulle quali l'Ebraismo ufficiale non assume una posizione definitiva. In questi ambiti gli Ebrei possono credere ciò che vogliono.

Consideriamo ad esempio l'esistenza di Dio – una credenza fondamentale in ogni religione monoteistica. Dal momento che tutte le prove «classiche» sono state compromesse dalla sua critica delle loro basi aristoteliche, come riesce Crescas a giustificare filosoficamente una credenza così fondamentale? Innanzitutto per Crescas le credenze religiose non richiedono in genere una giustificazione filosofica: in questi casi è decisiva l'accettazione dell'autorità religiosa piuttosto che la presentazione di dimostrazioni logiche. In secondo luogo, se si introduce nella religione un'argomentazione filosofica, per esempio a scopo esplicativo o polemico, dobbiamo attingere ad una filosofia solida. E così Crescas propone una «nuova» dimostrazione dell'esistenza di Dio, che non presuppone il rifiuto della teoria aristotelica sull'esistenza di una serie realmente infinita di cause ed effetti essenziali. La prova di Crescas mira a dimostrare che, infinita o finita che sia, questa serie di cause ed effetti è contingente, e dunque necessita di una sostanza eterna che la determini, poiché ciò che è contingente per sua stessa natura è una mera esistenza possibile. Per quanto riguarda l'unità e l'incorporeità di Dio, Crescas dubita che la filosofia disponga degli strumenti appropriati per dimostrare queste credenze fondamentali; in questo caso sarà la rivelazione a guidarci. Su quest'ultimo punto Crescas è vicino al filosofo scolastico cristiano Guglielmo di Ockham.

Crescas è molto più originale e anche più radicale quando affronta due credenze fondamentali dell'Ebraismo strettamente collegate tra loro – la cognizione divina e l'arbitrio umano. Qui egli offre una soluzione deterministica al dilemma classico tra onniscienza divina e libertà umana. Rigettando l'altrettanto radicale negazione indeterministica della cognizione divina delle contingenze future che Gersonide aveva teorizzato, Crescas afferma che la conoscenza divina degli eventi futuri – per esempio il sacrificio di Isacco per mano di Abramo – stabilisce la condizione di verità dell'evento prima della sua concretizzazione. È vero, il sacrificio di Isacco si concreta nel tempo, ma nella «visione eterna» di Dio questo evento è eternamente vero e dunque necessario. Crescas è convinto che la libertà di Abramo sia assicurata in virtù del fatto che, in una prospettiva logica astratta, il suo sacrificio è uno stato logicamente contingente: in un altro mondo forse egli non avrebbe legato Isacco sull'altare. Qui Crescas propone una visione che, seppur nuova all'Ebraismo, è virtualmente identica alle dottrine di Boezio e Tommaso d'Aquino, ma forse più marcatamente deterministica. La posizione deterministica di Crescas si riflette anche nella sua valutazione dell'arbitrio umano. Da un punto di vista puramente psicologico egli afferma che le decisioni, le azioni e l'osservanza di un dogma sono causate negli uomini da diversi fattori. Ma se le nostre scelte, i nostri atti e le nostre credenze sono già predeterminati, sono realmente liberi? Sì, fintanto che abbiamo una corretta percezione di quello che è un atto, una scelta o una credenza libera. Se non siamo stati costretti da una causa esterna a scegliere o agire in un certo modo, e non avvertiamo una spinta di questo tipo, allora siamo liberi. Come avrebbero detto Hobbes e Hume pochi secoli più tardi, finché io sono libero di alzarmi, muovere le gambe e camminare, io sono «nella libertà» di camminare, anche se sono stato condizionato ad uscire dall'ufficio ogni volta che sento il segnale della pausa pranzo. Tutto questo è coerente con la lode o il rimprovero, con la ricompensa o la punizione divina o umana; come infatti il fumo segue all'accensione del fuoco, così anche la punizione segue al compimento di una cattiva azione. Esiste nell'universo un piano morale ideato da Dio, che prevede una punizione per crimini e peccati e una ricompensa per la virtù.

Anche la dottrina cosmologica di Crescas è originale. Laddove quasi tutti i suoi predecessori e successori affermavano che la creazione è una «radice» o un «fondamento», Crescas ribatte che, nonostante sia una credenza tradizionale dell'Ebraismo, non è necessaria in assoluto. Se la Bibbia si fosse aperta con le parole «Fin dall'eternità esistevano Dio e l'universo» ci sarebbe comunque stata una religione ebraica. Dopo aver confutato le critiche di Maimonide e Gersonide alla cosmologia dell'eternità, Crescas intraprende una «blanda» difesa dell'ipotesi di una creazione eterna, una dottrina rifiutata da Maimonide e Gersonide per le sue incoerenze interne. La presentazione di Crescas è «blanda» nel senso che non si uniforma a questa teoria senza riserve. Egli lascia spazio alla possibilità, talvolta abbozzata nella letteratura rabbinica, che Dio abbia creato in successione una serie di mondi finiti, una serie che potrebbe continuare all'infinito. Entrambi i modelli, dice Crescas, contemplano una creazione, eterna o finita, dal nulla, poiché l'universo è soltanto una realtà contingente, mentre Dio è un essere necessario, e in quanto contingente l'universo dipende da Dio. Questa dipendenza causale-ontologica significa che l'universo è creato dal nulla.

Il Rinascimento italiano. La critica radicale di Crescas all'aristotelismo e la sua interpretazione di alcune credenze ebraiche non soddisfecero la gran parte dei successivi pensatori ebrei spagnoli. Il suo allievo Yosef Albo, per esempio, ricusò il suo determinismo. La filosofia ebraica spagnola del XV e XVI secolo si rifece in prevalenza ad un razionalismo moderato di stampo maimonideo. I nuovi sviluppi della filosofia ebraica vedono la luce in un'area differente: l'Italia. Con l'affermazione del platonismo rinascimentale e della nuova fi-

sica di Galileo, alcune figure del pensiero ebraico italiano sondano nuove tematiche filosofiche. Il primo di questi «innovatori» ha origini spagnole: è Giuda Abravanel (Leone Ebreo, circa 1460-1521), figlio del famoso finanziere, esegeta biblico e filosofo spagnolo Isaac Abravanel, che aveva trovato asilo in Italia dopo l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492. In Italia, e soprattutto a Firenze, si scoprì un «nuovo» Platone, per certi versi più vicino al Platone storico. Leggendo Platone direttamente nell'originale greco o in traduzione latina, filosofi italiani come Marsilio Ficino tentarono di sfrondare il pensiero platonico dalle aggiunte aristoteliche che si erano accumulate nel corso del Medioevo, proprio come Ibn Rushd aveva cercato di giungere al vero Aristotele. Giuda Abravanel mostra i segni di questa rinascita platonica, anche nella forma letteraria della sua opera filosofica *Dialoghi d'amore*, che è un dialogo filosofico tra due personaggi in merito all'amore divino e umano. Questa importante tematica tradisce il nuovo spirito rinascimentale: nessun precedente testo filosofico medievale, ebraico, musulmano, o cristiano che fosse, aveva mai fatto del concetto greco di *eros* il suo argomento principale. Ma per l'accademia platonica di Firenze questo era il problema per eccellenza: il *Simposio* e il *Fedro* di Platone avevano sostituito il *Timeo* e la *Repubblica*.

I *Dialoghi* di Abravanel, scritti più probabilmente in italiano o forse in spagnolo, rappresentano il tentativo di inquadrare l'*eros* platonico in una cornice ebraica, anche se sono numerose le citazioni tratte dalla mitologia classica e persino dal Nuovo Testamento. È comunque chiaro l'orientamento ebraico. Le citazioni non riguardano soltanto la Bibbia e la letteratura rabbinica: troviamo anche riferimenti al pensiero di Maimonide e Ibn Gabirol. Qui l'*eros* platonico è legittimato in una sua nuova definizione sulla scorta della dottrina maimonidea secondo la quale l'uomo ama Dio attraverso la propria devozione alla vita dell'intelletto. Ma l'amore intellettuale dell'uomo per Dio trova il suo reciproco complemento nell'amore di Dio per l'uomo, e in verità per l'intero universo, che Dio crea liberamente da una materia pre-esistente a prescindere dall'amore (su questo punto il riferimento è soltanto a Platone, non a Gersonide). Di conseguenza la forza unificatrice e pervasiva dell'universo è *eros*, ora definito come l'amore intellettuale dell'uomo per Dio e l'amore creativo di Dio per l'uomo.

Un tono affatto diverso pervade gli scritti filosofici di un altro pensatore ebreo italiano, Yosef Shelomoh Delmedigo (1591-1659), che, pur essendo nato nella colonia veneziana di Creta, studiò a Padova sotto la guida di Galileo e assimilò alcune delle innovative teorie astronomiche e fisiche di quest'ultimo. Egli fu il primo filosofo o astronomo ebreo ad adottare il sistema copernicano-galileiano, sconfessando la teoria aristotelica delle sfere celesti ciascuna con il proprio «movimento particolare», concezione identificata con la dottrina biblica degli angeli. Gli angeli sono per Delmedigo forze o potenze naturali, e principalmente facoltà umane, un'idea suggerita anche da Maimonide. Delmedigo sosteneva anche la cosmologia della creazione eterna di Crescas: dopo tutto, un Dio che è eternamente attivo non può non creare; dunque l'universo deve essere eterno. Negare l'eternità del mondo significherebbe sostenere la tesi che l'energia creativa di Dio è finita. Sposando esplicitamente la tesi della creazione eterna, Delmedigo si avvicina a posizioni panteistiche, che tuttavia emergono a sprazzi.

La fine della filosofia medievale ebraica. Nonostante il suo entusiasmo per la nuova scienza di Galileo, Delmedigo seguiva ancora alcune concezioni aristoteliche medievali e aveva un atteggiamento ambivalente verso il misticismo ebraico, che egli criticava anche se talvolta vi attingeva per i suoi scopi. Gli anni trascorsi ad Amsterdam, scenario dell'ultimo atto nel nostro dramma filosofico, non sono privi di importanza. Aiutato da uno dei rabbini locali, Menasseh ben Israel, filosofo ed editore di testi in ebraico, Delmedigo riuscì a pubblicare la sua principale opera filosofico-scientifica poco prima di partire per Francoforte nel 1630. Due anni dopo nasceva ad Amsterdam l'uomo che avrebbe rinnegato *in toto* la filosofia medievale, e che studiò nella stessa scuola in cui Delmedigo aveva insegnato pochi anni prima – Baruch Spinoza (1632-1677). Alcuni studiosi hanno ipotizzato che la connessione Delmedigo-Spinoza non sia casuale, e che i punti principali della filosofia formale di quest'ultimo presentino elementi e espongano esplicitamente tesi tratte dagli scritti più diffusi e ambigui del primo. Ad ogni modo, Spinoza tronca chiaramente e definitivamente i legami della filosofia con la religione, e sostiene la nuova scienza senza influenze o reminiscenze di Aristotele o Maimonide. Spinoza è il primo filosofo moderno, il primo pensatore che non considera più la filosofia schiava della teologia o figlia del seme profetico. La filosofia è per Spinoza non soltanto autonoma, come sosteneva Cartesio, ma anche autosufficiente, una tesi che Cartesio era restio a sostenere, almeno in pubblico.

L'emancipazione della filosofia dalla teologia, riconducibile a basi filosofiche e alla critica biblica, permette a Spinoza di costruire un sistema filosofico naturalistico in cui trovano spazio metafisica, logica, psicologia, teoria politica e filosofia morale insieme. Le suggestioni panteistiche di Delmedigo sono esplicitamente espresse nell'equazione di Spinoza *Deus, sive Natura* («Dio, ovvero la Natura»). Non esiste più uno iato tra un Dio

trascendente, incorporeo, infinito e un universo corporeo e finito. In quanto pensiero ed estensione, il Dio di Spinoza non è isolato dall'uomo e dall'universo; in quanto infinito ed eterno, il mondo fisico è inseparabile dalla sua causa. Il modello della creazione eterna di Crescas perde la sua veste medievale e si mostra per ciò che è realmente: il ritratto di un universo eterno e dinamico che rivela infiniti attributi divini. La natura è inoltre per Spinoza un sistema radicalmente deterministico in cui regna sovrana la legge scientifica. Le leggi della natura sono agli occhi di Spinoza leggi divine. Ancora una volta Spinoza porta Crescas un passo in avanti: la psicologia deterministica di quest'ultimo diviene la regola universale di tutta la natura. Un simile sistema non contempla tuttavia i miracoli e soprattutto le profezie divine. Le autorità della comunità ebraica di Amsterdam nel 1656 non a torto consideravano Spinoza ormai alieno alla fede ebraica. In realtà egli non era più un uomo medievale. Con Spinoza la filosofia medievale, e la filosofia ebraica medievale in particolare, aveva chiuso il suo ciclo, e una nuova era filosofica vedeva la luce.

[Vedi anche le biografie dei principali personaggi qui citati].

BIBLIOGRAFIA

Testi generali. Il migliore studio filosofico generale sulla filosofia ebraica è firmato da J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933 (trad. ingl. *Philosophies of Judaism*, New York 1964). Anche se si tratta di un completo saggio storico che muove dalla Bibbia per arrivare a Franz Rosenzweig, questo testo contiene cinque penetranti capitoli dedicati ai pensatori medievali. In I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 1916, rist. New York 1969, 2002, l'attenzione si concentra sui singoli pensatori. È un testo più dettagliato ma meno rigoroso rispetto all'opera di Guttmann. H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, I-II, Cambridge/Mass. 1947, 1968, è il più completo studio in inglese su Filone e delinea il quadro concettuale adottato in questa voce.

Sa'adyah e il kalām. Il più recente e completo studio sul *kalām* è opera di H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/Mass. 1976. L'influenza del *kalām* sul pensiero ebraico è oggetto di un saggio di H.A. Wolfson, *The Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge/Mass. 1979, pubblicato postumo.

Il *Libro delle credenze e delle opinioni* di Sa'adyah è stato tradotto da S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven 1948, 1976, primo volume dell'ora consistente «Yale Judaica Series». La migliore biografia e il migliore saggio generale sul percorso letterario di Sa'adyah è ancora il testo di H. Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works*, 1921, rist. Philadelphia 1978.

La filosofia ebraica in Spagna: la tradizione neoplatonica. Non è ancora stata pubblicata una traduzione inglese completa della *Fons Vitae* di Shelomoh ibn Gabirol. Alcuni estratti sono stati tradotti dal latino in inglese nell'antologia di A. Hyman e J.J. Walsh (curr.), *Philosophy in the Middle Ages*, New York 1967, pp. 347-57. La più accessibile introduzione alla *Fons Vitae* è ancora la traduzione francese, firmata da S. Munk, dell'epitome medievale di Shem Ṭov ibn Falaquera, inclusa in S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, rist. Paris 1927. Per una traduzione italiana si veda: R. Gatti (cur.), *Ibn Gabirol. Fons vitae*, Genova 2001; e *Sorgente di vita*, Ancona 1998. La *Corona regale* di Ibn Gabirol è stata tradotta da I. Zangwill e annotata da I. Davidson nell'antologia di I. Davidson (cur.), *Selected Religious Poems of Solomon ibn Gabirol*, New York 1973. In italiano: *La corona del regno*, Roma 1990; *La corona regale*, Firenze 1957, 1990. Il trattato di Baḥye ibn Paquda è stato recentemente tradotto dall'arabo e pubblicato da M. Mansoor (cur.), *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, London 1973. Comprende anche una ricca introduzione. Traduzioni italiane disponibili sono: *I doveri dei cuori*, Roma 1983; *I doveri del cuore*, Cinisello Balsamo 1988.

Yehudah ha-Lewi ha trovato migliore fortuna per quanto riguarda la letteratura secondaria che non per le traduzioni. L'unica traduzione inglese completa del *Kuzari*, opera di H. Hirschfeld (1905, rist. New York 1964), è approssimativa. Per una traduzione italiana si veda *Il re dei Khazari*, Torino 1960, 1991. Fortunatamente, la letteratura critica in inglese è di prim'ordine. Meritano una consultazione i saggi di Wolfson, soprattutto *Halevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity* e *Halevi and Maimonides on Prophecy*, entrambi ristampati in H.A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I-II, Cambridge/Mass. 1977, II, a cura di Isadore Twersky e G.H. Williams.

Maimonide. La più accurata traduzione della *Guida dei perplessi* è firmata da S. Pines (Chicago 1963). Oltre alla splendida traduzione di Pines troveremo qui uno stimolante, pur se discutibile, saggio introduttivo di L. Strauss. Sorprendentemente non esiste una monografia completa in inglese sulla filosofia di Maimonide, anche se abbondano gli studi sui singoli aspetti del suo pensiero. L'articolo di L. Strauss, *The Literary Character of the «Guide for the Perplexed»*, ripubblicato in L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe/Ill. 1952, rist. Westport/Conn. 1973, introdurrà il lettore all'interpretazione «esoterica» di Maimonide. Un'introduzione più tradizionale ma intelligente è firmata da S. Rawidowicz, *Knowledge of God. A Study of Maimonides' Philosophy of Religion*, in N.N. Glatzer (cur.), *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia 1974. Gli studi più specialistici di Wolfson sono stati ristampati in entrambi i volumi della sua raccolta *Studies in the History of Philosophy and Religion*, citata sopra.

Gersonide e Crescas. Una traduzione inglese completa delle *Guerre del Signore* di Gersonide, opera di S. Feldman, è in fase di pubblicazione; il primo volume, *Immortality of the Soul*, Philadelphia 1984, comprende la traduzione del primo libro delle *Guerre* e una monografia introduttiva sulla carriera letteraria e sulle prospettive filosofiche generali di Gersonide; il secondo volume, che include la traduzione del secondo, terzo e quarto libro, è in fase di pubblicazione. Uno splendido studio su Gersonide è firmato da C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973, 1992. Per quanto riguarda l'Averroismo ebraico, cfr. A.L. Ivry, *Moses of Narbonne's Treatise on the Perfection of the Soul*, in «Jewish Quarterly Review», n.s. 57 (1967), pp. 271-97.

Non esistono traduzioni complete della *Or Adonai* di Crescas. Wolfson ha tradotto buona parte del primo libro in H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge/Mass. 1929. Per la cosmologia di Crescas, cfr. S. Feldman, *The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors*, in «Viator», 11 (1980), pp. 289-320.

La filosofia ebraica nel Rinascimento: Spinoza. Un valido saggio dedicato all'analisi della vita intellettuale degli Ebrei italiani, filosofia compresa, è firmato da I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*, New York 1974, IV. A Giuda Abravanel è dedicato il primo capitolo, a Yosef Shelomoh Delmedigo il sesto. Un buon saggio completo su Delmedigo è contenuto in I.E. Barzilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo. His Life, Works and Times*, Leiden 1974. I *Dialoghi d'amore* di Giuda Abravanel sono stati tradotti in inglese da F. Friedberg-Seeley e J.H. Barnes, *The Philosophy of Love*, London 1937.

La letteratura dedicata a Spinoza è ovviamente imponente. Una traduzione della sua *Etica* è stata ultimata da S. Shirley e pubblicata in S. Feldman, *Ethics and Selected Letters*, Indianapolis 1982. Il suo *Trattato teologico-politico* è stato tradotto da R.H.M. Elwes (New York 1951). In italiano: *Etica*, Roma 2002; *Trattato teologico-politico*, Milano 2001. Utilissimi per inquadrare Spinoza nel contesto ebraico sono H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, I-II, Cambridge/Mass. 1934, 1969; e L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, rist. 1982.

SEYMOUR FELDMAN

Il pensiero moderno

Il pensiero religioso ebraico moderno non è semplicemente una categoria cronologica che designa le speculazioni degli Ebrei nel mondo moderno. Si tratta piuttosto di una categoria nella quale rientrano le riflessioni degli Ebrei sull'Ebraismo e sul destino ebraico nell'ambito – o perlomeno nella prospettiva – del processo cognitivo caratteristico del mondo moderno. Erede della nozione biblica di conoscenza, costruita sui concetti di creazione, rivelazione e redenzione divina, il pensiero ebraico moderno cerca di venire a patti con la sensibilità moderna e con le moderne concezioni della verità. In questo senso è fondamentalmente simile al pensiero religioso moderno in generale. Esistono tuttavia caratteristiche specifiche dell'esperienza ebraica nel mondo moderno che determinano i punti cardine e le inflessioni peculiari del pensiero ebraico moderno.

Dobbiamo perciò ricordare che gli Ebrei affrontarono per la prima volta realmente il mondo moderno durante la lunga lotta per conquistare l'emancipazione nel XVIII e XIX secolo. Questa lotta non fu un semplice processo costituzionale, ma coinvolse l'Europa in un'intensa disputa ad ampio raggio per riconsiderare la capacità degli Ebrei a partecipare al mondo moderno. Nel corso di questo secolare dibattito gli Ebrei si fecero eccessivamente sensibili all'immagine prevalente dell'Ebraismo nella cultura europea. Non sorprende che il pensiero ebraico moderno sia spesso animato da motivi apologetici. Questo atteggiamento difensivo fu determinato anche dall'affermazione del moderno antisemitismo politico e razziale, un fenomeno che non era limitato alle masse ma raccoglieva consensi da più di un intellettuale. L'integrazione degli Ebrei negli Stati e nelle culture moderne, ottenuta a dispetto di una costante opposizione, portò ad un profondo rinnovamento della vita ebraica, da un punto di vista organizzativo e culturale. Gli Ebrei non erano più soggetti alle regole imprescindibili dei rabbini e della Torah. Assimilando l'identità politica e culturale della società «non ebraica» in cui vivevano, essi tendevano a perdere buona parte della loro antica cultura, compresa la conoscenza dell'ebraico e dei testi sacri della tradizione. Per molti, inoltre, il patto di Israele con Dio quale popolo eletto temporaneamente in esilio ma fiducioso nella venuta del Messia e nel ritorno alla terra promessa non era più tanto trasparente e inequivocabile.

Il pensiero ebraico moderno aveva così il compito non soltanto di spiegare l'Ebraismo ai non ebrei e agli Ebrei estranei alle fonti della loro tradizione, ma anche di rielaborare alcune concezioni fondamentali della tradizione stessa che riguardano gli Ebrei come un popolo – il patto, la condizione eletta, l'esilio, il Messia e la promessa di una redenzione nazionale – e in generale il senso della comunità, della storia e del destino ebraico. A metà del XX secolo queste questioni divennero assolutamente prioritarie in virtù dell'Olocausto e della costituzione dello Stato d'Israele.

Così, mentre la filosofia ebraica medievale era interessata soprattutto a conciliare fede e ragione, problema relativamente circoscritto, il pensiero ebraico moderno ha una portata più vasta ed è per necessità più versatile, poiché deve affrontare i molteplici dilemmi di un ebreo nel mondo moderno.

Gli albori del pensiero ebraico moderno si possono ricondurre, paradossalmente, al filosofo eterodosso olandese del XVII secolo Baruch Spinoza (1632-1677). Questo ebreo rinnegato doveva abbandonare la comunità ebraica senza intraprendere il «perfido» passo della conversione ad un'altra religione, un precedente rivoluzionario che aprì il campo ad un prototipo di ebreo laico e cosmopolita che, rinunciando a tutte le sue peculiarità avite, trova spazio nel mondo eticamente e religiosamente neutrale della ragione e dell'umanità comune. Universalmente acclamata dai fautori dello spirito moderno, questa figura iconoclastica ma significativa è stata una sfida costante per gli Ebrei moderni, chiamati ad abbandonare la loro fede ancestrale per forme

laiche e più «nobili» di aggregazione. L'aspra critica che Spinoza ha rivolto all'Ebraismo nella sua veste di religione ha avuto un peso notevole per gli Ebrei moderni; non per nulla egli ha decisivamente influenzato l'immagine negativa dell'Ebraismo nella filosofia moderna. Quindi, nonostante sia stato scomunicato dalla comunità ebraica della nativa Amsterdam, Spinoza ha conservato un ruolo preminente nella moderna consapevolezza ebraica.

Il primo ebreo moderno. Al contrario di Spinoza, il pensatore berlinese del XVIII secolo Mosè Mendelssohn (1729-1786) rappresenta la possibilità che la partecipazione creativa degli Ebrei alla cultura laica moderna non precluda necessariamente la fedeltà all'Ebraismo. Salutato dall'Illuminismo come il Socrate tedesco, Mendelssohn rimase un ebreo pio e orgoglioso. Come filosofo acquistò importanza per le sue disquisizioni di estetica, epistemologia, metafisica e psicologia. Significativamente, basò le sue argomentazioni soltanto sulla ragione; e anche se impiegò i presupposti metafisici della religione naturale, il suo interesse era strettamente «laico». Egli evitava accuratamente di proporre passi delle Scritture a sostegno delle sue tesi, così come si asteneva da ogni riferimento al suo Ebraismo. Come tale, non era un filosofo «ebreo». Di fatto è implicita nei suoi scritti la convinzione che il suo essere ebreo sia irrilevante per la sua prospettiva filosofica, che sia assolutamente incidentale e comunque una questione privata.

Nondimeno, e con suo grande imbarazzo, egli fu più volte chiamato a difendere la sua perseverante devozione alla fede ancestrale, una fedeltà che molti contemporanei consideravano palesemente contrastante con la sua adesione alla cultura filosofica illuminista. Un confronto su queste questioni è ciò che Mendelssohn cercava di evitare, e dapprima scelse di fare vigorosamente appello al principio di tolleranza. Ma questo non si dimostrò sufficiente per placare i suoi calunniatori, e infine scrisse la famosa difesa della sua «duplice fedeltà» all'Illuminismo e all'Ebraismo: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783). Inquadrando le sue argomentazioni in una scrupolosa definizione del concetto di libertà religiosa, Mendelssohn afferma che il razionalismo filosofico, imperniato sulla convinzione deistica che le «verità eterne» e la «felicità umana» si possano conquistare senza la rivelazione divina, non pone particolari problemi per l'Ebraismo. La fede di Israele, come egli tiene a sottolineare, non è infatti «una religione rivelata, bensì una legislazione rivelata». Al contrario del Cristianesimo, l'Ebraismo ha le sue basi non nelle posizioni dottrinali e nelle verità salvifiche, ma piuttosto «nelle leggi, nei comandamenti, nelle ordinanze, nelle regole di vita e nei precetti secondo la volontà di Dio» (*Jerusalem*, traduzione di Allan Arkush, 1983, pp. 89s.). Mendelssohn suggerisce che questi comandamenti, e in particolare le più durevoli norme cerimoniali, siano atti simbolici utili a sollecitare la consapevolezza delle verità eterne della ragione, evitando così agli Ebrei di soccombere all'idolatria delle false idee. Proprio qui sta il significato recondito dell'elezione di Israele. Gli Ebrei «sono stati scelti dalla provvidenza per essere un popolo di sacerdoti... un popolo che... doveva costantemente richiamare l'attenzione sulle solide e genuine concezioni di Dio e dei suoi attributi. Doveva incessantemente insegnare, proclamare e sforzarsi di preservare queste concezioni tra i popoli attraverso la sua semplice presenza, per così dire».

Mendelssohn riduceva dunque l'Ebraismo ad un sistema di norme cerimoniali facendolo nel contempo assurgere a religione universale della ragione. Il suo impegno in questo senso caratterizza buona parte del pensiero ebraico moderno; diversamente dai filosofi ebrei medievali, i loro eredi moderni non avrebbero più tentato di conciliare rivelazione e ragione come due sistemi di verità distinti e nondimeno omologhi, ma si sarebbero invece sforzati di dimostrare il significato dell'Ebraismo nel quadro generale della ragione e della cultura umana. Mendelssohn anticipò inoltre un'altra caratteristica del pensiero ebraico moderno con la sua concezione della «missione» di Israele tra le genti, una nozione che offriva una giustificazione universalistica per il costante particolarismo ebraico.

L'eredità di Mendelssohn. La definizione mendelssohniana dell'Ebraismo non era tuttavia esente da problemi. La sua spiegazione della specifica essenza dell'Ebraismo come «legislazione rivelata» esponeva l'Ebraismo stesso all'accusa – formulata per la prima volta dal contemporaneo di Mendelssohn Immanuel Kant (1721-1804) – di essere una religione normativa «eteronoma» che trovava la sua espressione principe nel rituale e nelle cerimonie religiose. Nella sua opera *La religione nei limiti della semplice ragione*, Kant definiva religione genuina il perseguimento dell'autonomia morale; del pari egli sminuiva il rituale e le cerimonie quali «forme di falsa devozione a Dio», e di conseguenza dipingeva l'Ebraismo come una «illusione religiosa». Le accuse di Kant all'Ebraismo, motivate in larga misura dalle sue letture di Mendelssohn e Spinoza, furono riprese da diversi filosofi moderni ed ebbero il consenso di molti Ebrei moderni, in particolare di coloro che condividevano le sue prospettive filosofiche. La definizione mendelssohniana dell'Ebraismo soddisfaceva per giunta ben pochi Ebrei. L'ebreo tradizionale sentiva che egli aveva trascurato il nucleo originale delle credenze ebraiche; l'ebreo liberale era insoddisfatto (e non soltanto a causa delle critiche di Kant) per la sua eccessiva attenzione alle norme cerimoniali. Ciò nonostante la *Je-*

rusalem di Mendelssohn rimane un monumento per un ebreo che cerca di salvaguardare l'integrità dell'Ebraismo e nel contempo aspira alla cultura moderna.

Ansiosi di adattare l'Ebraismo allo spirito moderno, Ebrei di diverse tendenze teologiche ritenevano Mendelssohn loro progenitore spirituale. Gli Ebrei che avversavano il mondo moderno associavano Mendelssohn con il nuovo ordine, considerandolo però come un simbolo di tradimento. La guida spirituale dell'ortodossia ebraica nella sua veste di movimento autoconsapevole volto a salvaguardare l'integrità dell'Ebraismo classico scansando al tempo stesso gli ipotetici effetti disgregatori del mondo moderno, Mosheh Sofer (1762-1839), comunemente noto come Ḥatam Sofer, considerava Mendelssohn la fonte dell'infatuazione ingannevole dell'ebreo contemporaneo per la «cultura aliena». Nel suo testamento spirituale, egli invitava tutti gli Ebrei timorati di Dio «a non volgersi al male e a non intrattenere alcun rapporto dannoso con coloro che auspicano delle innovazioni, i quali, per punirci dei nostri peccati, hanno abbandonato l'Onnipotente e la sua legge! Non toccate i libri del rabbino Mosè [Mendelssohn] di Dessau, e il vostro piede non cadrà mai in fallo!» (Mendes-Flohr e Reinharz, 1980, p. 156). Il documento, scritto circa cinquant'anni dopo la morte di Mendelssohn, è ancora straordinariamente popolare in alcune cerchie ortodosse (talvolta definite «ultraortodosse» per distinguerle dall'ortodossia moderna che col tempo ha cercato qualche accomodamento con il mondo moderno).

L'antimodernismo militante di questi Ebrei ultraortodossi, che rappresentavano una larga maggioranza della comunità ebraica tradizionale del XIX secolo, soprattutto nell'Europa orientale, si distingue per un deliberato autoisolamento. Benché non del tutto avulsi dal mondo moderno, essi non si riconoscevano nei suoi più significativi presupposti epistemologici e nei suoi valori sociali e politici. Sarebbe tuttavia sbagliato pensare che l'ultraortodossia fosse moribonda o in crisi spirituale; al contrario, questo movimento era (ed è) per sua stessa definizione dinamico e creativo. Il XIX secolo fu testimone di una rinascita degli studi rabbinici; furono fondate nuove *yeshivot* (accademie talmudiche) e si adottarono nuovi metodi e approcci all'istruzione e alla devozione. Nuove *yeshivot* sorsero a Pressburg, in Ungheria (odierna Bratislava, in Slovacchia), per iniziativa di Ḥatam Sofer, e a Volozhin, in Lituania, grazie agli sforzi di Ḥayyim ben Yiṣḥaq (1749-1821). [Vedi *YESHIVAH*]. Degno di nota è anche il movimento pietistico detto Musar (istruzione morale), fondato da un altro rabbino lituano, Yisra'el (Lipkin) Salanter (1810-1883). [Vedi *MUSAR, MOVIMENTO*]. Lo Hasidismo, il movimento di devozione mistica popolare, fiorì nel XIX secolo. [Vedi *HASIDISMO*].

L'opposizione degli ultraortodossi al modernismo non è tanto epistemologica quanto assiologica. Essi guardano al mondo moderno, date le sue implicazioni sociologiche e culturali, con grande sospetto, poiché a loro giudizio è fonte di negligenza religiosa e persino di apostasia. Persino Ḥatam Sofer non avversava una istruzione laica in sé fintanto che questa non metteva a repentaglio la superiorità della Torah e della tradizione ebraica. Con poche eccezioni, l'ortodossia si è mostrata indifferente ai problemi epistemologici (e ontologici) sollevati dalla scienza e dalla tecnologia moderna; il suo unico criterio per giudicare il progresso della scienza è stato la tutela dell'osservanza della Torah.

La scienza non è del resto una questione essenziale neppure per gli Ebrei modernisti. Essi si sono preoccupati principalmente di trovare uno spazio per gli Ebrei e l'Ebraismo nel mondo moderno. Da un punto di vista filosofico e teologico questo obiettivo imponeva di delineare l'importanza dell'Ebraismo per lo sviluppo storico di una cultura umana universale. Nel panorama del XIX secolo i principali vettori di questo sforzo furono forniti da Kant, Friedrich Schelling e G.W.F. Hegel.

L'Ebraismo e la moderna consapevolezza storica. I fautori di una riforma religiosa dell'Ebraismo si rifacevano in particolare agli insegnamenti storico-filosofici di Schelling e Hegel. Solomon Formstecher (1808-1889) e Samuel Hirsch (1815-1889), eminenti autorità rabbiniche del nascente movimento riformato in Germania (più tardi scissosi in una frangia radicale e nella maggioranza «liberale» che privilegiava una riforma moderata) ridefiniscono ciascuno alla propria maniera le dottrine a sostegno della riforma religiosa e dell'integrazione ebraica nella società e nella cultura moderna. Poiché interpretava le verità spirituali come entità che si evolvevano e maturavano dinamicamente nella storia, l'idealismo filosofico di Schelling e Hegel offrì a questi promotori della riforma religiosa le prospettive concettuali per giustificare una trasformazione rituale e dottrinale dell'Ebraismo: per essere coerente con le verità spirituali cui si richiama, l'Ebraismo deve essere dinamico ed evolversi. La prospettiva idealistica per cui la scoperta storica di queste verità porterebbe ad una progressiva unificazione della sensibilità e della cultura umana avvalorò anch'essa l'invito dei riformisti a una partecipazione degli Ebrei alla cultura generale. Ma la loro ipotesi di una cultura universale poneva decisamente in questione la giustificazione della costante identità, e dunque particolarità, dell'Ebraismo, che essi, come tutte le autorità riformate, incoraggiavano esplicitamente.

Formstecher e Hirsch rispecchiavano l'interesse per la storia quale processo dinamico pregno di significato culturale e spirituale, tipico della loro generazione.

L'immaginario storico, soprattutto nella sua veste critica e «scientifica», ebbe per la prima volta un impatto sul mondo ebraico nel 1819, con la costituzione a Berlino di una società che promuoveva uno «studio scientifico dell'Ebraismo» (*Wissenschaft des Judentums*). La motivazione principale di questa società, che vide molti dei suoi membri associarsi alla riforma religiosa, era di correggere le voci calunniose sull'Ebraismo e di sottolineare i suoi numerosi e costanti contributi alla formazione della civiltà europea. Si auspicava che uno studio oggettivo e scientifico dell'Ebraismo avrebbe irrefutabilmente dimostrato che gli Ebrei volevano partecipare alla moderna cultura europea non come intrusi «asiatici», ma in virtù del loro contributo; culturalmente e spiritualmente gli Ebrei sono europei proprio come ogni altro popolo.

Questa tesi era compatibile con i presupposti dell'Ebraismo riformato, anch'esso partecipe della convinzione che l'Ebraismo avesse offerto un apporto decisivo allo «spirito dell'Europa» che si stava rivelando storicamente. [Vedi *EBRAISMO RIFORMATO*]. I fautori della riforma religiosa appoggiarono senza remore la *Wissenschaft des Judentums*. Uno dei capi fondatori dell'Ebraismo riformato in Germania, Abraham Geiger (1810-1874), fu anche uno dei più straordinari pionieri della *Wissenschaft des Judentums*. A suo dire gli studi critici storici avrebbero aiutato a identificare le forze immanenti nella tradizione ebraica, legittimando la trasformazione e il rinnovamento dell'Ebraismo che i sostenitori della riforma invocavano come necessario. Adottando implicitamente la tesi hegeliana che vede la storia come una progressiva rivelazione della verità divina, Geiger presentava lo studio della storia come un'alternativa al *talmud Torah* («studio della Torah») quale strumento degli Ebrei per riflettere sulla volontà divina.

Le autorità ortodosse, persino coloro che in qualche modo auspicavano l'integrazione degli Ebrei nel mondo moderno, si opposero strenuamente a quella che consideravano una tendenza storicistica della *Wissenschaft des Judentums*. Il fondatore della neo-ortodossia in Germania, Samson Raphael Hirsch (1808-1888), constatava con amarezza che la tendenza della *Wissenschaft des Judentums* a confrontare l'Ebraismo con altri fenomeni storici – «Mosè e Esiodo, Davide e Saffo» – riduceva in effetti l'Ebraismo ad un fatto «umano e transitorio dei tempi andati» (*ibid.*, p. 208). Allo stesso modo, il filosofo religioso ebreo italiano Shemu'el David Luzzatto (1800-1865) osservava mestamente a proposito dei seguaci della *Wissenschaft des Judentums* che «essi studiano l'antica Israele come altri studiosi studiano l'antico Egitto, l'Assiria, Babilonia e la Persia» (*ibid.*, p. 209). Luzzatto, benché ortodosso, fu un prolifico autore di studi critici sull'Ebraismo; ciò nonostante, egli affermava che la *Wissenschaft des Judentums* «deve trovare le sue basi nella fede» – come tale essa «cercherà di interpretare la Torah e i profeti come la parola di Dio, [e] di comprendere come, in ogni momento della nostra storia, lo spirito di Dio, eredità del nostro popolo, ha combattuto contro lo spirito umano».

Le critiche di Luzzatto alla *Wissenschaft des Judentums* per le sue tendenze storicistiche potrebbero in qualche modo essere state esagerate, poiché ora noi sappiamo che i primi studiosi della *Wissenschaft des Judentums* non erano del tutto privi di quell'impegno religioso esistenziale da lui tanto invocato. Nondimeno lo spirito della *Wissenschaft des Judentums* era in larga parte filologico e antiquario, e le sue posizioni metodologiche la equiparavano inequivocabilmente ad un modello storicistico (che nel XX secolo gli studi ebraici avrebbero cercato di superare). Naḥman Krochmal (1785-1840), per esempio, considerava i dilemmi spirituali e intellettuali generati dallo storicismo implicito nella *Wissenschaft des Judentums* come la questione più impellente per la sua generazione. Krochmal, che viveva nella provincia dell'impero austriaco socialmente e politicamente conservatrice della Galizia, dove emancipazione e riforma religiosa erano remote prospettive, scrisse un monumentale trattato in ebraico sulla sfida lanciata all'Ebraismo dalla critica storica. Quest'opera, pubblicata postuma nel 1851, era significativamente intitolata *Moreh nevukhe ha-zeman* (Guida dei perplessi del nostro tempo). Il titolo allude alla famosa *Guida dei perplessi* (1190) di Maimonide, e, come il grande rabbino spagnolo ai suoi tempi, Krochmal cercava di offrire una guida ai perplessi della sua generazione. Il riferimento nel titolo ai perplessi «del nostro (lett. "del") tempo» si può interpretare come «del nostro tempo» e come «dal tempo», ovvero dalla categoria del tempo, dal tempo storico.

Krochmal comincia il suo trattato osservando che i giovani Ebrei sono sinceramente perplessi per i risultati della critica storica, che gettano un'ombra di dubbio sull'interpretazione tradizionale degli eventi e in particolare dei testi sacri, sulla loro composizione e dunque sulla loro autorità. Ebreo osservante, Krochmal capì che la fede di questi giovani non si sarebbe certo rafforzata con una risposta oscurantista; l'imposizione di un dogma a fronte dei frutti della critica avrebbe soltanto esacerbato la loro alienazione. La fede, come Maimonide aveva sostenuto a suo tempo, deve essere alleata della ragione; nel nostro tempo, afferma Krochmal, la fede deve anche essere fondata su una corretta comprensione filosofica della storia. Questo è quanto la *Guida* di Krochmal cercava di offrire, da cui il suo sottotitolo *She'are emunah ṣurafah* (Vie ad una fede purificata).

L'Ebraismo e la teologia morale. Con poche importanti eccezioni (per es. Shemu'el David Luzzatto), praticamente tutti i pensatori religiosi Ebrei del XIX secolo che cercarono di conciliare l'Ebraismo con la sensibilità moderna erano ispirati dalla concezione kantiana di religiosità etica come forma basilare di devozione a Dio. Anche tra quei pensatori la cui principale preoccupazione era di elaborare una filosofia della storia ebraica, sulla scorta di Hegel e Schelling, si scorge il tentativo di trovare un accordo con la critica di Kant all'Ebraismo quale pseudoreligione eteronoma. Nel XIX secolo i pensatori di ogni corrente dell'Ebraismo moderno, dalla riforma alla neo-ortodossia, condividevano la convinzione che la fede di Israele nella sua accezione più propria promuove realmente la religiosità etica. Persino Luzzatto, un tradizionalista irremovibile che rigettava esplicitamente i fondamenti del razionalismo etico kantiano, affermava che l'Ebraismo è essenzialmente una religione del sentimento morale. Samson Raphael Hirsch sviluppò un'elaborata esegesi dei precetti tradizionali dell'Ebraismo, le *miṣwot* («comandamenti»), dimostrando come ciascuno alla propria maniera alimenti la maturazione di una «consapevolezza morale».

Moritz Lazarus (1824-1903), professore all'Università di Berlino dal 1873 e autorevole personalità laica dell'Ebraismo liberale in Germania, scrisse numerosi saggi e uno studio in due volumi, *Die Ethik des Judentums* (L'etica dell'Ebraismo, 1898-1911), per dimostrare in maniera sistematica che l'Ebraismo è pienamente in accordo con la concezione kantiana di moralità. Sviluppando questa tesi, Lazarus si richiamò ai princìpi che aveva formulato introducendo la disciplina della *Völkerpsychologie*, o psicologia comparata dei popoli. Nel quadro di uno studio «psicologico» dell'Ebraismo, egli suggeriva un esame delle fonti letterarie dell'Ebraismo classico, in quanto testimoni più fedeli «della volontà, dell'intento e del modello di vita» degli Ebrei. Sostenendo che soltanto su queste basi l'Ebraismo può trovare una definizione corretta, Lazarus sconfessò l'approccio speculativo di Formstecher e Samson Hirsch. Egli adottò le categorie kantiane non come presupposti speculativi per il suo studio, ma semplicemente come princìpi euristici che nei suoi intenti avrebbero meglio definito e chiarito la struttura «empirica» dell'Ebraismo, svelando così l'unità oggettiva del suo «universo etico».

Lazarus affermava che uno studio di questo tipo dimostra che l'Ebraismo è di fatto un sistema di morale autonoma; nello specifico, i riti e i valori dell'Ebraismo aiutano lo sviluppo di quella consapevolezza morale esaltata da Kant. La religiosità etica ingenerata dall'Ebraismo si potrebbe meglio definire come «santità» – una qualità della vita che non è indizio di una realtà divina o trascendente, ma piuttosto l'irremovibile convinzione che una vita morale è il senso e lo scopo ultimo dell'esistenza.

Con suo profondo disappunto, l'*Etica dell'Ebraismo* di Lazarus si attirò severe critiche da parte del principale filosofo kantiano della sua generazione, Hermann Cohen (1842-1918), fondatore della scuola neokantiana di Marburgo. Cohen rimproverava a Lazarus di aver individuato la fonte degli insegnamenti etici dell'Ebraismo nell'«anima nazionale» ebraica. Per Cohen una simile concezione, radicata com'è nella psicologia e nella storia, rende precarie l'attendibilità e la certezza indispensabili per un sistema etico puro. L'etica deve derivare la propria validità da concetti razionali e universali. Ciò che rende interessante l'etica ebraica, secondo Cohen, è la sua peculiare dipendenza dalla concezione di un Dio unico e universale – e non semplicemente come una proiezione dell'anima nazionale ebraica, ma come concetto giustificabile razionalmente.

Come Lazarus, anche Cohen fu un rappresentante di spicco dell'Ebraismo liberale, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, e anch'egli cercò di dimostrare la fondamentale compatibilità dell'Ebraismo con l'idealismo etico di Kant. Interpretando gli insegnamenti del maestro sotto un profilo in qualche modo nuovo, Cohen individua nell'etica non una dottrina incentrata sull'individuo, ma un sistema che nel suo senso più pieno incita la società al «compito» di costruire il «futuro» secondo il principio di un «dovere» aprioristico determinato razionalmente. Secondo la sua più matura concezione della fede e del rituale, tuttavia, la religione, in contrasto con l'etica, non si rivolge semplicemente all'individuo considerato quale rappresentante dell'umanità razionale; essa si riferisce piuttosto all'individuo come tale, soprattutto attraverso la nozione di peccato, che Cohen interpreta come l'angosciosa percezione da parte del singolo individuo delle proprie mancanze morali. Questa consapevolezza del peccato, osserva Cohen, porta con sé il rischio che l'individuo disperi del suo valore morale e desista quindi da ogni successivo sforzo morale. L'autoalienazione che accompagna il peccato richiede la nozione di un Dio indulgente che, attraverso il perdono, fa sì che l'individuo sia reintegrato in un'umanità eticamente impegnata. L'espiazione del peccatore non si realizza per la misericordia di Dio, ma solo per volontà dell'individuo, che mostrando riconoscenza per il perdono divino si impegna nuovamente nei suoi doveri etici.

La religione è dunque soprattutto una serie di atti di espiazione – riti e preghiere che esprimono rimorso e pentimento nella convinzione che Dio sia misericordioso e indulgente. Per Cohen la riconciliazione così ottenuta tra Dio e l'uomo implica a sua volta che Dio sia

concepito non come un'idea, ma come un'entità che si rapporta con il mondo del divenire, finito e in perenne trasformazione, di cui l'uomo è parte. Pur se fondamentalmente distinti in chiave ontologica, essere e divenire sono reciprocamente legati attraverso quella che Cohen chiama «correlazione». Dio e l'uomo sono correlati quando l'individuo consapevole della grazia di Dio – ossia del suo amore e della sua premura – si dedica nuovamente a imitare queste qualità divine con il suo comportamento. Cohen spiega la correlazione come una santità equamente ripartita per la quale Dio e l'uomo sono «entrambi artefici della creazione».

Cohen espose queste tesi nella sua opera pubblicata postuma *Religion aus den Quellen des Judentums* (La religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo, 1919-1929). Qui egli illustra la sua nuova concezione della religione attraverso una esegesi selettiva delle fonti dell'Ebraismo classico nella Bibbia, nel Midrash, nella liturgia e nella filosofia medievale ebraica. Queste tradizionali espressioni della devozione ebraica esemplificano, secondo Cohen, la più raffinata concezione della religione. L'Ebraismo è qui dipinto come una fede con profonde e personali implicazioni; per questo molti commentatori hanno ipotizzato che Cohen prefigurasse la teologia esistenzialista che fu poi una tematica dominante nel pensiero ebraico del XX secolo, con la sua accentuazione del rapporto dialogico tra l'individuo e un Dio vivo e personale. Cohen continua tuttavia a parlare di «religione della ragione», e il suo Dio rimane il «razionale» Dio dell'etica. Cohen, con una sorprendente revisione dei suoi presupposti kantiani, nonostante accordi alla religione in quanto preghiera e rituale un intrinseco significato, non la considera ancora come una realtà completamente indipendente, con un suo specifico *status* ontologico ed epistemologico. Anche se non del tutto assimilata all'etica, per Cohen la religione della ragione è in definitiva ad essa subordinata. La religione, e l'Ebraismo in particolare, è concepita come uno strumento per accrescere la consapevolezza morale (cioè la ragione morale) e l'impegno morale; essa facilita l'accettazione del «regno di Dio».

L'Ebraismo e l'esistenzialismo religioso. Nonostante il concetto di correlazione teorizzato da Cohen in realtà adombrasse alcune importanti caratteristiche dell'esistenzialismo religioso del XX secolo, la sua pervasiva teologia morale ne fa piuttosto un figlio del secolo precedente. La ragione morale è per Cohen il cuore della religione, e dunque non sorprende che egli la identifichi con la rivelazione: «la rivelazione è la creazione della ragione» (*La religione della ragione*, 1972, p. 72). L'identificazione della rivelazione con la ragione è una peculiarità dell'idealismo filosofico del XIX secolo. Per gli esistenzialisti religiosi il punto di partenza era invece la rivelazione intesa come una categoria metarazionale che mette in luce il contatto spontaneo e misericordioso di Dio con la finitudine umana. In questo senso, la figura di transizione del pensiero ebraico dal XIX al XX secolo non è Cohen ma il poco conosciuto studioso laico Solomon Ludwig Steinheim (1789-1866). Medico di professione, Steinheim non era affiliato a nessuna delle correnti ideologiche che animavano la comunità ebraica nella nativa Germania; trascorse anzi gli ultimi vent'anni della sua vita soprattutto a Roma, isolato dalla vita organizzata ebraica. Hans Joachim Schoeps ha scritto nella sua *Vom Bleibenden und Vergänglichen im Judentum* che Steinheim fu «il primo [vero] teologo ebraico dell'età moderna... Egli visse vent'anni troppo tardi e cent'anni troppo presto» (Berlino 1935, p. 85). Se si considera il pensiero ebraico da Mendelssohn a Cohen come un tentativo di identificare nell'Ebraismo la religione della ragione per eccellenza, allora Steinheim è una figura unica sulla scena del XIX secolo.

Nel suo monumentale studio *Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge* (La rivelazione secondo la dottrina della sinagoga, I-IV, 1835-1865), Steinheim cerca di sottrarre la religione alla tutela della ragione, sostenendo che le verità religiose sono «doni» di una rivelazione soprannaturale. In una maniera che richiama alla mente la critica di Søren Kierkegaard a Hegel, egli afferma che le verità trasmesse dalla rivelazione sono incompatibili con la ragione né ad essa si possono ridurre. Egli nota inoltre che il concetto di rivelazione soprannaturale vede in Dio il creatore che, libero da ogni vincolo, crea il mondo liberamente e dal nulla. Come tale, la rivelazione conferma l'innegabile esperienza umana della libertà che una libertà gravata dal principio di necessità universale forzatamente nega. Di conseguenza la ragione deve riconoscere il primato della rivelazione.

Poiché Dio è il presupposto logico della rivelazione, osserva Steinheim, l'affermazione della possibilità della rivelazione ristabilisce implicitamente la dignità e l'autorità di Dio: «Il nostro compito è presentare la rivelazione [in modo tale che] siamo costretti... ad accettare Dio. È perciò nostro interesse offrire una dottrina esattamente opposta rispetto a Mendelssohn e provare che l'Antico Testamento ci è stato dato per rivelare non la legge, ma il Dio vivente» (*La rivelazione secondo la dottrina della sinagoga* II, p. 38). La rivelazione non è dunque un oggetto di fede, ma un fenomeno cognitivo ben preciso, e il suo contenuto corrisponde ai postulati della ragione morale di Kant: Dio, libertà e immortalità. Ne consegue dunque che per Steinheim questi postulati non solo sono legittimati nella rivelazione; a questo si aggiunge il fatto che gli imperativi categorici dell'etica attingono la loro autorità da Dio e dalla rivelazione.

L'Ebraismo è per lui l'ideale perfetto di religione rivelata, in quanto le sue norme rituali sono accessorie rispetto al suo codice morale, imposto dal Dio vivente. Le conclusioni di Steinheim a proposito dell'Ebraismo non sono dunque diverse da quelle di altri pensatori ebrei del XIX secolo; la differenza sostanziale sta nella sua concezione dell'Ebraismo come una questione di rivelazione soprannaturale.

Significativamente, la filosofia di Franz Rosenzweig (1886-1929), il cui percorso verso l'Ebraismo da una condizione di assimilazione è divenuto emblematico di buona parte del pensiero religioso ebraico del XX secolo, prende le mosse dall'adozione di quella che egli chiama *Offenbarungsglaube*, ossia una credenza nella rivelazione quale realtà storica ed esistenziale. Una tale credenza deve essere il fulcro di ogni autentica teologia; altrimenti, come Rosenzweig osserva nel suo primo scritto di argomento religioso, *Teologia ateista*, si giunge alla curiosa miscela antropocentrica inventata nel XIX secolo che, inquadrando la religione nei limiti della sola sensibilità umana – che si chiami «esperienza spirituale», «consapevolezza morale» o «anima nazionale» – è in effetti atea (*Kleinere Schriften*, 1935, pp. 278-93). Egli ribatte che la teologia deve procedere dal fatto «teocentrico» della rivelazione divina, il contatto di Dio con l'uomo. Rosenzweig sviluppò la sua concezione di questo contatto sulla base di una critica radicale dell'idealismo filosofico, costantemente in cerca di verità universali, astratte e fuori dal tempo. Contrariamente a quanto sostenuto dai filosofi, la rivelazione è *nel* tempo; è un evento in cui Dio stabilisce un rapporto con specifici individui legati al tempo. Fenomenologicamente questo rapporto è ciò che la tradizione biblica saluta come amore: il divino appello del «Tu» all'«Io» temporalmente contingente dell'individuo. Dio si rivolge all'individuo nella sua esistenza finita, chiamandolo per così dire con il suo «nome e cognome», caratteristiche che lo distinguono dagli altri in termini esistenziali. Nella rivelazione l'esistenza contingente dell'individuo è così confermata nell'amore e benedetta con il bacio dell'eternità.

Avverandosi nel tempo, la rivelazione è dunque inaccessibile ad una ragione che contempli unicamente entità senza tempo. Questa concezione non contraddice tuttavia la ragione, ma ne circoscrive semplicemente la sfera d'azione. Se correttamente interpretate, ragione filosofica e fede sono complementari. Questa affermazione della rivelazione permise a Rosenzweig di distinguere nell'Ebraismo ciò che molti esponenti della sua generazione di Ebrei tedeschi assimilati avevano negato, ossia che l'Ebraismo è una fede teocentrica con un significato esistenziale permanente. Egli elaborò questa concezione della fede e dell'Ebraismo in *Der Stern der Erlösung* (La stella della redenzione, 1921).

Più tardi Rosenzweig cercò di assimilare nella sua vita e nel suo pensiero sempre più aspetti extraliturgici dell'Ebraismo tradizionale, dal comandamento che impone di osservare le norme alimentari *kosher* a quello che impone lo studio della Torah. Il suo approccio alle *miṣwot* fu però singolare. Diversamente dagli Ebrei ortodossi, egli non poteva accettare le *miṣwot* sulla base dell'autorità rabbinica, poiché, come ebbe a notare una volta, «una religione basata sull'autorità equivale alla miscredenza» (citato in E. Rosenstock-Huessy [cur.], *Judaism despite Christianity*, New York 1971, p. 166). Il suo approccio alla «Legge», come egli stesso spiegava in una lettera aperta, oggi famosa, a Martin Buber, voleva incoraggiare ogni singolo ebreo a sondare le possibilità sacramentali ed esistenziali delle *miṣwot*, in modo da stabilire quale fosse il precetto che personalmente si sentiva chiamato ad osservare. In un articolo intitolato *The Builders. Concerning the Law*, Rosenzweig chiariva ulteriormente a Buber la sua posizione rifacendosi ad un commento rabbinico a *Isaia* 54,13: noi siamo non soltanto i «tuoi» (cioè di Dio) «figli» (*banayikh*) obbedienti, ma anche «i tuoi costruttori» (*bonayikh*); ogni generazione ha l'opportunità, o meglio il dovere, di ricreare per se stessa la legge (in N.N. Glatzer [cur.], *On Jewish Learning*, New York 1965, pp. 72-92).

Il tradizionalismo non dogmatico di Rosenzweig è stato, e continua ad essere, un punto di riferimento per molti Ebrei che cercano di riaccostarsi a forme tradizionali di devozione ebraica e di affermare l'Ebraismo come rapporto con un Dio vivente. Rosenzweig ispirò inoltre le serie e non apologetiche speculazioni teologiche caratteristiche di buona parte del pensiero religioso ebraico nel XX secolo. Tra le figure che egli influenzò in misura più rilevante troviamo il suo amico Martin Buber, che si segnalò come autentico pensatore religioso solo con la pubblicazione di *Io e Tu* (1922). I precedenti scritti di Buber a proposito di questioni spirituali ebraiche e no, rientravano in quel genere di misticismo romantico che Rosenzweig aveva in mente quando scrisse *Teologia ateista*; questi scritti erano di fatto privi di qualunque riferimento al Dio della rivelazione. Con il suo trattato sulla relazione «Io-Tu», o relazione dialogica, Buber affermò che la fede era fondata sulla parola rivelata di Dio, e così facendo sviluppò una nuova concezione di rivelazione.

Per Buber la rivelazione corrisponde a quello che egli chiama dialogo. Dio, il Tu eterno, si rivolge a ciascun individuo attraverso le diverse esperienze della vita – da quelle apparentemente effimere e insignificanti a quelle significative e importanti – che richiedono una risposta dialogica, o una conferma del Tu, la presenza unica, dell'«altro» che sta di fronte a noi. Pronunciando «Tu» (l'effettivo atto verbale è in realtà superfluo), i

sé, o Io, vede a sua volta confermata la propria presenza. Per rispondere alla presenza sempre nuova e al contatto con un altro, il dialogo deve ogni volta rinnovarsi. La risposta Io-Tu deve perciò essere spontanea e non può essere determinata da espressioni, gesti e formule fisse. Ne consegue inoltre che il contatto con Dio, quale si riflette (cioè si rivela) attraverso la presenza ispiratrice del Tu che sta di fronte a noi, deve essere altrettanto spontaneo. Buber ci dice ancora che la vera devozione a Dio si realizza soltanto in questa risposta spontanea al Tu eterno, che si rivolge all'uomo attraverso il flusso delle circostanze della vita in eterna trasformazione. Pur non scartando in assoluto la preghiera e il rituale come possibilità di un rapporto spontaneo e dunque autentico con Dio, Buber non le considera forme paradigmatiche di devozione religiosa.

Chiaramente una simile concezione della rivelazione divina si scontra radicalmente con il classico principio ebraico di una rivelazione storica (cioè la Torah) preminente e autorevole nel tempo. L'avversione di Buber per la preghiera liturgica e le *miṣwot* quali forme appropriate di devozione a Dio contrasta inoltre non soltanto con la tradizione, ma anche con tutte le espressioni della vita religiosa ebraica istituzionale.

Consapevole della sua posizione anomala nell'ambito del pensiero religioso ebraico, Buber sosteneva di non essere un teologo in senso stretto; non cercava di giustificare concezioni rivelate a proposito di Dio, né di difendere le Scritture e la dottrina rivelata; si richiamava semplicemente al dialogo quale principio metaetico che determina le risposte nella vita di un individuo, garantendo che queste risposte saranno informate all'amore e alla giustizia e coronate di un significato esistenziale (cioè la conferma del Tu). Buber insegnava che questo principio è il cuore di ogni grande tradizione spirituale, ma in particolare dell'Ebraismo. Il concetto di dialogo può essere così impiegato come principio ermeneutico per leggere la Bibbia e altri testi religiosi fondamentali della tradizione ebraica, come quelli dello Hasidismo.

In quanto particolare «comunità di fede», l'Ebraismo per Buber si caratterizzava per la sua testimonianza millenaria e cristallina del principio dialogico sia nella sua memoria collettiva (custodita nei miti centrali e nei testi sacri) sia, idealmente, nelle sue istituzioni correnti. Secondo Buber, convinto sionista, la vita religiosa ebraica nella Diaspora era stata infatti erroneamente confinata alla sinagoga e all'ambiente domestico, perdendo così di vista il fondamentale principio dialogico dell'Ebraismo e il suo essenziale intento, la devozione a Dio. Riguadagnando agli Ebrei le condizioni sociologiche per una piena vita comunitaria, il Sionismo fa sì che la vita pubblica degli Ebrei, guidata dal principio del dialogo, divenga ancora una volta il regno incontrastato del loro rapporto con Dio. La riconquista della sfera pubblica come responsabilità «dialogica» della comunità di fede è in armonia con la solenne ingiunzione dei profeti di Israele, e dunque costituisce la rinascita di quello che Buber chiama umanismo ebraico, o biblico.

L'anarchismo religioso e le idee politiche spesso radicali di Buber gli alienarono le simpatie di molti Ebrei fedeli a forme tradizionali di culto e a posizioni convenzionali. La sua filosofia dialogica ha comunque avuto una evidente influenza, soprattutto tra i fautori di espressioni extrasinagogali della spiritualità ebraica. Inoltre, la sua concezione – comune anche a Rosenzweig – del dialogo come strumento per la lettura dei testi sacri (ossia per riconoscere la voce divina in un testo senza per forza rinunciare ad una visione critica) ha contribuito a vivacizzare gli studi ebraici contemporanei e gli approcci ermeneutici. La critica storica non deve dunque necessariamente rimanere legata a una tendenza antiquaria o portare inevitabilmente a uno sterile relativismo. La filologia e la storiografia critica possono essere impiegate per riscoprire la verità «interiore» ed eterna dell'Ebraismo. Il decano degli studi ebraici nel XX secolo, Gershom Scholem (1897-1982), per esempio, considerava la *Wissenschaft des Judentums* un mezzo per riportare alla luce dimensioni ed espressioni della spiritualità ebraica che potevano essere state soffocate dall'ortodossia e, più tardi nel XIX secolo, dall'apologetica in difesa di specifiche concezioni dell'Ebraismo «normativo». Proprio per la sua modalità di ricerca oggettiva e non prescrittiva, la *Wissenschaft des Judentums* è in grado di coprire l'intera gamma delle scelte spirituali ebraiche per ispirare un rinnovamento religioso. A questo fine Scholem dedicò la sua straordinaria ricerca, sondando la sorprendentemente ramificata e finora poco conosciuta o male interpretata tradizione mistica ebraica: la Qabbalah.

Il Sionismo e il rinnovamento religioso. Come Buber, Scholem era un sionista, o più precisamente un seguace di Asher Ginzberg (conosciuto anche come Aḥad ha-'Am, lett. «uno del popolo»; 1856-1927) e della sua visione del Sionismo come movimento di ricostruzione dell'Ebraismo in chiave di cultura nazionale laica e spiritualmente rinnovata. Avendo abbandonato l'ortodossia religiosa della sua formazione hasidica in Russia, Aḥad ha-'Am era ben consapevole della «crisi spirituale» che aveva colpito gli Ebrei della sua generazione, ormai avulsi dall'Ebraismo come fede religiosa. In numero sempre crescente i giovani Ebrei si avvicinavano alla cultura laica-umanista dell'occidente – una cultura di cui, a giudizio di Aḥad ha-'Am, non si poteva negare lo spessore intellettuale, etico ed estetico. Poiché l'umanismo laico del mondo

contemporaneo si era sviluppato in comunità nazionali e lingue non ebraiche, l'adozione di questa nuova cultura comportava per la sua stessa natura un indebolimento dei legami del singolo individuo con la cultura e il popolo ebraico. Per arginare la conseguente ondata di assimilazione, insegnava Aḥad ha-'Am, l'Ebraismo doveva essere riformulato come una cultura laica fondata sui valori umanistici originari dell'Ebraismo stesso (per es. gli insegnamenti etici della Bibbia e dei profeti) e sull'ebraico come lingua «nazionale» del popolo ebraico. In Sion sarebbe nata una comunità culturalmente autonoma di lingua ebraica, che, con l'esempio della sua cultura creativa e spiritualmente viva, avrebbe incoraggiato gli Ebrei della Diaspora a conciliare l'Ebraismo con la nuova realtà laica e al tempo stesso a conservare una salda consapevolezza nazionale ebraica. Per Aḥad ha-'Am la laicizzazione dominante implicava un irrevocabile declino della fede e della cultura religiosa; per Buber, Scholem e altri esponenti della cultura sionista, la laicizzazione non era altro che una necessaria fase storica che non precludeva la possibile rinascita dell'Ebraismo quale fede religiosa significativa.

La concezione del Sionismo come una cornice per lo sviluppo di un umanismo religioso ebraico ispirò anche gli insegnamenti di Aaron David Gordon (1856-1922). Figura tra le più importanti del pensiero religioso ebraico moderno, Gordon individuava nel Sionismo potenzialità religiose eccezionali, in particolare nell'ethos degli idealistici «pionieri» (*ḥaluṣim*), ovvero del gruppo scelto di giovani che, a partire dagli anni '90 del XIX secolo, si erano recati in Palestina per «preparare» la Terra d'Israele ad «accogliere gli esuli». A quasi cinquant'anni, Gordon abbandonò gli agi del benessere e di una posizione sociale borghese nella nativa Russia e si unì ai giovani *ḥaluṣim* nelle opere di bonifica delle paludi e di dissodamento del terreno. Lavorando instancabilmente durante il giorno, questo Tolstoj ebreo scriveva di notte, esplorando il senso religioso degli sforzi dei pionieri. In un intreccio di dottrine qabbalistiche e hasidiche e di idee populiste russe sull'antica dignità del mondo contadino e di una vita radicata nella natura, Gordon elaborò un panteismo mistico in cui esaltava il lavoro agricolo come un atto supremo di redenzione personale, nazionale e cosmica. Lavorando la terra, insegnava Gordon, l'individuo si integra nei «ritmi organici» della natura e dell'universo. Ciò che ne risulta è l'«unità e lo scopo del cosmo», ovvero l'esperienza religiosa centrale – un'esperienza che ai suoi occhi era stata in buona misura negata agli Ebrei della Diaspora. Questa esperienza «cosmica» conduce infine l'individuo a Dio, indipendentemente da ogni presupposto intellettuale. Per Gordon un autentico rapporto con Dio non ha nulla a che vedere con le credenze religiose e le pratiche rituali formali. Sottolineando che il lavoro fisico è lo strumento per raggiungere Dio, il mistero nascosto nel cosmo, egli accenna subito al fatto che l'ebraico biblico usa lo stesso termine (*'avodah*) per indicare sia il «lavoro» che il «culto di Dio» (cfr. gli scritti di Gordon in A. Hertzberg [cur.], *The Zionist Idea*, New York 1969, pp. 368-86).

Gli Ebrei ortodossi hanno anche visto che il Sionismo comportava un grande valore religioso. Il primo rabbino capo della Palestina, Avraham Yiṣḥaq Kook (1865-1935), era anch'egli profondamente ispirato dagli *ḥaluṣim*, che considerava strumenti dello *Heilsplan* («piano salvifico») di Dio, nonostante la loro irreligiosità spesso palese. Giudicando la storia nella prospettiva degli insegnamenti qabbalistici che vedevano gli eventi esterni come semplici simboli di una realtà più profonda e riposta, egli interpretava le azioni laiche degli *ḥaluṣim* a favore del ritorno del popolo ebraico a Sion quale riflesso simbolico di un processo cosmico stabilito da Dio per ricondurre un mondo in frantumi alla sua primigenia armonia. In generale, Kook considerava il sempre più rapido spostamento «laico» del mondo moderno verso il progresso scientifico e sociale come parte di un disegno della provvidenza, teso ad accelerare la conclusione escatologica della storia con il ritorno degli Ebrei alla loro antica dimora, il simbolo più glorioso della fine.

Non tutto il sostegno ortodosso al Sionismo era motivato da considerazioni escatologiche. Il principale motivo teologico alla base della costituzione del Mizraḥi, il movimento dei sionisti religiosi fondato nel 1902 da Yiṣḥaq Ya'aqov Reines (1839-1915), era un'adesione decisamente mondana al programma di sovranità politica ebraica elaborato da Theodor Herzl quale soluzione dell'antisemitismo. Inoltre, il Mizraḥi salutava la normalizzazione della vita politica e sociale ebraica propugnata dal Sionismo come una spinta alla diffusione della *halakhah* (legge religiosa ebraica) oltre le prospettive deplorevolmente ristrette che le condizioni prevalenti nella Diaspora imponevano. Il vigore profetico della Torah si sarebbe così riaffermato come matrice essenziale di una vita santa e giusta per il popolo ebraico.

La costituzione dello Stato di Israele nel 1948 sollevò particolari problemi teologici per i sostenitori ebrei ortodossi del Sionismo, soprattutto per quanto riguarda il significato messianico del ristabilimento del patrimonio ebraico nella Terra d'Israele. Molti considerano questo evento come un episodio «miracoloso» che prefigura l'imminente venuta del Messia e la redenzione divina. [Vedi *MESSIANISMO EBRAICO*]. Sulla spinta dell'euforia messianica, i capi rabbini del nascente Stato

decisero eccezionalmente di introdurre nella liturgia tradizionale una nuova preghiera di benedizione a Dio per avere inaugurato «l'inizio della redenzione». A dire il vero una significativa minoranza dell'opinione ortodossa continua a osteggiare il Sionismo, proprio a causa di quelle che essa crede siano le pretese messianiche del movimento e l'«arrogante» tentativo di ipotecare il giudizio divino e la redenzione. D'altro canto, gli Ebrei ortodossi sostenitori del Sionismo e ancora restii ad interpretare le sue conquiste politiche in chiave escatologica sono costretti a fare i conti con l'assenza di categorie teologiche tradizionali per comprendere la situazione anomala prodotta dal ristabilimento della sovranità politica ebraica in Sion come un processo che non è l'opera del messia designato da Dio.

Fin dai primi anni '40 del XX secolo questi problemi hanno conquistato una netta rilevanza e l'attenzione popolare in virtù degli sforzi straordinari e inevitabilmente controversi di Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), professore emerito di chimica organica nell'Università ebraica di Gerusalemme. Ebreo colto ed osservante, Leibowitz, fin dalla sua migrazione in Palestina dalla nativa Lettonia nel 1935, ha proposto un approccio rigorosamente razionale e scevro da ogni banalità o sentimentalismo alle questioni sioniste e religiose. Per Leibowitz il Sionismo e lo Stato d'Israele non hanno un senso messianico; egli considera il messianismo come una semplice appendice popolare dell'Ebraismo che un ebreo serio e timorato di Dio dovrebbe ignorare. Egli cita con particolare convinzione il monito di Maimonide secondo il quale non ci si dovrebbe impegnare in speculazioni messianiche, perché queste «non conducono al timore [di Dio] né all'amore [per lui]» (*Mishneh Torah*, Re e Leggi 12,2).

Leibowitz afferma inoltre che coloro che attribuiscono un significato religioso o qualunque altro valore intrinseco allo Stato si macchiano del peccato capitale di «idolatria» (*'avodah zarah*, cioè il culto di falsi dei). Leibowitz rifiuta dunque di considerare il Sionismo come un fenomeno religioso ma lo interpreta piuttosto come un movimento per l'affrancamento politico del popolo ebraico. Invita perciò gli Ebrei religiosi a rallegrarsi per questo e saluta lo Stato sionista come la cornice per una più completa espressione della *halakhah* e della vocazione religiosa del popolo ebraico. Egli concepisce questa vocazione in chiave strettamente teocentrica. Accettando il «giogo della Torah e dei suoi comandamenti», gli Ebrei sono anzitutto i migliori servi di Dio, e non viceversa. La devozione a Dio deve essere fine a se stessa, indipendentemente da ogni progresso spirituale, morale o materiale. L'Ebraismo non è destinato a rendere gli Ebrei più felici, più nobili o più prosperi. La perfezione della società e della storia è anch'essa un concetto estraneo all'Ebraismo (pur non avversando le iniziative politiche in senso umanistico e progressista, Leibowitz le considera un prodotto della società degli uomini e del loro giudizio fallibile, e dunque non meritano una legittimazione teologica). Anche se Leibowitz fa spesso appello all'autorità di Maimonide, le sue posizioni teologiche tradiscono al tempo stesso la decisiva influenza di Kant, Kierkegaard e Karl Barth. La sua rigida e quasi sacerdotale concezione dell'Ebraismo ha suscitato in Israele notevoli e proficue discussioni negli ambienti religiosi e laici contemporanei.

L'Ebraismo e l'esperienza americana. La riaffermazione degli Ebrei nella storia come popolo sovrano ha profondamente segnato l'autoconsapevolezza ebraica ovunque. In America settentrionale il pensiero ebraico si distingue particolarmente per il tentativo di conciliare la nuova concezione del sentimento nazionale ebraico con la peculiare esperienza di vita in una società inequivocabilmente libera e pluralistica. Mordecai Kaplan (1881-1983) elaborò una concezione dell'Ebraismo che individua chiaramente questi poli apparentemente contrastanti della realtà ebraica nell'America contemporanea. Considerandosi un seguace del Sionismo culturale di Aḥad ha-'Am, Kaplan sottolineava il ruolo centrale della Terra d'Israele nella vita ebraica, sostenendo al tempo stesso la vitalità creativa e sociale della Diaspora. Alla luce della definizione laica di popolo ebraico propugnata dal Sionismo, Kaplan reinterpretava l'Ebraismo come una «civiltà», una concezione che gli permetteva di considerare l'Ebraismo stesso nel suo senso sociale e culturale più ampio. Come civiltà, l'Ebraismo non è pertanto in primo luogo un sistema di credenze e pratiche religiose, ma la vita stessa del popolo ebraico. La civiltà dell'Ebraismo è «religiosa» in quanto integrata in uno specifico universo di natura «religiosa» che prevede pratiche e rituali simbolici comuni.

La concezione della religione e di Dio elaborata da Kaplan non è tuttavia né tradizionale, né teistica. Debitore del pragmatismo filosofico del pedagogista americano John Dewey (1859-1952), Kaplan considera Dio come un concetto funzionale che indica una «forza» o un «processo» impersonale e non metafisico dell'universo che rivela ordine, giustizia, e bontà, e sul quale l'uomo deve fare affidamento per «compiere il proprio destino di essere umano». Questa «deità del cosmo» è un principio transnaturalistico: non è un'entità soprannaturale né deve essere interpretata semplicemente come una reificazione metaforica delle possibilità umane; è piuttosto un concetto ontologico che continuamente si raffina con il progresso della civiltà umana su tutti i fronti della conoscenza, nelle scienze fisiche e normative e nelle arti figurative. La religione e Dio hanno così per Kaplan la funzione pragmatica in perenne evoluzio-

ne di accrescere il benessere e la dignità umana «guidandoci nella vita e facendoci esprimere al meglio delle nostre possibilità».

La religione ha inoltre la più specifica funzione sociologica di articolare e riaffermare, attraverso particolari pratiche ritualizzate (non necessariamente liturgiche o devozionali), l'autoconsapevolezza e la memoria collettiva della sua comunità costituente. Come tale, la religione alimenta il senso di continuità storica e i valori condivisi della comunità. L'Ebraismo così inteso è assolutamente antropocentrico e umanistico. Inoltre, poiché è una religione che esiste per il popolo ebraico e non viceversa (cfr. Leibowitz), l'Ebraismo non deve essere strutturato come una disciplina eteronoma di codici e rituali, né le sue credenze devono essere catechisticamente amplificate.

A giudizio di Kaplan l'Ebraismo deve rispettare il temperamento democratico e mondano dell'ebreo contemporaneo, pena una delegittimazione agli occhi di quest'ultimo. L'Ebraismo si deve perciò configurare come un discorso in evoluzione che rifugga da ogni costrutto anacronistico e soprannaturale della religione tradizionale e permetta una diversità di opinioni, soprattutto in riferimento a questioni di fondamentale importanza esistenziale, come il senso della sofferenza, della morte e del male. La specifica funzione «teologica» dell'Ebraismo deve tuttavia concentrarsi sulle istanze e sulle reciproche responsabilità degli Ebrei come popolo. Anche se il movimento ispirato alla concezione di Kaplan, il Ricostruzionismo, è rimasto relativamente circoscritto, si è osservato che Kaplan diede espressione alla nascente «religione popolare degli Ebrei americani», indipendentemente da ogni affiliazione settaria formale (C.S. Liebman, *Reconstructionism in American Jewish Life*, in «American Jewish Year Book», 71, 1970, p. 91). [Vedi *EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA*].

Anche se l'ideologia ricostruzionista di Kaplan può aver dato espressione al naturalismo imperante e agli orientamenti etnici degli Ebrei americani, è pur vero che quella stessa comunità ha paradossalmente sollecitato dalla sua *élite* religiosa, le autorità rabbiniche, una teologia che riaffermasse, con le dovute modifiche, le convinzioni teocentriche e soprannaturali che hanno classicamente contraddistinto l'Ebraismo. L'immagine dell'Ebraismo sembrerebbe reclamare una giustificazione soprannaturale anche per la più «naturalistica» delle impostazioni teologiche, ed è per questo che il Ricostruzionismo, nonostante la sua consonanza con la religione popolare degli Ebrei americani, è rimasto numericamente insignificante; da qui anche il consenso degli Ebrei americani per gli insegnamenti teocentrici di Buber e Rosenzweig.

I pensatori religiosi di formazione europea, ancorati all'Ebraismo e alle concezioni teologiche tradizionali, hanno trovato anch'essi terreno fertile in America. Trasferitosi negli Stati Uniti nel 1940, Abraham Joshua Heschel (1907-1972), nato in Polonia ed erede di grandi maestri hasidici, elaborò per il disponibile pubblico americano una teologia lirica che è piuttosto una convincente testimonianza personale che un'argomentazione concettuale. Egli propone una spiegazione fenomenologica della sua esperienza e della sua «consapevolezza profetica». Mescolando la spiritualità hasidica, che egli considerava depositaria delle più intime verità della fede tradizionale ebraica, con venature di cultura occidentale, Heschel cercò di sviluppare una concezione di religiosità adatta agli Ebrei contemporanei. Rilevando che la propensione dell'uomo occidentale nei confronti della fede è stata indebolita dalla civiltà tecnologica e borghese, nei suoi scritti Heschel tenta di risvegliare il *sensus numinis* – il senso *a priori* di meraviglia e timore suscitato dal mistero della vita, che egli, come Rudolf Otto (1869-1937), considera la fonte della fede – prospettando ai suoi lettori la concezione hasidica-qabbalistica per cui tutta la realtà rispecchia la presenza divina.

La vita della tradizionale religiosità ebraica guidata dalla *halakhah* crea, secondo Heschel, una realtà «santa» e interiore che acuisce la percezione della presenza divina. Come sistema di comportamento, la *halakhah* ha inoltre ritualizzato l'insegnamento profetico che vede in definitiva la fede come un «aumento improvviso dell'azione»: noi rispondiamo alla presenza divina assumendoci il suo lavoro. Lo stesso rapporto di alleanza tra Dio e Israele implica un legame intimo tra l'uomo e Dio. Heschel tiene a sottolineare che i profeti erano particolarmente consapevoli dell'intimo e appassionato vincolo tra l'uomo e Dio: i nostri peccati irritano e rattristano Dio, e, temendolo e amandolo, noi prendiamo la decisione di recargli gioia partecipando alla sua opera al fine di coronare la creazione con giustizia e compassione.

Nonostante la sua convinzione che la «consapevolezza profetica» toccasse il cuore dell'Ebraismo tradizionale, il pensiero di Heschel riscosse inizialmente consensi non tra i seguaci della *halakhah*, ma tra quegli Ebrei che avevano bisogno di un'interpretazione dell'Ebraismo che legittimasse la loro partecipazione come Ebrei alle cause umane della loro generazione. Il messaggio di Heschel, che predicava una responsabilità e una preoccupazione profetica, si rivolse negli anni '60 e '70 del XX secolo a una generazione di Ebrei americani che si sentivano chiamati come Ebrei a partecipare alla lotta per i diritti civili dei neri americani e a contestare la guerra in Vietnam, che consideravano ingiusta.

Gli Ebrei ortodossi di formazione americana sensibili alle questioni filosofiche e religiose proposte dall'occidente contemporaneo hanno trovato un portavoce in Joseph Ber Soloveitchik, discendente di famosi rabbini lituani. Trasferitosi negli Stati Uniti nel 1932, Soloveitchik divenne uno dei più apprezzati talmudisti del XX secolo e, come esponente straordinariamente autorevole della comunità ortodossa, ha analizzato in una prospettiva fondata, in modo saldo e non apologetico, nella *halakhah* le questioni sollevate da quella che egli considerava la posizione ambigua dell'«uomo di fede» in una civiltà pragmatica e tecnologica con forti propensioni laiche. Presupponendo il valore indiscutibile dell'Ebraismo e della fede religiosa, Soloveitchik non mette in discussione le premesse della civiltà tecnologica, ma sceglie piuttosto di difendere l'integrità dell'«uomo halakico» nel contesto di quella civiltà. Egli persegue il suo scopo attraverso una descrizione fenomenologica della consapevolezza religiosa propria dell'uomo halakico, sviluppando la sua esposizione con spunti tratti da una perspicace lettura della filosofia moderna, in particolare del pensiero neokantiano ed esistenzialista. Nelle sue conclusioni l'uomo halakico non si contrappone alle preoccupazioni morali e cognitive dell'uomo tecnologico; ma, laddove per quest'ultimo è indispensabile una personalità sociale e socievole, l'uomo halakico accetta la solitudine esistenziale dell'individuo, superando l'isolamento e l'ansietà che ad essa si accompagnano attraverso un amore «salvifico» per Dio e per la Torah. La comunità degli Ebrei forgiata dalla Torah è una «comunità del patto» che rispetta la realtà solitaria ed esistenziale di ciascuno dei suoi membri, legati a Dio e reciprocamente in un rapporto di alleanza comune consacrato dalla *halakhah*.

L'eredità intellettuale della cultura ebraica europea ha inoltre ispirato una generazione di pensatori religiosi Ebrei di origine americana, tra cui Eugene B. Borowitz (nato nel 1924), Arthur A. Cohen (nato nel 1928), Will Herberg (1902-1977), David Hartman (nato nel 1931), Jacob J. Petuchowski (nato nel 1925), Richard L. Runbenstein (nato nel 1924) e Milton Steinberg (1903-1950). Significativamente, gli scritti di questi autori sono in prevalenza interpretazioni del pensiero dei loro predecessori europei. Questa dipendenza potrebbe significare non soltanto che essi sono consapevolmente debitori alla tradizione culturale europea, ma anche che se ne sentono continuatori. La tragica, catastrofica fine del mondo ebraico europeo ha creato, per usare le parole di Arthur Cohen, una profonda «cesura» nell'esistenza individuale e collettiva degli Ebrei, suscitando un senso di responsabilità e lutto inconsolabile.

Riflettendo sulla tragedia del periodo nazista e sulle sue implicazioni teologiche per il «resto sopravvissuto» del popolo ebraico, gli Ebrei americani sono stati assolutamente originali e acuti. La «teologia dell'Olocausto» che ne risulta può essere per molti versi considerata una teologia della sopravvivenza – una teologia che cerca di affermare il dovere del resto del popolo ebraico di sopravvivere in qualche modo come Ebrei. Auschwitz, per usare le parole di Emil L. Fackenheim (nato in Germania nel 1916), impone agli Ebrei il «comandamento» di resistere e assicurare la sopravvivenza dell'Ebraismo. Questo comandamento ha ispirato anche la lenta ma straordinaria ricostruzione del mondo ebraico europeo, che è stata al tempo stesso testimone di una rinascita del pensiero religioso ebraico, rappresentata più specificamente da Louis Jacobs (nato nel 1920) in Inghilterra e da Emmanuel Lévinas in Francia.

Emmanuel Lévinas (1905-1995), uno dei più stimati filosofi nella Francia del dopoguerra, rappresenta una continuazione del pensiero esistenzialista delineato dai pionieri Rosenzweig e Buber. Utilizzando la fenomenologia metafisica da lui sviluppata come critica alla concezione dell'«altro» teorizzata da Edmund Husserl e Martin Heidegger, Lévinas ha cercato di chiarire il significato religioso dell'Ebraismo. La nostra esperienza morale dell'altro, prodotta da un impellente senso di responsabilità nei suoi confronti, è l'unica conoscenza autentica che abbiamo di lui. Lévinas combatte la tendenza antiumanistica della cultura occidentale, che si maschera come libertà ma che di fatto è priva di responsabilità nei confronti dell'altro, impiegando il concetto biblico, soprattutto nella sua accezione rabbinica, di *difficile libertà* (titolo di una delle sue più importanti raccolte di saggi sull'Ebraismo, *Difficile Liberté*). L'ebreo raggiunge paradossalmente la trascendenza e così la libertà vivendo secondo la legge di Dio, che esige da lui una responsabilità etica e sociale verso l'altro. Lévinas osserva, con riferimenti indiretti a Heidegger, che l'uomo biblico «scopre» il suo simile prima di «scoprire il paesaggio». Quale custode dell'umanismo biblico, l'Ebraismo annuncia provocatoriamente al mondo contemporaneo che la libertà contempla responsabilità e impegno.

Per tutti i pensatori ebrei convinti di vivere nell'ombra di Auschwitz lo Stato d'Israele, nato all'indomani dell'incubo nazista, è il simbolo inequivocabile della sopravvivenza ebraica e della determinazione a resistere. La sopravvivenza viene affermata tuttavia non semplicemente a dispetto di Satana e dei suoi zelanti agenti, ma, piuttosto, come un impegno esistenziale nei confronti del Dio di Israele. Nonostante il suo orrore e la sua angoscia, l'ebreo deve dichiarare Dio quale artefice di un universo buono e pieno di significato. Fackenheim cita il salmista: «Non morirò, resterò in vita e annunzierò le opere del Signore» (Sal 118,17).

[Aspetti specifici del pensiero ebraico moderno sono discussi anche nella sezione *Risposte teologiche ebraiche* nella voce *OLOCAUSTO*, vol. 3, e in *SIONISMO*. Vedi anche *STUDI EBRAICI*, che riassume in due sezioni lo sviluppo dei moderni studi ebraici, e le singole voci relative ai principali pensatori qui menzionati].

BIBLIOGRAFIA

Un'introduzione straordinariamente lucida alle principali figure e tematiche del pensiero ebraico moderno è offerta da R.M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought. The Jewish Experience in History*, New York 1980, capp. 12, 13, 15 e16. Elaborato intreccio di storia intellettuale e sociale, questo volume inquadra sistematicamente lo sviluppo del pensiero ebraico nel suo contesto storico e culturale. I principali protagonisti del pensiero ebraico moderno trovano spazio secondo una prospettiva più marcatamente filosofica in S.T. Katz (cur.), *Jewish Philosophers*, New York 1975. Questo volume è una utile raccolta di articoli sui filosofi Ebrei dal periodo antico ai giorni nostri, in origine pubblicati nella *Encyclopaedia Judaica* (1971). Il curatore chiude il volume con una breve ricostruzione del pensiero ebraico dal 1945 in poi, discutendo diffusamente di Heschel, Soloveitchik, dei teologi post-Olocausto e di altre «voci contemporanee».

Per una seria analisi critica, che il lettore non specialista potrebbe giudicare oscura, cfr. J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933 (trad. ingl. di D.W. Silverman, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, New York 1964, con una introduzione di R.J. Zwi Werblowsky); e N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig*, New York 1968. In qualche modo meno attenta all'aspetto filosofico, l'opera di H.M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1977 (trad. ingl. di J. Robinson, *The Rise of Modern Judaism. An Intellectual History of German Jewry*, Huntington/N.Y. 1978), offre una eccellente e approfondita discussione della «storia culturale del pensiero ebraico in Germania da Mendelssohn a Rosenzweig». Graupe ha inoltre raccolto una notevole bibliografia dei più importanti testi in tedesco.

La migliore biografia di Mendelssohn è quella di A. Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, University/Ala. 1973. Altmann ha scritto anche una preziosissima introduzione e un commento all'opera di Mendelssohn, *Jerusalem*, tradotta da A. Arkush (Hanover 1983). In italiano si veda *Jerusalem. Sul potere religioso e il giudaismo*, Napoli 1990.

L'influenza di Kant, Schelling e Hegel è sottolineata con acume da N. Rotenstreich, *Jews and German Philosophy. The Polemics of Emancipation*, New York 1984. La documentazione fondamentale della *Wissenschaft des Judentums* è stata pubblicata con un commento in P.R. Mendes-Flohr e J. Reinharz, *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, Oxford 1980, cap. 5. Le questioni ideologiche alla base della nascita dei moderni studi ebraici sono diffusamente analizzate in M.A. Meyer, *The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit 1967, cap. 6. I problemi posti al pensiero ebraico dalla *Wissenschaft des Judentums* e dallo storicismo sono considerati da un punto di vista storico e analitico in N. Rotenstreich, *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972, capp. 2-4. La memoria storica e l'immaginario ebraico moderno sono tratteggiati con grande sensibilità da Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982, 1996, cap. 4 (trad. it. *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma 1983). Il rapporto tra storiografia ebraica e filosofie della storia ebraica è trattato in L. Kochan, *The Jew and His History*, New York 1977.

Gli scritti ebraici fondamentali di Hermann Cohen sono disponibili in H. Cohen, *The Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, 1919, New York 1972, con una introduzione di S. Kaplan (trad. it. *Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo*, Cinisello Balsamo 1994); e Eva Jospe (cur. e trad.), *Reason and Hope. Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, New York 1971.

Anche se gli scritti di Steinheim non sono sfortunatamente disponibili in inglese, ciascuno dei summenzionati saggi di carattere generale sul pensiero ebraico offre una panoramica del suo pensiero. Per un esame critico e dettagliato delle originali posizioni teologiche di Steinheim, cfr. H.M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, Hamburg 1977 (trad. ingl. *The Rise of Modern Judaism. An Intellectual History of German Jewry*, Huntington/N.Y. 1978, pp. 231ss.); e J.O. Haberman, *Solomon Ludwig Steinheim's Doctrine of Revelation*, in «Judaism», 17 (1968), pp. 22-41. Il lettore dovrebbe consultare anche la preziosa raccolta di saggi in H.J. Schoeps et al. (curr.), *Solomon Ludwig Steinheim zum Gedenken*, Leiden 1966.

La migliore introduzione a Rosenzweig rimane quella di N.N. Glatzer (cur.), *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, New York 1953, 1961 (2ª ed. riv.), 1998. La più attendibile e accurata analisi del pensiero di Rosenzweig è quella di S. Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris 1982, che include anche una completa bibliografia delle opere di Rosenzweig in traduzione e della letteratura critica secondaria.

Gli scritti di Buber sono ampiamente disponibili in italiano, e i commenti al suo pensiero costituiscono una sterminata letteratura. Due eccellenti guide bibliografiche a questa letteratura critica sono di incommensurabile valore: Margot Cohn e R. Buber, *Martin Buber. A Bibliography of His Writings, 1897-1978*, Jerusalem e New York 1980; e W. Moonon, *Martin Buber and His Critics. An Annotated Bibliography of Writings in English through 1978*, New York 1981. Per una visione sinottica del pensiero di Buber, cfr. M. Friedman, *Martin Buber's Life and Thought*, I-III, New York 1981-1984.

Lévinas ha raccolto i suoi saggi di argomento ebraico in E. Lévinas, *Difficile Liberté*, 2ª ed. Paris 1976 (trad. it. *Difficile libertà*, Milano 2004). Una completa discussione del suo pensiero, che include la sua visione dell'Ebraismo, si può trovare in S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*, Leiden 1978. In italiano si veda la recentissima biografia di S. Malka, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, Milano 2003 (ed. or. Paris 2002).

Per una concisa ma sistematica introduzione alle tematiche del pensiero ebraico nel XX secolo, con particolare attenzione per Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Martin Buber, A.D. Gordon e Rav Kook, cfr. S.H. Bergman, *Faith and Reason. An Introduction to Modern Jewish Thought*, cur. A. Jospe, Washing-

ton/D.C. 1961. Una completa ed elaborata analisi delle tematiche dominanti e delle tensioni irrisolte del pensiero religioso ebraico moderno si trova in G. Scholem, *Reflections on Jewish Thought*, in *On Jews and Judaism in Crisis*, New York 1976, pp. 261-97 (a cura di W.J. Dannhauser).

PAUL R. MENDES-FLOHR

La letteratura etica ebraica

Il termine ebraico *sifrut ha-musar* («letteratura etica») può essere definito molto esplicitamente o in linea generale. In senso più stretto indica un ben preciso genere letterario: le opere ad esso riconducibili si possono facilmente riconoscere perché ogni capitolo è dedicato ad uno specifico tema religioso e teologico – credenza nell'unità di Dio, fede in Dio, pentimento, timore e amore per Dio e così via. Gli esempi classici di questo genere iniziano con Baḥye (o Baḥya) ibn Paquda e i suoi *Ḥovot ha-levavot* (I doveri del cuore) nell'XI secolo fino alla *Mesillat yesharim* (La via dei giusti) di Mosheh Ḥayyim Luzzatto nel XVIII secolo. Alle poche decine di testi classici si aggiungono alcuni altri generi minori, segnatamente la *sifrut ha-ṣawwa'ot* («letteratura dei testamenti») e diverse monografie dedicate ad argomenti come il pentimento.

Nel suo senso più ampio, il termine *sifrut ha-musar* designa altri generi letterari religiosi, e soprattutto la vasta letteratura omiletica in ebraico, migliaia di opere scritte tra il XII e il XIX secolo, come altre popolari opere per l'istruzione religiosa delle masse. La «letteratura etica» comprende dunque in linea generale molti generi letterari; per la precisione abbraccia praticamente ogni opera destinata alla formazione religiosa, esclusi i testi di diritto (*halakhah*) o teologia ebraica (filosofia o misticismo, cioè Qabbalah).

La letteratura etica ebraica, sia nel suo senso più stretto che in quello più ampio, non si propone in primo luogo di istruire il lettore ebraico su come debba comportarsi in determinate circostanze. L'istruzione pratica è riservata principalmente alla letteratura halakica, poiché la legge ebraica non fa distinzione tra comandamenti religiosi ed etici. Tutto ciò che è contemplato nella Torah e nel Talmud è parte della legge, anche questioni come l'offerta di *ṣedaqah*, donazioni ai poveri, o il contegno opportuno per un funerale. Scopo principale della letteratura etica è spiegare ad ogni ebreo perché è necessario attenersi alle rigide norme della legge e dei comandamenti etici ebraici. La *sifrut ha-musar* è dunque il genere letterario che insegna all'ebreo devoto e osservante il modo di gestire i propri desideri e le proprie intenzioni per riuscire a concentrare tutte le energie spirituali sull'osservanza dei comandamenti esposti da Dio nelle fonti antiche. La breve trattazione che segue si concentra sullo sviluppo della letteratura etica ebraica nel suo senso più stretto, anche se non mancheranno ove possibile riferimenti più generali.

Gli esordi nel Medioevo. La prima fase dello sviluppo della letteratura etica ebraica nel Medioevo segnò una svolta radicale rispetto alle opere etiche ebraiche dell'età antica.

Mentre la letteratura ebraica biblica e postbiblica comprendeva testi dedicati espressamente all'insegnamento di valori etici (*Proverbi*, *Siracide*, ecc.), durante il periodo talmudico nella tarda antichità l'etica fu inserita nel vasto *corpus* dell'omiletica midrashica perdendo così il suo stato di genere letterario distinto. Le massime rabbiniche di argomento etico compaiono nella letteratura talmudica e midrashica fianco a fianco con detti di soggetto astronomico, storico o medico, senza distinzioni letterarie di sorta. Le nuove prospettive e concezione etiche di cui questa letteratura è pregna non erano espresse in modo sistematico.

Quando la filosofia greca cominciò a influenzare i pensatori ebrei nel tardo periodo gaonico (X e XI secolo), le questioni etiche cominciarono ad essere trattate in una forma letteraria distinta e in modo sistematico. I primi filosofi ebrei che svilupparono questi sistemi tra il X e il XII secolo si sentivano, forse a ragione, degli innovatori, e formularono le loro teorie come se in precedenza non esistesse alcun sistema etico ebraico. In un certo senso avevano ragione, perché nella letteratura ebraica precedente è impossibile trovare una sistematica spiegazione dei motivi per cui un ebreo dovrebbe osservare i comandamenti divini e delle modalità per imparare ad accettarli e a rispettarli.

Uno degli esempi più chiari di questo approccio è il sistema etico elaborato da Sa'adyah Gaon nella prima metà del X secolo. Il decimo e ultimo capitolo della sua monumentale opera filosofica, *Sefer emunot we-de'ot* (Libro delle credenze e delle opinioni), è dedicato a questo soggetto. Questo capitolo, probabilmente scritto in origine come un trattato separato, analizza sistematicamente i valori più importanti del comportamento etico ebraico. Secondo Sa'adyah (882-942), Dio ha creato l'anima umana infondendo in essa tredici diversi stimoli o impulsi, ciascuno dei quali tende a spingerla a soddisfare soltanto se stesso e perciò entra in conflitto con gli altri. Sa'adyah include in questo elenco impulsi come il sesso, l'ignavia, la vendetta e la gola insieme con la passione per lo studio della Torah e il culto di Dio. Nessuno di questi è per Sa'adyah «giusto» o «sbagliato», «buono» o «cattivo». Ognuno di questi impulsi è giusto e buono se usato con moderazione, secondo le esigenze personali, e sbagliato e cattivo se di-

viene l'unica o la principale preoccupazione di un individuo. Buona parte del capitolo è dedicata a dimostrare i risultati negativi di chi concentra le proprie energie nel soddisfacimento di un unico impulso, sia esso la vendetta o il culto, la gola o lo studio. Le argomentazioni di Sa'adyah contro questi comportamenti estremi sono soprattutto edonistiche: l'assoluta sudditanza ad un unico impulso volge persino il piacere in dolore e porta sofferenza e malattia, mentre la moderazione e l'uso armonico di tutti gli impulsi insieme è fonte di felicità, salute e lunga vita. Sa'adyah riprende alcuni riferimenti biblici e rabbinici per avvalorare le sue argomentazioni, ma la sua tesi più importante non attinge a fonti ebraiche: egli esprime di fatto una concezione laica dell'etica.

Un approccio completamente diverso fu adottato in Spagna da Baḥye ibn Paquda nell'XI secolo. Come Sa'adyah, Paquda scrisse il suo trattato etico filosofico in arabo, ma la sua opera principale, intitolata *Ḥovot ha-levavot*, è il primo testo medievale ebraico dedicato interamente all'etica. Nell'introduzione Baḥye si lamenta che gli autori ebrei precedenti abbiano incentrato tutte le loro opere sulle istanze fisiche e materiali della vita religiosa ebraica, trascurando completamente quelle spirituali. Il suo libro è stato scritto per mostrare l'altra faccia, etica e spirituale, della religione ebraica, che è, secondo Baḥye, la più importante ed essenziale.

La distinzione operata da Baḥye tra precetti religiosi materiali e spirituali fu un'importante innovazione nel pensiero etico ebraico. Secondo il suo sistema, la preghiera e gli studi religiosi non possono essere inclusi tra i valori spirituali, poiché il corpo e i sensi dell'uomo sono parte attiva in queste pratiche. I precetti spirituali, spiegava Baḥye, sono quelli che vengono compiuti completamente «all'interno del cuore», ossia senza dipendere dalla mediazione delle membra o dei sensi, e soltanto i precetti assolutamente spirituali hanno un significato religioso e possono essere considerati forme di culto. Le azioni materiali, che includono tutte le *miṣwot* legali ebraiche, non hanno alcun effetto sulla vita religiosa dell'individuo. Un'azione materiale può avere un significato religioso solo se è accompagnata da concentrazione e intenzione spirituale – *kawwanah* – e anche in questo caso il suo valore dipende dall'intenzione spirituale e non dall'azione stessa. Baḥye presentava dunque una concezione del tutto spiritualizzata e interiorizzata della vita religiosa ebraica, una svolta radicale rispetto agli insegnamenti dei pensatori precedenti, che insistevano sempre – sulla scorta della legge ebraica – sul fatto che la pratica concreta delle *miṣwot*, sia quelle ritualistiche che quelle etiche, fosse la base del culto ebraico.

Un'altra nuova variante del pensiero etico fu introdotta in quel periodo dal grande poeta e filosofo Shelomoh ibn Gabirol (circa 1021-circa 1058), autore del *Meqor ḥayyim*, conosciuto con il titolo latino *Fons vitae*. Ibn Gabirol scrisse un breve trattato etico in arabo, conosciuto in ebraico con il titolo *Tiqqun middot ha-nefesh* (La correzione degli atteggiamenti etici). Ibn Gabirol adotta in quest'opera un approccio all'etica fisico-antropologico. Gli atteggiamenti caratteristici dell'uomo sono, a suo giudizio, direttamente dipendenti dal carattere e dall'armonia fisica. Egli osserva che ciascuno dei venti atteggiamenti etici fondamentali è strettamente collegato a una determinata combinazione dei quattro elementi e dei quattro fluidi che costituiscono il corpo umano secondo la fisiologia medievale. In una prospettiva omiletica Ibn Gabirol analizza gli atteggiamenti etici distinguendoli in dieci binomi opposti (orgoglio e umiltà, ecc.) quale espressione della costituzione fisica umana. Queste coppie sono associate a due a due con ciascuno dei cinque sensi. Il trattato di Ibn Gabirol è un tentativo di dare una base scientifica, laica e fisica al comportamento etico dell'uomo e di correggere ogni difetto così come si curano i malanni fisici.

Il più grande filosofo ebreo del Medioevo, Mosè Maimonide (Mosheh Ben Maimon, 1135/8-1204), dedicò grande attenzione alle questioni etiche in diverse delle sue opere più importanti, ma non scrisse un trattato specifico sull'argomento. Nelle sue opere filosofiche, nei commenti e nei trattati legali troviamo capitoli e sezioni incentrati sull'etica. Quando scrive in arabo, Maimonide, come Sa'adyah Gaon e Ibn Gabirol, richiama l'etica ebraica a princìpi scientifici frutto di un'analisi psicologica e antropologica. Le fonti delle sue argomentazioni sono le opere di Aristotele e dei filosofi arabi che lo seguirono. Quando scrive in ebraico, tuttavia, soprattutto nel *Sefer ha-madda'* (Libro della conoscenza), il primo dei quattordici libri in cui si articola la sua monumentale opera sulla legge ebraica, il *Mishneh Torah*, molto spesso ricollega le sue istanze etiche ad antiche massime etiche rabbiniche.

Maimonide affrontò a fondo i problemi sollevati dall'incontro tra l'etica rabbinica e la scienza e la filosofia medievale, dandosi pena di preservare le istanze pratiche delle tradizioni antiche e al tempo stesso di conciliarle con le concezioni contemporanee sulla condotta religiosa spiritualizzata. Egli contribuì a diffondere nella letteratura ebraica concetti aristotelici come la «regola aurea» del «giusto» mezzo tra due «mali» estremi, anche se queste dottrine ebbero un impatto trascurabile al di fuori della cerchia dei suoi seguaci. Maimonide, quando affrontava questioni etiche, non si considerava continuatore di una lunga tradizione di insegnamenti etici ebraici, ma piuttosto un filosofo creatore di un

nuovo sistema, fondato soprattutto su fonti scientifiche e filosofiche non ebraiche e coadiuvato appena dalla tradizione biblica e talmudica.

Le prime opere in ebraico e la Qabbalah. Mentre Sa'adyah, Baḥye, Ibn Gabirol e Maimonide scrivevano prevalentemente in arabo rivolgendosi agli intellettuali ebrei delle comunità assoggettate al dominio arabo, familiari con la filosofia araba e con i suoi presupposti greci, quasi non circolavano opere scritte in ebraico a beneficio di un più vasto pubblico ebreo. Soltanto nel XII secolo troviamo i primi esempi di letteratura etica medievale scritta in ebraico da pensatori ebrei secondo i canoni contemporanei. Il primo tra questi fu Avraham bar Ḥiyya', che dedicò all'etica la sua raccolta di quattro omelie, intitolata *Hegyon ha-nefesh ha-'aṣuvah* (Deliberazioni dell'anima triste), basata sulla filosofia neoplatonica. La stessa filosofia influenzò anche Avraham ibn Ezra, il grande commentatore biblico, che scrisse un breve trattato etico intitolato *Yesod mora'* (Il fondamento del timor di Dio). È significativo che queste due opere siano state scritte intorno alla prima metà del XII secolo da filosofi spagnoli che avevano viaggiato e visitato le comunità ebraiche dell'Europa cristiana, dove la lingua araba non era capita, ed erano consapevoli della necessità di simile materiale.

Nell'Europa medievale la prima scuola che raccogliesse autori di opere etiche in ebraico non sorse nelle aree influenzate dalla cultura araba, bensì nella piccola città di Gerona nella Spagna settentrionale governata dai cristiani nella prima metà del XIII secolo. I quattro importanti esponenti di questa scuola furono Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman), Ya'aqov ben Sheshet Gerondi, Yonah ben Avraham Gerondi e Asher ben David. Tutti questi autori erano rappresentanti della scuola qabbalistica che fiorì a Gerona agli inizi del XIII secolo. Nelle loro opere di carattere etico l'elemento mistico non è dominante, e nel caso del più conosciuto di questi pensatori etici, Yonah Gerondi, è del tutto assente. Se non fosse per una lettera indirizzata da Yiṣḥaq il Cieco, il grande mistico della Provenza, ai qabbalisti di Gerona, che cita Yonah Gerondi tra i membri della scuola, non avremmo mai saputo con certezza che egli era di fatto un qabbalista.

L'innovazione più importante nelle opere etiche di questi qabbalisti è la ripresa dell'etica rabbinica, quasi del tutto trascurata dai pensatori precedenti. Molte sezioni dei loro lavori possono essere lette come antologie di massime talmudiche e midrashiche relative a varie questioni etiche. È chiaro che questi autori cercavano di dimostrare, al contrario dei filosofi ebrei, che l'Ebraismo ha una tradizione etica autentica che può rispondere ad ogni problema contemporaneo senza richiamarsi alla filosofia e alla scienza medievale. Essi cercarono di riportare alla luce e riaffermare il predominio delle fonti tradizionali ebraiche dell'antichità quali guide normative del comportamento religioso. In questo senso le loro convinzioni qabbalistiche potrebbero aver contribuito a determinare la profondità spirituale e la passione della loro adesione alle fonti tradizionali, ma le loro opere non dipendono dal simbolismo mistico.

I qabbalisti di Gerona consideravano il loro comune interesse per le opere etiche come una risposta alla minaccia che la filosofia ebraica rappresentava per l'Ebraismo. La spiritualizzazione estrema da un lato, e i sistemi morali scientifici e profani dall'altro mettevano a repentaglio le concezioni tradizionali della superiorità delle azioni etiche e dell'osservanza dei precetti pratici. Yonah Gerondi fu uno dei primi pensatori ebrei a criticare pubblicamente Maimonide, e partecipò attivamente all'acceso dibattito sulle opere di Maimonide stesso nel 1232-1235. Le sue opere di argomento etico, e soprattutto la sua monografia sul pentimento, la *Sha'are teshuvah*, vogliono offrire un'alternativa tradizionale all'etica filosofica. Le omelie etiche di Nahmanide prospettano una critica diretta alla filosofia aristotelica e una polemica indiretta contro Maimonide.

Altri autori di questo periodo adottarono il medesimo atteggiamento ed elaborarono sistemi etici tradizionalistici basati sulle fonti antiche come alternativa agli scritti dei filosofi. Particolarmente degno di nota è Yeḥi'el ben Yequti'el di Roma (metà del XIII secolo), il cui trattato etico *Ma'alot ha-middot* (La scala ascendente dei valori etici) è un'antologia di scritti rabbinici con alcune sfumature antifilosofiche. Yeḥi'el non era un qabbalista, e la sua opera dimostra come il ritorno alle fonti antiche in ambito etico non fosse motivato unicamente da ragioni mistiche.

Più oltre nel XIII secolo un altro qabbalista, Baḥya ben Asher ibn Halawa, scrisse una delle più autorevoli opere di etica ebraica in forma omiletica, intitolata *Kad ha-qemaḥ* (Una scodella di farina). In questo testo l'autore analizza i valori etici, elencati in ordine alfabetico, proponendo per ciascuno un sermone. Raramente usa il simbolismo qabbalistico, e la sua opera è una delle espressioni più rilevanti dell'etica rabbinica medievale.

Nel frattempo, i filosofi ebrei continuarono a pubblicare testi in ebraico sull'etica filosofica. I più importanti tra questi filosofi furono Ya'aqov Anatoli con la sua raccolta di sermoni, *Malmad ha-talmidim*, e Shem Ṭov ben Yosef Falaquera, autore di diversi trattati etici. Come altri filosofi del XIII secolo, questi due autori dipendevano fortemente dagli insegnamenti di Maimonide, anche se molto spesso i loro atteggiamenti erano più radicali di quelli dei loro maestri.

Nel XIII secolo si formarono dunque in Spagna,

Francia meridionale e Italia le due principali scuole di letteratura etica in ebraico: da un lato i filosofi, in prevalenza di estrazione maimonidea, e dall'altro i tradizionalisti, fondatori dell'etica rabbinica, in gran parte qabbalisti. Nelle due scuole rivali emersero nuove forme letterarie, come le monografie etiche, la letteratura etica omiletica e le «volontà» etiche, che riassumono in un breve trattato un intero sistema etico. Dal XIII al XV secolo la letteratura etica in ebraico è nettamente distinta in questi due filoni ideologici fondamentali.

L'etica degli ḥasidim ashkenaziti. Mentre in Spagna, Francia meridionale e Italia infuriava la polemica, una scuola indipendente di pensiero etico fu fondata in Germania occidentale dai pietisti ebrei tedeschi, seguaci della teologia esoterica e spesso mistica dello Hasidismo ashkenazita. L'opera più importante di questa scuola, che ebbe una profonda influenza sul pensiero etico ebraico per molti secoli, è il *Sefer Ḥasidim* (Libro dei pii), scritto da Yehudah ben Shemu'el «il Pio» di Regensburg (morto nel 1217).

Il *Sefer Ḥasidim* si distingue dai precedenti scritti etici ebraici per la sua attenzione al comportamento di ogni giorno fin nei minimi dettagli, in particolare per ciò che riguarda l'adempimento dei precetti religiosi. Oltre alle omelie che spiegano il fondamento teoretico dei princìpi etici, il libro, suddiviso in brevi paragrafi indipendenti, affronta specifiche questioni etiche: la scelta di una dimora, i rapporti con i genitori, i maestri, i vicini, e la società non ebraica, la conduzione di rapporti d'affari, l'atteggiamento nei confronti dei rabbini, e così via.

Gli insegnamenti di questo libro si richiamano a una teoria etica rigida e radicale. Gli *ḥasidim* ashkenaziti credevano che la presenza di Dio nel mondo fosse evidente soltanto in circostanze inusuali e miracolose. Le leggi naturali e sociali non sono un riflesso della benevolenza divina, ma sono piuttosto prove imposte da Dio ai pietisti per distinguere i giusti dai malvagi, saggiando la loro capacità di obbedire ai comandamenti divini. La vita dell'uomo è secondo i pietisti un continuo sforzo per dimostrare la propria devozione a Dio superando tutti gli ostacoli che Dio stesso mette sulla strada dei suoi fedeli. Il comportamento etico implica in questo sistema la scelta dell'alternativa più difficile e dolorosa. Il pietista deve sempre concentrarsi sull'adempimento di quelle azioni che gran parte delle persone intorno a lui trascura; così facendo dimostra che questa è la via più difficile, e percorrendola ottiene la suprema ricompensa religiosa. Questa visione del mondo è l'esatto opposto delle tendenze edonistiche rintracciabili nelle opere etiche di filosofi ebrei medievali come Sa'adyah e Yeḥi'el ben Yequti'el.

Lo Hasidismo ashkenazita rispecchiava, e ne era al tempo stesso la risposta ideologica, i massacri e le persecuzioni che gli Ebrei tedeschi avevano sofferto durante il periodo delle Crociate. Il *qiddush ha-shem* («santificazione del nome santo») era considerato dagli *ḥasidim* la suprema conquista religiosa ed etica, poiché era l'espressione più difficile e totale della devozione a Dio a dispetto di terribili avversità. Se il sacrificio della propria vita è il traguardo ultimo, la vita di tutti i giorni dovrebbe rispecchiare lo stesso atteggiamento ed essere vissuta come se ogni azione etica e religiosa avesse in sé un elemento di sacrificio – più il sacrificio è grande, più l'azione è significativa. Tutto ciò che nega le richieste del corpo ha valore religioso, mentre ogni azione che soddisfa le esigenze fisiche ha il significato di una resa morale.

L'etica hasidica ashkenazita è strettamente collegata con la teologia esoterica dei maestri dello Hasidismo ashkenazita. Mentre la teologia non conobbe ulteriore sviluppo ma fu assorbita dal misticismo qabbalistico, che si diffuse nell'Europa centrale tra la fine del XIII e il XIV secolo, gli insegnamenti etici degli *ḥasidim* sopravvissero per diversi secoli. Numerosi trattati etici scritti in Germania tra il XIII e il XV secolo sono basati sul *Sefer Ḥasidim*, e molti di questi discutono il concetto di pentimento proprio dell'etica hasidica ashkenazita. I loro insegnamenti furono la base della successiva letteratura etica ebraica, anche quando la Qabbalah cominciò a sviluppare la propria specifica letteratura etica mistica.

L'etica qabbalistica nel XVI e XVII secolo. Nel XVI secolo lo studio della Qabbalah divenne sempre più popolare tra gli intellettuali ebrei, mentre tra il XIII e il XV secolo era limitato principalmente alle ristrette cerchie di mistici esoterici. A partire dal XVI secolo, e specialmente nel XVII e nel XVIII secolo, la Qabbalah si diffuse con grande rapidità e divenne infine l'ideologia dominante dell'Ebraismo. Questo cambiamento fu in un certo senso la conseguenza della distruzione del grande centro ebraico in Spagna con l'espulsione degli Ebrei nel 1492 e del rapido declino della filosofia ebraica in quel periodo. La diffusione della Qabbalah tra le masse ebraiche fu aiutata soprattutto dal fatto che nel XVI secolo i qabbalisti cominciarono a scrivere e a pubblicare opere divulgative di argomento etico basate sul simbolismo qabbalistico, che resero la Qabbalah facilmente accessibile – e religiosamente significativa – per le masse ebraiche.

La letteratura etica qabbalistica fece la sua comparsa nel XVI secolo a Safed, una piccola città dell'alta Galilea che, dopo l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna, era diventata il rifugio di molti halakisti, predicatori, pensatori e mistici ebrei. In questa città la Qabbalah divenne un modello di vita, tanto che assunsero importanza e

grande significato trattati etici che illustravano lo stretto legame tra il comportamento sociale e religioso degli uomini e gli eventi mistici nel mondo divino. Mosheh Cordovero (1522-1570), il grande qabbalista autore di opere qabbalistiche sistematiche che esercitarono grande influenza nel XVI secolo, scrisse un breve trattato etico, il *Tomer Devorah* (La palma di Deborah), in cui indicava le modalità mediante le quali il comportamento etico dei giusti sulla terra influenzava i processi mistici nel mondo divino, il regno delle *sefirot* mistiche, le ipostasi divine alla base del simbolismo qabbalistico. Un allievo di Cordovero, Eliyyahu de Vidas, ne seguì l'esempio scrivendo un importante testo sull'etica, intitolato *Re'shit ḥokhmah* (L'origine della sapienza), in cui interpretava molte sezioni delle antiche opere qabbalistiche, principalmente dello *Zohar*, come spiegazioni dei valori centrali dell'etica ebraica. Ḥayyim Vital (Klippers), il grande discepolo di Isaac Luria, scrisse un breve testo etico, intitolato *Sha'are qedushah* (Le porte della santità), che descrive l'ascesa spirituale dell'uomo dal coinvolgimento nella vita terrena e nel peccato fino all'immersione della sua anima nel mondo divino. Uno dei grandi seguaci del misticismo di Luria, Yesha'yah Horowitz, ha scritto la più ampia opera di argomento etico dell'epoca, *Shene luḥot ha-berit* (Le due tavole del Patto), che resta ancora oggi uno dei più autorevoli testi di etica ebraica mai scritti.

Il nuovo impatto della Qabbalah sull'etica ebraica era basato in larga misura sulle rivoluzionarie concezioni mistiche introdotte da Isaac Luria (1534-1572). Mentre i precedenti sistemi qabbalistici si caratterizzavano per un isolamento dal mondo contemporaneo, la Qabbalah di Luria era profondamente messianica. Secondo il suo simbolismo mitico, il mondo era stato creato per essere teatro della battaglia tra le potenze divine del bene e del male, da cui alla fine sarebbe uscito vincitore il bene. L'impostazione storica di questa filosofia implica l'azione dei suoi seguaci: con un comportamento giusto e con l'attività etica e religiosa, l'uomo aiuta Dio nella lotta contro le potenze del male che erano un tempo connaturate in Dio ma che ora, dopo una ribellione nel mondo divino, regnano su tutta la terra tranne che sulle anime dei giusti.

La teologia di Luria diede nuova intensità e un rinnovato e profondo significato a tutte le istanze religiose ed etiche. Nel suo sistema, ogni parola di ogni preghiera, ogni umile gesto rituale e tutte le azioni etiche umane diventano atti messianici che avvicinano la redenzione o cattive azioni che favoriscono le potenze sataniche nella loro lotta contro Dio. Non esistono gesti neutrali; tutto ciò che si è fatto o si è tralasciato ha in sé un enorme significato spirituale, e può concorrere a determinare il destino di tutta la creazione.

Dopo la morte di Luria gli Ebrei d'oriente e occidente produssero nel XVII e XVIII secolo una sterminata letteratura di argomento etico e omiletico morale. In questo periodo l'influenza della letteratura etica in ebraico sulla vita, sul comportamento sociale e sull'attività storica degli Ebrei raggiunge il suo culmine. La diffusione della teologia lurianica servì come base per la teologia messianica del movimento sabbatiano a partire dal 1665, anche se ben pochi autori di opere etiche erano fedeli sabbatiani: tra questi Eliyyahu ha-Kohen di Smirne e Yonatan Eibeschutz di Praga. Alcuni autori furono influenzati dal Sabbatianesimo pur non facendo in concreto parte del movimento: tra questi ricordiamo Mosheh Ḥayyim Luzzatto, l'autore italiano cui si deve la popolare *Mesillat yesharim*. Nel XVIII secolo la fusione tra misticismo ed etica era ormai realizzata.

Lo Hasidismo e le correnti moderne. L'etica hasidica è per un verso una continuazione del processo di applicazione del misticismo lurianico al campo dell'etica e, per altro verso, una risposta alla crisi ideologica suscitata dal movimento messianico sabbatiano. I *rebbeyim* hasidici – che perpetuavano gli insegnamenti del fondatore del movimento, il Besht (Yisra'el Ben Eli'ezer, 1700-1760), e dei suoi discepoli, Ya'aqov Yosef di Polonnoye e Dov Ber di Mezhirich (odierna Międzyrzecz, in Polonia) – basavano la loro omiletica morale sulla terminologia qabbalistica e sul mito lurianico. Dovevano tuttavia scontrarsi con una realtà che la teologia messianica di Natan di Gaza, il «profeta» del messia Shabbetai Ṣevi, aveva profondamente influenzato e con la profonda delusione che seguì quando il movimento generò l'eresia antinomista del movimento frankista nel XVIII secolo. Tra i discepoli di Dov Ber, soprattutto nelle opere di Elimelekh di Lizhensk (odierna Lezajsk, in Polonia), prese a circolare una nuova teologia, che attribuiva alla figura del *ṣaddiq*, il capo di una comunità hasidica, il potere di aiutare un peccatore a ottenere il perdono di Dio e influenza nel regno divino sulle questioni di ogni seguace hasidico. La concezione del *ṣaddiq* quale intermediario tra i giusti e Dio (derivata in origine dalla teologia sabbatiana) divenne uno degli elementi più importanti nel movimento hasidico, insieme con una nuova accentuazione della comunione mistica con Dio (*devequt*) e della fedeltà a un comportamento etico a discapito dello studio intensivo della Torah.

I *mitnaggedim*, i principali «avversari» dello Hasidismo, elaborarono un pensiero etico, soprattutto con il movimento Musar («etica»), fondato da Yisra'el Salanter intorno alla metà del XIX secolo. Questo movimento ebbe grande peso nelle accademie rabbiniche (*yeshivot*) in tutta l'Europa orientale tra la seconda metà del XIX e l'inizio del XX secolo. Yisra'el Salanter

non adottava una terminologia qabbalistica, preferendo invece una forma moderna di predicazione, anche se talvolta sembra che il contenuto delle sue idee risenta ancora dell'influenza lurianica. Lo stesso si può dire per le opere etiche del rabbino moderno Avraham Yiṣḥaq Kook (1865-1935), uno dei più profondi pensatori ebrei moderni, il cui pensiero ancora oggi ha un peso sui movimenti ortodossi ebraici in Israele. Egli pose al centro delle sua teologia mistica il pentimento quale mezzo per la redenzione, e il suo linguaggio moderno talvolta nasconde il simbolismo lurianico.

[Per approfondire altre forme di letteratura ebraica, vedi *MIDRASH E AGGADAH* e *HALAKHAH*. Vedi anche *QABBALAH*; *HASIDISMO, Panoramica generale*; *HASIDISMO ASHKENAZITA*; e le biografie delle principali figure qui menzionate].

BIBLIOGRAFIA

Opere in ebraico:

J. Dan, *Sifrut ha-musar we-ha-derush* (Letteratura etica e omiletica), Jerusalem 1975. Comprende una dettagliata bibliografia.

I. Heinemann, *Ta'ame ha-miṣwot be-sifrut Yisra'el*, Jerusalem 1956-1959.

I. Tishby, *Mishnat ha-Zohar* (La sapienza dello Zohar), Jerusalem 1961, II.

I. Tishby e J. Dan, *Mivkhar sifrut ha-Musar* (Letteratura etica in ebraico. Testi scelti), Jerusalem 1970.

Opere in inglese:

I.E. Barzilay, *Between Reason and Faith. Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought, 1250-1650*, Paris 1967.

I. Bettan, *Studies in Jewish Preaching. Middle Ages*, Cincinnati 1939, 1988.

B.Z. Bokser, *From the World of the Cabbalah. The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, New York 1954, 1957.

B.Z. Bokser (trad.), *Abraham Isaac Kook*, New York 1978.

A. Cronbach, *Social Thinking in the Sefer Hasidim*, in «Hebrew Union College Annual», 22 (1949), pp. 1-147.

L. Ginzberg, *Students, Scholars and Saints*, New York 1928, 1968.

S. Ginzburg, *The Life and Works of Moses Hayyim Luzzatto*, Philadelphia 1931, 1975.

M.G. Glenn, *Israel Salanter*, New York 1953.

I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 1916, New York 1969 (2ª ed.), 2002.

A. Lazaroff, *Bahyā's Asceticism against Its Rabbinic and Islamic Background*, in «Journal of Jewish Studies», 21 (1970), pp. 11-38.

I.G. Marcus, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981.

D. Rosin, *The Ethics of Solomon Ibn Gabirol*, in «Jewish Quarterly Review», 3 (1891), pp. 159-81.

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1954 (3ª ed.), rist. New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.).

R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo. Lawyer and Mystic*, London 1962, 1980.

R.J. Zwi Werblowsky, *Faith, Hope and Trust. A Study in the Concept of Biṭṭahon*, in «Papers of the Institute of Jewish Studies», 1 (1964), pp. 95-139.

JOSEPH DAN

PERSECUZIONE. I termini *martirio* e *persecuzione religiosa* sono difficili da definire in modo rigoroso. La nozione di persecuzione religiosa non può limitarsi semplicemente agli attacchi al rito e alla credenza religiosa; che la religione, nella società premoderna, fosse intrecciata con ogni aspetto dell'esistenza ha talvolta reso gli attacchi alla vita religiosa un prestesto per ingiustizie economiche, politiche e sociali, e talaltra ha spostato su tali settori l'antipatia religiosa. L'ambiguità dell'animosità e della violenza religiosa complica anche la definizione di martirio, costringendo le comunità religiose ad esaminare e riesaminare le specifiche rivendicazioni a favore di coloro che hanno scelto la morte in risposta alla persecuzione religiosa e a testimonianza della verità della loro fede.

La persecuzione religiosa nella storia dell'Ebraismo. La letteratura biblica mostra alcuni esempi di persecuzione religiosa, posti di solito in un contesto politico. La cattura dell'Arca dell'Alleanza da parte dei Filistei e la distruzione del Tempio di Gerusalemme per mano babilonese rappresentano essenzialmente attacchi a istituzioni e simboli religiosi con motivazioni politiche. Nella Bibbia, il *Libro di Daniele* narra due avvenimenti significativi che rappresentano un tipo di persecuzione puramente religiosa. Nel capitolo 3, il re Nabucodonosor fa costruire un vitello d'oro e ordina ai suoi ufficiali di prostrarsi davanti ad esso. Tre giovani Ebrei vengono condotti davanti al re per aver contravvenuto all'ordine reale e, per punizione, vengono gettati in una fornace ardente, da cui emergono miracolosamente vivi. Colpito sia dalla fermezza dei giovani sia dal miracolo, il re proibisce qualsiasi empietà rivolta al Dio dei tre ragazzi. Nel capitolo 6, a proposito di Daniele viene riproposto un avvenimento simile con lo stesso finale.

Durante l'egemonia ellenistica, nel Vicino Oriente, vi fu di nuovo tensione tra gli Ebrei e i loro vicini, tensione che si espresse in termini sia politici che religiosi. Particolarmente sorprendente è la storia del re seleucida Antioco IV, che proibì le fondamentali pratiche religiose ebraiche. Un gruppo particolarmente devoto all'adempimento della legge del patto si ribellò contro il tentativo di limitare la pratica e la fede religiosa ebraica. Gli studiosi moderni hanno sollevato seri dubbi ri-

guardo a queste ingiunzioni attribuite ad Antioco, poiché sono totalmente in disaccordo con le usanze ellenistiche. Alcuni studiosi hanno proposto per i decreti una motivazione essenzialmente politica, mettendoli in relazione agli attacchi più antichi dei Filistei e dei Babilonesi contro gli Ebrei. Un simile attacco politico all'Ebraismo si ritrova nell'incendio del Secondo Tempio da parte dei Romani, nel 70 d.C. A quel tempo era già presente una forte tradizione di ostilità greco-romana nei riguardi degli Ebrei e dell'Ebraismo, ma la politica delle autorità romane al termine della Grande Guerra riflette fondamentalmente il desiderio di sopprimere la ribellione politica scoppiata in Palestina e non quello di sferrare un colpo mortale alla fede religiosa ebraica. Considerazioni simili motivarono i decreti di Adriano al termine della rivolta di Bar Kokhba del 132-135. Disturbati dall'agitazione ebraica in Palestina, i Romani decisero di reprimere in modo permanente lo spirito ribelle degli Ebrei attaccando quella che sembrava l'origine di tale ribellione, l'Ebraismo.

Con l'apparizione del Cristianesimo quale religione autorevole dell'impero romano, nel IV secolo, e dell'Islam come fede dominante di un vasto Stato nel VII secolo, la persecuzione degli Ebrei e dell'Ebraismo giunse ad una svolta decisiva. Queste religioni negavano in teoria la legittimità di tutte le altre fedi, anche se ognuna prevedeva, sia in teoria, sia in pratica, un regime di limitata tolleranza verso gli altri monoteismi, incluso l'Ebraismo. Per molti versi la situazione degli Ebrei nel mondo musulmano era in qualche modo migliore che nella Cristianità medievale. Diversi fattori spiegano questa differenza: l'eterogeneità etnica e religiosa del mondo musulmano, la dimensione e l'antichità delle comunità ebraiche all'interno dell'Islam, l'assenza di un ruolo unico degli Ebrei nello sviluppo dell'Islam e la mancanza di un potente simbolismo antiebraico nel nucleo della religione. A dire il vero, vi furono persecuzioni occasionali contro gli Ebrei; talvolta questo avveniva a livello ufficiale, come durante il regno dei sovrani almohadi dell'Africa settentrionale e della Spagna nella metà del XII secolo; talvolta a livello popolare, come nel caso della sollevazione di Granada nel 1066, scoppiata a causa del risentimento popolare nei confronti della famiglia Ibn Nagrela, visir ebrei. Quando il mondo musulmano perse in modo crescente l'impressionante vitalità che aveva dimostrato durante i primi secoli del Medioevo, la situazione della minoranza ebraica al suo interno si deteriorò e si moltiplicarono gli esempi di persecuzione a livello governativo e di violenza popolare.

Fu nel mondo medievale cristiano, però, che la persecuzione degli Ebrei e dell'Ebraismo assunse dimensioni particolarmente notevoli. Due fattori in particolare spiegano ciò: il posto centrale degli Ebrei nel dramma cristiano della crocifissione e della resurrezione e la relativa novità ed esiguità delle comunità ebraiche in quasi tutte – anche se non in tutte – le aree della Cristianità medievale. A livello ufficiale l'Ebraismo era teoricamente una fede tollerata, anche se la sua pratica veniva limitata per garantire la prosperità della religione dominante. Di quando in quando, la preoccupazione per l'impatto dell'Ebraismo sulla salute spirituale della Cristianità poteva portare alla persecuzione degli Ebrei o poteva essere usata per giustificare tale persecuzione. Così, per esempio, la persecuzione cristiana degli Ebrei ebbe origine nei primi anni dell'XI secolo dall'inquietudine per la comparsa di alcune eresie nell'Europa settentrionale, mentre alla fine del XV secolo dallo sgomento per l'apostasia dei nuovi cristiani in Spagna e il ritorno alla loro fede ebraica originaria. [Vedi *MARRANI*]. In entrambe le situazioni gli Ebrei erano considerati come coloro che contribuivano a ciò che veniva percepito come minaccia e per questo motivo venivano costretti alla conversione o all'esilio.

Nella Cristianità medievale la persecuzione popolare era la forma più comune di comportamento antiebraico. Diffuse animosità antiebraiche si svilupparono spesso all'interno di grandi agitazioni socioeconomiche. Durante la prima crociata l'entusiasmo spirituale produsse un potente sentimento antiebraico in alcune frange delle masse presenti alle crociate. Il risultato fu un complesso di attacchi devastanti ad alcuni dei centri principali del nascente Ebraismo tedesco. Durante l'ultimo decennio del XIII secolo e il primo decennio del XIV secolo, un forte scontento sociale in Germania scatenò attacchi ad ampio raggio contro numerose comunità ebraiche. L'isteria causata dall'incontrollabile Morte Nera, nella metà del XIV secolo, produsse ancora una volta una grande violenza antiebraica, così come fece il fermento sociale e religioso in Spagna nel 1391. Durante la metà del XVII secolo, la sollevazione popolare dei contadini ucraini contro i signori feudali polacchi causò ripetuti massacri nelle comunità ebraiche presenti in quell'area. In tutti questi esempi, gli stereotipi a lungo coltivati dell'inimicizia e della malevolenza ebraica servirono da sfondo per l'esplosione della violenza popolare. L'immaginario della malevolenza ebraica, radicato nel racconto della crocifissione del Nuovo Testamento, fu arricchito durante il Medioevo con le nozioni di uccisione rituale, uso ebraico di sangue cristiano, profanazione dell'ostia consacrata e avvelenamento delle fonti. In certi contesti di entusiasmo religioso o di scontento sociale tale simbolismo servì come scintilla o come fondamento logico per la persecuzione popolare degli Ebrei.

Con il collasso della società corporativa premoderna

e con la crescente restrizione del ruolo della religione nella moderna civiltà occidentale, gli antichi modelli della persecuzione religiosa hanno fatto un passo indietro. A dire il vero, vi sono stati pochi segnali di una attenuazione dell'ostilità antiebraica o della violenza antiebraica, e la natura religiosa di tali fenomeni è persino più difficile da identificare di prima. Sono nate nuove definizioni di ebraicità e, con esse, l'attività antiebraica ha assunto ulteriori caratteristiche politiche, economiche, sociali ed etniche. La definizione razziale di Ebraismo del tardo XIX secolo ha prodotto il nuovo termine *antisemitismo* per indicare atteggiamenti e comportamenti antiebraici. I sociologi non sono ancora riusciti ad analizzare con successo il ruolo delle animosità religiose tradizionali nel nuovo contesto dell'antisemitismo moderno.

Il martirio nella storia dell'Ebraismo. Nella tradizione ebraica la nozione di martirio è stata espressa nel comandamento del *qiddush ha-shem*, la richiesta di santificare il nome divino. Questo comandamento ha un significato molto vasto, come si vede in *Levitico* 22,31-33: «Osserverete dunque i miei comandi e li metterete in pratica. Io sono il Signore. Non profanerete il mio santo nome, perché io mi manifesti santo in mezzo agli Israeliti. Io sono il Signore che vi santifico, che vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto per essere vostro Dio. Io sono il Signore». La santificazione del nome divino poteva essere interpretata ed è stata interpretata come una qualsiasi nobile azione intrapresa per volere divino, a gloria del Dio d'Israele. Non sorprendentemente si sviluppò, tuttavia, anche un significato più ristretto del *qiddush ha-shem*: esso fu applicato in particolare a coloro che offrirono il bene più prezioso, la vita stessa, come gesto di sottomissione alla volontà di Dio, a coloro che testimoniarono in questo modo la realtà e la verità del loro Dio.

La Bibbia ebraica sottolinea l'importanza della sottomissione alla volontà divina, come vediamo nella risposta di Abramo al comando di sacrificare l'amato figlio Isacco, nella risposta di Mosè alla chiamata di Dio, e nel consenso alle missioni profetiche imposte da Dio stesso. In generale, la tenacia della sottomissione comporta la soppressione di blocchi psicologici interiori che si oppongono al volere divino; solo raramente richiede il superamento di pressioni esterne, come nei due avvenimenti raccontati nel *Libro di Daniele*. La persecuzione di Antioco, qualunque siano state le motivazioni, produsse una risposta ebraica di resistenza alla minaccia esterna che arrivò fino al martirio e creò una serie di personaggi, le cui gesta furono in seguito narrate come paradigmi di comportamento umano eroico. La guerra del 66/70 d.C. provocò un concetto simile di martirio, il desiderio cioè di rifiutare senza compromessi l'imposizione della dominazione romana. Ma i documenti ebraici che seguirono trascurarono di gran lunga questo gruppo di resistenti militanti e dimenticarono in parte l'eroismo di Masada, forse per la consapevolezza delle pesanti motivazioni politiche in gioco su entrambi i fronti.

La risposta alla resistenza contro la persecuzione adrianea nel tardo 130 fu completamente diversa. Qui entrarono in gioco gli elementi essenziali della vita religiosa ebraica, e i resistenti erano al centro della comunità ebraica. Nella liturgia ebraica venne accordato un posto centrale al martirio di 'Aqiva' ben Yosef e dei suoi compagni; indubbiamente esso incoraggiò le generazioni seguenti di Ebrei ad intraprendere, se richiesto, gli stessi passi. La legge ebraica, infine, codificò gli elementi essenziali del martirio, tramite specifici temi-chiave sui quali non potevano esserci compromessi.

> Il rabbi Yoḥanan disse nel nome del R[abbi] Shim'on ben Yehoṣadaq: «Nelle alte camere della casa di Nithza in Lidia è stato deliberato con un voto di maggioranza che in ogni [altra] legge della Torah, se a un uomo viene ordinato: "trasgredisci e non soffrire la morte", egli può trasgredire e non soffrire la morte, eccetto per l'idolatria, l'incesto e l'assassinio».
> (T.B., *San.* 74a).

Questa importante affermazione limita il numero di violazioni della legge ebraica per le quali la vita deve essere sacrificata; allo stesso tempo, però, riafferma fortemente il principio fondamentale del *qiddush ha-shem*, nel caso in cui la violazione riguardi i comandamenti principali.

Le persecuzioni citate finora riflettono attacchi all'Ebraismo per motivazioni essenzialmente politiche. Solo con lo sviluppo del Cristianesimo e dell'Islamismo e con la conquista da parte loro di posizioni di autorità politica la scena fu pronta per un confronto diretto tra le fedi monoteistiche militanti. A questo riguardo il martirio ebraico durante la prima crociata assunse un significato speciale. Gli assalti dei crociati del 1096 ebbero motivazioni quasi puramente religiose; in questa persecuzione non erano presenti aspetti politici e anche i temi socioeconomici rimasero chiaramente in secondo piano. Nel suo nucleo, l'attacco agli Ebrei di Renania fu scatenato da un desiderio radicale di eliminare dal mondo tutti gli infedeli. Questa non fu, naturalmente, l'idea papale della crociata; fu, comunque, la brama che animò le bande marginali dei crociati tedeschi. Le comunità ebraiche che si trovarono improvvisamente sotto l'assalto sperimentarono un'intensità spirituale tanto profonda quanto quella dei loro aggressori. Il risultato fu la decisione degli Ebrei di morire, a dispetto della pressione cristiana e come testimonianza della verità della fede ebraica. L'espressione che segue, attribuita ai martiri di Magonza in prossimità della morte, coglie l'intensità del momento: la

fede nell'assoluta verità dell'Ebraismo; la convinzione che le loro azioni rappresentino il *qiddush ha-shem*, un mezzo per santificare il nome divino in questo mondo; e la certezza della ricca ricompensa celeste:

> Infine non si devono mettere in discussione le qualità del Santo, che sia benedetto, il quale ci diede la Torah e comandò che fossimo messi a morte e uccisi per l'unità del suo sacro nome. Fortunati siamo se compiamo il suo volere; fortunati sono tutti coloro che vengono uccisi e massacrati e muoiono per l'unità del suo nome. Non solo meritano il mondo che verrà e siedono nella regione dei giusti pilastri del mondo, ma scambiano un mondo di tenebre con un mondo di luce, un mondo di dolore con un mondo di gioia, un mondo transitorio con un mondo eterno.

I martiri del 1096 crearono un complesso irresistibile di simboli, per sostenersi di fronte alla terribile prova che veniva loro imposta: l'identificazione con i grandi personaggi eroici del passato ebraico, come Abramo, Daniele e i suoi compagni, 'Aqiva' ben Yosef e i suoi alleati; la memoria del sistema sacrificale che Dio aveva stabilito, con la convinzione che Dio chiama i martiri perché offrano se stessi come sacrifici su un nuovo altare; l'introduzione di rituali di purità per sottolineare la santità degli atti che stavano per compiere; la descrizione generosa delle glorie celesti che aspettavano coloro che morivano a causa del nome divino.

Negli esempi posteriori di persecuzione ebraica nella Cristianità medievale incontriamo raramente tali motivazioni puramente religiose; per questo motivo troviamo raramente esempi di puro martirio. Ciononostante la violenza antiebraica del Medioevo si espresse sempre con assalti agli Ebrei *qua* Ebrei; e coloro che morivano venivano generalmente considerati martiri, qualunque fossero le motivazioni precise alla base degli attacchi. Inoltre, la violenza medievale antiebraica comprendeva sempre la possibilità di salvare la propria vita rinunciando all'Ebraismo ed assumendo una nuova identità personale nel campo dell'oppressore. Per questo motivo, le vittime ebree della violenza medievale sceglievano la morte invece di ripudiare la loro fede e il loro Dio, anche se raramente con la stessa intensità espressa dai martiri ebrei della prima crociata.

Proprio come i mutevoli modelli della civiltà occidentale hanno interessato la persecuzione religiosa degli Ebrei, così hanno anche alterato la nozione ebraica del martirio. Una delle caratteristiche notevoli dell'antisemitismo razziale del XIX secolo fu l'eliminazione di ogni elemento di volontà nell'identità ebraica: l'essere ebreo non era più una scelta. Il risultato fu che le vittime della persecuzione nazista del XX secolo – considerate martiri dalle generazioni seguenti, poiché morirono essenzialmente a causa della loro ebraicità – non ebbero più un'alternativa possibile all'abbandono della comunità ebraica. In questo senso il loro martirio differisce sicuramente da quelli precedenti. Allo stesso modo, numerosi fattori, la frammentazione della vita ebraica, la diminuzione del ruolo della religione all'interno della comunità e l'emergere di nuove ideologie ebraiche, si sono uniti per produrre nuove cause ebraiche e nuove figure di martiri. I più significativi di questi nuovi eroi sono i martiri per la causa sionista. Questo nuovo e potente movimento ha adottato tanti simboli evocativi delle epoche più remote del passato ebraico e ha incorporato anche la maggior parte del simbolismo del martirio dell'esperienza ebraica precedente. La maggior parte dei temi di questo nuovo martirio sono simili a quelli già analizzati: la profonda devozione ad un complesso di idee sacre, il rifiuto della minaccia esterna, la convinzione che la scelta della morte rafforzi le asserzioni di verità del gruppo, e la certezza della ricca ricompensa finale.

[Vedi anche *ANTISEMITISMO*, vol. 3; e, per il racconto della persecuzione nazista degli Ebrei, *OLOCAUSTO*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

La più utile storia generale degli Ebrei è quella di S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-XVIII, New York 1952-, (2ª ed.); le note di Baron sono guide inestimabili ai principali argomenti della storia ebraica. Si dimostra utile anche lo studio di L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, I-IV, Paris 1955-1977 (trad. it. *Storia dell'antisemitismo*, I-IV, Firenze 1974-1990). Per quel che riguarda le analisi delle specifiche persecuzioni cfr. i seguenti volumi: per la persecuzione di Antioco, V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959; per la persecuzione del 1096, il mio *The First Crusade and the Jews*, Philadelphia 1996; per quella del 1391, Y.F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, I-II, Philadelphia 1961-1966, 1992; per quella del 1648-49, B.D. Weinryb, *The Jews of Poland*, Philadelphia 1972, 1982. Non è attualmente disponibile un'analisi approfondita sul *qiddush ha-shem*. Gli studi di Tcherikover, Chazan, Baer e Weinryb analizzano i modelli della risposta ebraica alla persecuzione, assieme alla descrizione dell'oppressione stessa. Il volume di S. Spiegel, *The Last Trial*, New York 1967, 1993, è un'analisi brillante sul simbolismo della prova e della sottomissione al volere divino in tutta la storia ebraica. Numerose sono le descrizioni della persecuzione nazista e del martirio ebraico moderno: cfr., in particolare, Lucy S. Dawidowicz, *The War against the Jews 1933-1945*, New York 1975, 1987; R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, I-III, New York 1985, ed. riv. ed ampl. (trad. it. *La distruzione degli Ebrei d'Europa*, Torino 1995, 1999); A. Mintz, *Hurban. Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, New York 1984, 1996; D.G. Roskies, *Against the Apocalypse*, Cambridge/Mass. 1984.

ROBERT CHAZAN

POLEMICA EBRAICO-CRISTIANA. [Questa voce tratta principalmente della polemica ebraica contro il Cristianesimo. Per una discussione delle relazioni tra Cristianesimo ed Ebraismo nella storia, vedi *CRISTIANESIMO ED EBRAISMO, GESÙ*, e inoltre *PAOLO, SAN*, vol. 7].

L'intensità, la persistenza e il significato della polemica ebraico-cristiana sono direttamente proporzionali alla peculiare mistura di intima vicinanza e divergenza che caratterizza il rapporto tra le due fedi. Questo non solo perché il Cristianesimo nacque dall'Ebraismo, ma anche a causa della combinazione tra la perdurante centralità della Bibbia ebraica nel Cristianesimo e le profonde differenze teologiche che dividono cristiani da Ebrei. A questo proposito è particolarmente istruttivo il paragone con l'Islam: anche l'Islam derivò in larga misura dall'Ebraismo, ma dato che non condivideva con esso le altre due caratteristiche essenziali la polemica tra Ebrei e musulmani, per quanto vivace sia stata in certi momenti, non raggiunse mai l'importanza che ebbe il dibattito ebraico-cristiano. I musulmani rispettano la Bibbia ebraica, ma non l'hanno mai tenuta nell'alta considerazione di cui essa gode presso i cristiani e hanno espresso serie riserve rispetto alla correttezza del suo testo. Inoltre, il monoteismo islamico non lascia spazio per il rancore creativo che ha prodotto l'aspetto filosofico delle discussioni ebraico-cristiane, che affrontano argomenti come la trinità e l'incarnazione. Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), che talvolta è stato accusato di incoerenza nel suo atteggiamento verso le altre due fedi, rappresentava con precisione una situazione complicata quando affermava da una parte che l'Islam era una religione monoteistica «senza macchia», una lode che non avrebbe concesso al Cristianesimo, e dall'altra sosteneva che insegnare la Torah ai cristiani poteva essere un'impresa fruttuosa, mentre dal punto di vista ebraico sarebbe stato un futile esercizio farlo con i musulmani.

La disputa tra l'Ebraismo e il Cristianesimo, allora, si sviluppava intorno alla dottrina e all'esegesi. Per i cristiani Gesù era il messia, la legge rituale era stata abrogata e la Chiesa era il vero Israele, non solo perché lo dicevano le Scritture cristiane e la tradizione ma perché nella Bibbia ebraica stessa queste affermazioni trovavano sostegno. Già nel Nuovo Testamento e poi con i primi Padri della Chiesa, i cristiani fecero ricorso a ogni sottigliezza per scoprire nelle Scritture ebraiche riferimenti a tutta la serie di credenze cristiane. Il polemista ebreo era obbligato ad assumersi l'onere di confutazioni puntuali, versetto contro versetto, e i rari riferimenti a dibattiti con *minim* (termine generico per indicare gli eretici che certamente comprende molti dei primi cristiani) nel Talmud descrivono proprio questo tipo di scontro nell'interpretazione della Bibbia.

La separazione istituzionale delle due religioni fu ribadita con l'inserimento di una maledizione contro i *minim* nella liturgia rabbinica, e lo sviluppo dottrinale rese sempre più difficile anche per i cristiani di origine ebraica, i cosiddetti «giudeo»-cristiani per opposizione ai cristiani «gentili», il continuare a far parte dell'Ebraismo. Il popolo ebraico, si diceva, era stato soppiantato da un nuovo Israele e le sue sconfitte a opera dei Romani non erano che la punizione per avere rifiutato il messia; inoltre, a partire dalla metà del II secolo, vi furono ben pochi cristiani che non credessero nella divinità di Gesù, in un modo o nell'altro, e questa era una dottrina che andava oltre i limiti anche della più flessibile definizione di Ebraismo.

Sulla scia di questi sviluppi le antiche fonti giudaiche testimoniano atteggiamenti ostili non solo verso il Cristianesimo ma anche verso Gesù. Nel Talmud gli espliciti riferimenti a Gesù sono rarissimi, ma tra i pochi ve ne sono che lo dichiarano uno stregone che corrompeva i propri seguaci (cfr. Goldstein, 1950). Al di fuori del *corpus* talmudico si sviluppò una serie più elaborata di antichi racconti popolari ebraici, che va sotto il nome di *Toledot Yeshu* e che può ben essere definita come un contro-vangelo. Le *Toledot Yeshu* nelle loro diverse versioni ripercorrono la vita di Gesù dalla nascita, in seguito al legame di Maria con un soldato romano, attraverso la sua movimentata carriera di stregone fino alla sua ignominiosa impiccagione tra due ladri su di un grosso stelo di cavolo. Queste storie, sebbene non facciano parte della dottrina ebraica ufficiale, hanno influenzato la visione ebraica del Cristianesimo e hanno irritato i cristiani che nel corso del tempo ne sono venuti a conoscenza.

Dal punto di vista ebraico queste prime risposte al Cristianesimo rimasero episodiche e periferiche; prima che il Cristianesimo diventasse la religione ufficiale dell'impero romano non vi erano ragioni importanti che spingessero gli Ebrei a controbattere sistematicamente le pretese religiose del Cristianesimo. Da allora in poi l'attività letteraria ebraica nel mondo cristiano fu contrastata e prima dell'alto Medioevo le discussioni degli Ebrei con i cristiani sono conservate principalmente in opere cristiane. Le uniche eccezioni significative sono un libretto di provenienza orientale intitolato *Sefer Nestor ha-komer* (Libro di Nestore il sacerdote), scritto da un convertito all'Ebraismo, e un piccolo numero di brani di opere filosofiche ebraiche composte in ambiente musulmano.

Nella seconda metà del XII secolo la situazione prese a cambiare. La dinamica interna del Cristianesimo portava anche a un confronto con l'Ebraismo e la «rinasci-

ta» della letteratura e del pensiero cristiano che caratterizzò il XII secolo espresse un rinnovato spirito polemico antiebraico. Questa stessa epoca vide anche un vigoroso rinnovamento della letteratura ebraica e nell'Europa occidentale gli Ebrei presero a ingaggiare una polemica letteraria destinata a mantenersi attiva fino alla fine del Medioevo.

Questa polemica si estendeva a opere di esegesi, di filosofia, di omiletica e anche alla liturgia e al diritto; tuttavia ci limiteremo qui a un elenco di opere esplicitamente polemiche, che può ben servire come introduzione all'ampiezza e all'intensità di questa attività.

• XII secolo: Yosef Qimḥi, *Sefer ha-berit* (Libro del patto), Francia meridionale; Ya'aqov ben Reu'ven, *Milḥamot ha-Shem* (Le guerre del Signore), Francia meridionale.

• XIII secolo: *Wikkuaḥ le-ha-Radaq* (La disputa di Rabbi David Qimḥi), opera pseudepigrafa di provenienza incerta; Me'ir di Narbona, *Milḥemet miṣwah* (La guerra obbligatoria), Francia meridionale; Mordekhai di Avignone, *Maḥaziq emunah* (Sostenitore della fede), Francia meridionale; Shelomoh de Rossi, *'Edut ha-Shem ne'emanah* (La testimonianza salda del Signore), Italia; *Lettera di Rabbi Jacob da Venezia*, Italia; *Disputa di Rabbi Yeḥi'el di Parigi*, Francia settentrionale; Yosef Official, *Sefer Yosef ha-meqanne'* (Libro di Yosef lo zelota), Francia settentrionale; *Disputa di Nahmanide*, Spagna; *Sefer niṣṣaḥon yashan* (Antico libro di polemica), Germania.

• XIV secolo: Moshe ha-Kohen di Tordesillas, *'Ezer ha-'emunah* (Aiuto della fede), Spagna; Yiṣḥaq Polgar, *'Ezer ha-dat* (Aiuto della religione), Spagna; Ḥasdai Crescas, *Biṭṭul 'iqqre ha-noṣrim* (Confutazione delle dottrine dei cristiani), Spagna; Shem Ṭov ibn Shapruṭ, *Even boḥan* (Pietra di paragone), Spagna; Profiat Duran, *Al tehi ka-avotekha* (Non essere come i tuoi padri) e *Kelimat ha-goyim* (La vergogna dei gentili), Spagna.

• XV secolo: Yom Ṭov Lippman Mühlhausen, *Sefer ha-niṣṣaḥon* (Libro della polemica), Boemia; Shim'on Duran, *Qeshet u-magen* (Arco e scudo), Spagna; *Disputa di Tortosa*, Spagna; Shelomoh Duran, *Milḥemet miṣwah* (La guerra obbligatoria), Spagna; Ḥayyim ibn Musa, *Magen wa-romaḥ* (Scudo e picca), Spagna; Mattityahu ben Mosheh, *Libro di Aḥituv e Ṣalmon*, Spagna; Binyamin ben Mosheh, *Teshuvot ha-noṣrim* (Risposte ai cristiani), Italia; Eliyyahu Ḥayyim di Genezzano, *Wikkuaḥ* (Discussione), Italia.

Polemica su argomenti biblici e filosofici. Molti degli argomenti affrontati dagli autori delle opere citate rimasero pressoché gli stessi dalla tarda antichità fino alla fine del Medioevo e oltre. Per gli Ebrei l'asserzione fondamentale dei cristiani, che Gesù fosse il messia, era stata efficacemente confutata dalla realtà della storia. Poiché la caratteristica essenziale del messia biblico era che avrebbe inaugurato un'era di pace, quasi tutti i polemisti ebrei misero in evidenza che il persistere della guerra e della miseria rappresentava di per sé una confutazione formidabile del Cristianesimo. Mosè Nahmanide (Mosheh ben Naḥman, circa 1194-1270) narra addirittura di aver osato far notare a Giacomo I d'Aragona come sarebbe stata dura per lui e per i suoi cavalieri se la guerra fosse stata abolita.

I cristiani, ovviamente, sostenevano che la testimonianza delle Scritture dimostrava che il messia era già venuto, ma anche che secondo quella stessa testimonianza la prima venuta sarebbe finita con un apparente fallimento. Le citazioni chiave per dimostrare queste idee furono probabilmente i passi biblici più dibattuti dell'intera letteratura: *Genesi* 49,10 riguardo al primo punto e *Isaia* 52,13-53,12 riguardo al secondo.

«Non sarà tolto lo scettro da Giuda né mancherà un legislatore tra i suoi discendenti fino a che verrà Shiloh e le nazioni si raduneranno presso di lui». Questa traduzione di *Genesi* 49,10, con «Shiloh» inteso come il messia, sembrava fornire un forte sostegno alla posizione cristiana: poiché non vi era più scettro in Giuda il messia doveva essere già venuto. Per questo brano non vi era un'interpretazione ebraica alternativa particolarmente favorevole, ma gli Ebrei avevano un argomento persuasivo contro la posizione cristiana: la loro interpretazione, dicevano, non può essere valida perché lo scettro (inteso dai cristiani come la regalità) si era allontanato dagli Ebrei ben prima dell'epoca di Gesù; già durante l'esilio in Babilonia la sovranità ebraica era perduta e anche durante il periodo del Secondo Tempio non vi furono re della tribù di Giuda. Era ben difficile escogitare altre interpretazioni di questo brano, ma non ne mancavano: che Shiloh si riferisse sì al messia, ma semplicemente nel senso che dovunque vi fosse un re ebreo legittimo, questi doveva venire solo dalla tribù Giuda; che «scettro» e «legislatore» non si riferissero alla regalità ma agli esilarchi e ai patriarchi, oppure all'autonoma gestione della comunità; che Shiloh non fosse il messia ma un toponimo e il versetto si riferisse a un avvenimento del passato, probabilmente allo scisma seguito alla morte di Salomone.

Riguardo a *Isaia* 53, che racconta di un servo di Dio innocente che soffrirà e morirà per i peccati degli altri, la situazione dei polemisti ebrei era rovesciata: essi avevano un'interpretazione alternativa eccellente, ma mancavano di una confutazione decisiva dell'esegesi cristologica, al punto che alcuni espressero il loro disappunto per questo. Nonostante la presenza di un'interpretazione messianica di questo capitolo nelle fonti rabbini-

che antiche, gli Ebrei nel Medioevo videro nel servo soprattutto il popolo di Israele, e si possono portare forti argomenti per questa identificazione. Nello stesso tempo, gli Ebrei erano nettamente divisi riguardo alla presenza del concetto di espiazione vicaria in quel passo biblico: per certi esegeti e polemisti si trattava di un concetto troppo cristiano per poter essere presente nella Bibbia, anche se applicato a Israele piuttosto che al messia. Infine, si svilupparono confutazioni specifiche dell'interpretazione cristologica: a parte l'inadeguatezza del termine «servo» per una figura divina, quello di cui si parla nel brano di *Isaia*, diversamente da Gesù, «vedrà il suo seme e vivrà una lunga vita», sperimenterà afflizioni inspiegabili e malattie e soffrirà in conseguenza dei peccati di molti, piuttosto che per rimuovere il peccato originale di Adamo ed Eva.

Come si è detto i cristiani ritenevano che gli Ebrei, rifiutando il messia, avessero provocato la sostituzione dell'«Israele secondo la carne» da parte dalla Chiesa. L'iniziale stupore degli Ebrei di fronte a quest'affermazione fece sì, poi, che i cristiani fossero accusati di arbitrarietà nell'interpretazione delle descrizioni bibliche di Israele, e gli Ebrei sottolinearono varie citazioni in cui i riferimenti escatologici favorevoli a Israele, che i cristiani consideravano descrizioni della Chiesa, apparivano inestricabilmente legati ai brani negativi sul popolo ebraico, che i cristiani riferivano agli Ebrei. A partire dal XIII secolo gli Ebrei presero anche a citare la conservazione, da parte loro, della lingua ebraica come prova che non erano stati abbandonati da Dio a favore di gente che conosceva la Bibbia solo in traduzione.

Ma non solo il popolo ebraico era stato soppiantato: si diceva lo stesso della legge ebraica, e in questo campo la questione dell'interpretazione allegorica della Bibbia divenne cruciale. I cristiani sostenevano che, almeno dopo la crocifissione, le parti legali del Pentateuco non avevano più valore letterale e sostenevano la loro posizione sollevando questioni sulla razionalità e sulla coerenza della legislazione biblica. Questa sfida esterna aggiunse una dimensione polemica alle speculazioni interne all'Ebraismo a proposito delle «ragioni dei comandamenti». Mentre certi Ebrei non ammettevano il tentativo di scandagliare la volontà divina o addirittura negavano l'esistenza di spiegazioni razionali, altri avanzavano ragioni igieniche e spirituali, che talvolta parvero così persuasive da diventare il fondamento per contestare ai cristiani l'incapacità di osservare prescrizioni così evidentemente benefiche. L'allegorismo cristiano non si fermava alla legge: di conseguenza, l'insistenza degli Ebrei sull'interpretazione letterale e contestuale dei versetti biblici diventò un tema centrale della letteratura polemica; alcuni studiosi propongono, in effetti, che vi sia un motivo apologetico soggiacente alla forte convinzione con cui vari importanti esegeti medievali, come Rashbam (Rabbi Shemu'el ben Me'ir, circa 1080-1158), che non erano in primo luogo polemisti, insistono sull'esegesi letterale.

Ma le obiezioni sollevate dai cristiani a proposito della razionalità della legge erano un tema secondario nella polemica medievale, mentre al centro stavano le obiezioni ebraiche alla razionalità del dogma cristiano. Molti Ebrei non sapevano, o non volevano, intendere la dottrina della trinità come qualcosa di diverso dal triteismo. Quelli che giunsero ad affrontare appieno la complessità della dottrina giudicarono che violasse la logica, e che la molteplicità di Dio inevitabilmente ne implicasse la corporeità (e non solo nella forma temporanea del Gesù storico). Più importante ancora, i fini polemisti ebrei sostenevano che ogni tentativo veramente monoteistico di interpretare la trinità – in cui tre persone divine sono identificate con attribuiti di Dio, e intese alla luce della percezione di Dio come pensiero pensante e oggetto pensato – fallirebbe di fronte alla seconda, cruciale dottrina dell'incarnazione: se anche una sola delle tre persone divine avesse assunto su di sé un corpo, allora la vera unità ne sarebbe risultata irrimediabilmente compromessa.

Le obiezioni ebraiche all'incarnazione non si limitavano alle difficoltà che essa poneva al concetto cristiano di trinità divina. L'attribuzione della divinità a un essere umano sollevava il terribile spettro dell'idolatria, ma la dottrina sembrava anche vulnerabile a una confutazione filosofica decisiva. I polemisti ebrei sostenevano che siccome l'infinità e l'immutabilità erano caratteristiche essenziali di Dio, l'incarnazione non avrebbe potuto aver luogo neppure per miracolo. Inoltre, dicevano, è impossibile unire una natura umana e una natura divina nella stessa persona, lasciando che ciascuna natura mantenga le proprie caratteristiche distintive. Infine, se anche tutto ciò fosse possibile, è difficile immaginare che Dio non potrebbe trovare nessun mezzo per redimere l'umanità al di fuori di quello di sottoporsi all'impurità e all'indegnità di passare nove mesi in un utero e poi attraversare tutte le fasi di una vita che culmina con una morte umiliante.

La concezione verginale, sebbene gli Ebrei la negassero, non era vulnerabile all'accusa di impossibilità filosofica. Tuttavia, la dottrina specifica che Maria rimase vergine durante il parto sembra opporsi al principio che due corpi non possono compenetrarsi, occupando lo spesso spazio nello stesso tempo. Più importante, il miracolo della transustanziazione pareva anch'esso impossibile, anche perché il corpo di Gesù avrebbe dovuto essere in molti luoghi simultaneamente.

Vi era naturalmente anche una dimensione biblica di questi aspetti filosofici. I cristiani volevano dimostrare

la Trinità citando versetti che contenevano verbi al plurale in relazione a Dio, come, per esempio, «Facciamo l'uomo a nostra immagine» (Gen 1,26); o una parola chiave ripetuta tre volte, come «Santo, santo, santo è il Signore dio degli eserciti» (Is 6,3); o una ripetizione dei nomi di Dio, come per esempio «Ascolta Israele, il Signore è il tuo Dio, il Signore è uno» (Deut 6,4). Per sostenere la dottrina dell'incarnazione i cristiani citavano il re escatologico di *Geremia* 23,5, il cui nome traducevano «Signore nostra giustizia» e, molto efficacemente, il bambino di *Isaia* 9,5-6, il cui nome traducevano «consigliere ammirabile, Dio potente, padre per sempre, principe della pace». Per gli Ebrei era necessario rispondere fornendo spiegazioni o, in certi casi, traduzioni alternative. Così il verbo plurale di *Genesi* 1,26 può essere un plurale *maiestatis*, o rappresenta un'affermazione di Dio rivolta alla terra, che dovrà provvedere il corpo in cui egli porrà un'anima. Il nome di *Geremia*, dicevano gli Ebrei, avrebbe dovuto essere tradotto «il Signore è la nostra giustizia» e il bambino di *Isaia*, almeno secondo la maggior parte degli Ebrei nel Medioevo, era chiamato da Dio solo «principe di pace»: il «consigliere ammirabile, Dio potente, padre per sempre» era Dio stesso.

La testimonianza della Bibbia invocata dai cristiani per la nascita verginale diede agli Ebrei la loro migliore opportunità per usare l'argomento della lettura nel contesto. La prova, dicevano i cristiani, si trova in *Isaia* 7,14, in cui il profeta promette al re Acaz la nascita di un figlio da una *'almah*. Gli Ebrei, oltre ad affermare che *'almah* non significa vergine, mettevano in evidenza la promessa di Isaia ad Acaz secondo la quale la liberazione sarebbe venuta prima che il bambino sapesse distinguere il bene dal male, che secondo loro confutava in modo decisivo qualsiasi identificazione del bambino con Gesù.

La polemica sul Talmud. Nella sua forma classica, il dibattito ebraico-cristiano era incentrato sulla Bibbia ebraica. A partire dal XII secolo, però, e specialmente nel XIII, i cristiani iniziarono a prendere in considerazione la possibilità di usare il Talmud per scopi polemici e gli Ebrei si trovavano a combattere su due fronti diversi ma simili, per contrastare anche i cristiani che citavano il Talmud. Nicola Donin, un ebreo convertito al Cristianesimo, iniziò intorno al 1230 una campagna che portò a un vero processo in cui Yeḥi'el ben Yosef di Parigi dovette difendere il Talmud dalle accuse di bestemmia. Mettendo in evidenza quello che altrimenti sarebbe stato da considerare un anacronismo in un racconto su Gesù del Talmud, Yeḥi'el affermò inopinatamente che vi erano stati due Gesù e tutti i riferimenti negativi del Talmud andavano al primo, che non aveva relazione alcuna con il Cristianesimo. Potenzialmente ancor più grave era l'asserzione di Donin che il Talmud era un'«altra legge», del tutto differente da quella della Bibbia ebraica. Poiché gli Ebrei erano tollerati anche perché osservavano e garantivano l'autenticità dell'«Antico Testamento», l'esistenza stessa degli Ebrei nel mondo cristiano sarebbe stata messa in questione se una simile concezione fosse stata accolta da parte cristiana. Yeḥi'el affermò che il Talmud era piuttosto un'indispensabile interpretazione della Bibbia. In ultima analisi, sebbene vari domenicani e francescani si adoperassero per delegittimare gli Ebrei ricorrendo ad argomenti connessi al concetto di «altra legge», fu l'accusa di bestemmia a predominare e questa poteva essere placata censurando alcuni passi del Talmud.

Un secondo tipo di approccio al Talmud è quello di solito associato con un altro convertito al Cristianesimo. Verso la fine del XIII secolo Pablo Christiani iniziò a mettere l'accento su di un tema in effetti minore presso i precedenti polemisti cristiani: che il Talmud dimostrasse la verità del Cristianesimo. Non che Pablo e i suoi successori avessero un atteggiamento positivo verso il Talmud, semplicemente credevano che i rabbini avessero comunque conservato la testimonianza della verità cristiana. Uno dei primi esempi di questo genere di argomentazione è anche uno dei migliori; il Talmud dice che il mondo durerà seimila anni: duemila anni di caos, duemila di Torah e duemila dell'era messianica (T.B., *San.* 97a). Questo, dicevano i polemisti cristiani, prova due dottrine fondamentali del Cristianesimo – che il messia è già venuto e che col suo arrivo l'epoca della Torah è finita. Quando Nahmanide fu costretto a un confronto con Pablo nella disputa di Barcellona (1263), insisté naturalmente sulla poca plausibilità di trovare dottrine cristiane in un'opera prodotta da Ebrei non convertiti, ma fece anche la decisiva affermazione che il *midrash* non è vincolante sul piano dogmatico e perciò gli Ebrei sono liberi di rifiutare determinate affermazioni dei rabbini. L'argomento divenne un *topos* nei successivi due o tre secoli, soprattutto a causa della popolarità del monumentale trattato *Pugio fidei* di Raimondo Martini, e i rabbini impegnati nella disputa di Tortosa ebbero a controbattere la questione in circostanze particolarmente complesse. Generalmente i polemisti ebrei tentarono di confutare ciascun argomento individualmente, facendo ricorso alla posizione generale di Nahmanide con riluttanza e solo come ultima risorsa.

L'uso polemico ebraico del Nuovo Testamento. Circa nello stesso periodo in cui i cristiani prendevano a esaminare il Talmud per scopi polemici, gli Ebrei presero a scrutare il Nuovo Testamento. Anche in questo caso il sacro testo peculiare dell'altra religione poteva essere semplicemente attaccato, oppure impiegato per

una polemica più raffinata. Gli Ebrei mettevano in evidenza le contraddizioni del Nuovo Testamento, come le differenti genealogie di *Matteo* e di *Luca*, ma sostenevano anche che i vangeli stessi appoggiavano la posizione ebraica a proposito della non divinità di Gesù e dell'eternità della legge. L'impiego polemico di entrambi gli approcci condusse a un atteggiamento talvolta ambiguo riguardo allo stesso Gesù: da una parte egli veniva denunciato quando abrogava la Torah e faceva di sé un essere divino, dall'altra le sue parole venivano portate a testimonianza che i cristiani avevano poi distorto un messaggio che era originariamente per lo più autenticamente ebraico. Quest'ultimo approccio, destinato a diventare particolarmente importante nel periodo moderno, fu sviluppato con grande profondità nell'acuto e impressionate *Kelimat ha-goyim* di Profiat Duran.

Le discussioni sull'esilio degli Ebrei e sulla funzione del Cristianesimo. Le conseguenze della crescente familiarità degli Ebrei con il Nuovo Testamento e della maggiore informazione cristiana sul Talmud non sono che un esempio del modo in cui un dibattito per lo più statico poteva subire trasformazioni dinamiche sotto la spinta del cambiamento storico. Dibattiti a proposito dell'accettazione di interessi, delle accuse di omicidio rituale, dell'eresia, delle icone, della venerazione dei santi, della confessione e del celibato dei sacerdoti, delle crociate e altro ancora si inserirono nella letteratura polemica. Il risultato forse più importante della situazione storica fu nella necessità che gli Ebrei spiegassero il loro esilio e la loro sofferenza con motivi diversi dal rifiuto di Dio da parte loro. Poiché i polemisti ebrei insistevano sulla superiorità morale degli Ebrei sui cristiani, la spiegazione generalmente accettata dell'esilio come punizione era in questo caso particolarmente scomoda. In conseguenza, vi fu tutta una serie di sforzi per volgere il dato di fatto della sofferenza in vantaggio polemico: la Bibbia dice che la verità sarà gettata a terra (Dan 8,12); Dio prolunga l'esilio affinché il peccato dei cristiani oppressori si accumuli fino al punto in cui avranno meritato la loro completa distruzione (cfr. Gen 15,16); Dio punisce gli Ebrei non perché abbiano crocifisso Gesù, ma perché lo hanno prodotto. Con un'argomentazione naturalistica che colpisce, Yiṣḥaq Polgar nota che la sofferenza degli Ebrei dimostra che cristiani ed Ebrei stanno l'uno all'altro come il carnefice e la sua vittima.

Pressioni di vario genere, concrete ed economiche ma anche morali e intellettuali, portarono a modifiche nel tono della polemica ebraica e anche a un riesame della funzione e della definizione religiosa del Cristianesimo stesso. Quest'ultimo sviluppo avvenne in gran parte al di fuori del contesto della polemica medievale, ma le sue conseguenze sul pensiero ebraico, compresa la letteratura apologetica, furono eccezionalmente significative. Gli Ebrei nel Medioevo generalmente consideravano il Cristianesimo una religione idolatra. Tuttavia, in certi ristretti contesti giuridici ci si appellava a frasi come «i gentili tra noi non venerano idoli» per giustificare gli affari che gli Ebrei conducevano con i cristiani, nonostante il comandamento che proibisce di avere a che fare con idolatri. Menaḥem ha-Me'iri di Perpignano (1249-1316) creò una nuova categoria giuridica che potrebbe essere sommariamente definita dei «popoli civili» per distinguere i cristiani dagli antichi idolatri. Senza affrontare in questo contesto l'argomento dell'idolatria, Maimonide e altri autorevoli maestri avevano riconosciuto al Cristianesimo e all'Islam il ruolo positivo di aver diffuso la conoscenza della Torah preparando così il mondo per il messia. Dal XVI secolo alcune importanti figure del mondo ebraico presero a leggere erroneamente l'affermazione dei tosafisti francesi medievali, nel senso che ai popoli noachici non era stato proibito di associare un'altra divinità al vero Dio: quindi, il Cristianesimo, sebbene fosse senza dubbio idolatra se adottato da Ebrei, non lo era per i gentili.

Sviluppi successivi. Alcune opere polemiche del XVI e del XVII secolo riflettono il cambiamento di cui si è parlato e altri ancora, mentre altre rimangono fedeli alle posizioni tipiche del Medioevo. Tra le più importanti opere di questo periodo abbiamo le seguenti:

- XVI secolo: Avraham Farissol, *Magen Avraham* (Scudo di Abramo), Italia; Ya'ir ben Shabbetai di Correggio, *Ḥerev pifiyyot* (Spada a due tagli), Italia; Meshullam ben Uri, *Zikhron sefer niṣṣaḥon* (Sommario del libro di polemica), di provenienza incerta; *Kevod Elohim* (Gloria di Dio), autore e provenienza incerta; Yiṣḥaq di Troki, *Ḥizzuq 'emunah* (Rafforzamento della fede), Polonia.
- XVII secolo: 'Azri'el Petaḥyah Alatino, *Wikkuaḥ* (Discussione), Italia; Yehudah Aryeh da Modena, *Magen va-ḥerev* (Scudo e spada), Italia; Yiṣḥaq Lupis, *Kur maṣref ha-'emunot u-mar'eh ha-'emet* (Crogiolo delle credenze e dimostratore della verità), Siria.

Forse l'esempio più significativo di un atteggiamento più positivo verso il Cristianesimo è l'osservazione di Avraham Farissol che Gesù poteva ben essere considerato il messia per i gentili. Nonostante l'affermazione di Maimonide riguardo alla funzione del Cristianesimo nel piano divino, questa asserzione, del tutto inconsueta anche intorno al 1500, era assolutamente inimmaginabile nell'alto Medioevo. Nel XVI secolo Shelomoh da Modena negò il carattere idolatrico del Cristianesimo considerando l'incarnazione sullo stesso piano dell'antropomorfismo e notando che quest'ultima dottrina era

stata dichiarata non eretica (anche se non vera, nello stesso tempo) dall'autorità di Avraham ben David di Posquières nel XII secolo. Vi fu anche una modifica dell'atteggiamento ebraico verso certe questioni morali: nel Medioevo, per esempio, la maggior parte degli Ebrei negava energicamente che vi fosse qualcosa di immorale nel prendere interessi sui prestiti. Nell'Italia del XVII secolo Simone Luzzatto e anche Yehudah Aryeh da Modena insistono che la moralità ebraica – e non solo cristiana – disapprova quest'attività, ma che non c'è rimedio alla dura necessità economica. Contatti più stretti tra cristiani ed Ebrei in Italia condussero anche a una maggiore familiarità da parte dei cristiani con la letteratura ebraica, compresi i testi qabbalistici, la cui popolarità aumentava. Gli Ebrei si trovarono così di fronte non solo a brani talmudici, ma anche a passi qabbalistici che si diceva dimostrassero le dottrine cristiane.

Inizialmente, le reazioni degli Ebrei alla Riforma furono positive e cariche di speranza. Accanto alle speranze messianiche che furono per breve tempo eccitate alla prospettiva di una divisione in quello che gli Ebrei consideravano il quarto regno (cfr. Dan 2,41), si sentiva che molti aspetti dottrinali delle varie forme del Protestantesimo apparivano piuttosto «ebraici»: il rifiuto dell'autorità papale, delle indulgenze, della transustanziazione, del celibato ecclesiastico e anche il ritorno all'autorità della Bibbia. Inoltre, una delle prime opere di Lutero, *Dass Jesus ein geborener Jude Sei* (Gesù fu per nascita ebreo, 1523) appariva preludere a un miglioramento delle condizioni degli Ebrei negli Stati protestanti. Quando più tardi Lutero fece svanire queste speranze, l'atteggiamento degli Ebrei cambiò e gli Ebrei che vivevano in Stati cattolici presero a cercare dottrine cattoliche che dimostrassero l'affinità dell'Ebraismo col Cattolicesimo: l'importanza delle opere, la combinazione della Scrittura con la tradizione, l'affermazione del libero arbitrio e il rifiuto di un rigido predeterminismo e il mantenimento della lingua tradizionale nel culto. Inutile dirlo, i protestanti e i cattolici continuarono ad affermare le dottrine cristiane tradizionali che gli Ebrei rifiutavano, e quando il caraita Yiṣḥaq di Troki scrisse la sua *summa* delle argomentazioni tradizionali anticristiane l'opera divenne un punto di riferimento comune anche per la maggioranza della comunità rabbanita.

Il successivo, ancor più importante cambiamento avvenne nel XVIII secolo, quando la storia ebraica entrò nel periodo moderno e le relazioni ebraico-cristiane subirono trasformazioni radicali. Anche al di fuori dell'ambito dell'Illuminismo ebraico, Ya'aqov Emden in Germania sostenne che Gesù e perfino Paolo erano in tutto buoni Ebrei, il cui scopo era diffondere le leggi noachiche tra i gentili; come nel caso di Farissol, si tratta di una posizione fortemente originale che però riflette un fenomeno più ampio. Ma la figura centrale che insieme fa presagire ed esemplifica gli atteggiamenti moderni dell'Ebraismo verso il Cristianesimo è quella di Moses Mendelssohn.

Un teologo cristiano, Johann Caspar Lavater, aveva sfidato pubblicamente Mendelssohn a confutare una difesa del Cristianesimo che Lavater aveva tradotto, o a fare ciò che avrebbe fatto Socrate se, avendo letto il libro, lo avesse trovato inconfutabile. Mendelssohn, che per ragioni ideologiche, pratiche e per temperamento non era incline alla polemica, rispose con riluttanza e cautela. Egli aveva in effetti manifestato rispetto per Gesù, convinto com'era che questi non avesse avuto pretese divine. Ciò non implicava che Mendelssohn volesse abbandonare l'Ebraismo, che era in armonia perfetta con la morale e la religione naturale, per una fede che conteneva dogmi irrazionali. Tuttavia, non tutti i «pregiudizi» erano ugualmente dannosi e l'insegnamento ebraico che i gentili giusti hanno una parte nel mondo a venire rendeva l'attività missionaria non necessaria e non auspicabile. Questa sottolineatura della tolleranza dell'Ebraismo, della sua razionalità e moralità e del rispetto per il Cristianesimo, divenne il segno caratteristico delle moderne discussioni ebraiche sul Cristianesimo, ma questi sviluppi non mancarono, ironicamente, di un potenziale capace di rivitalizzare tensioni e polemica lungo linee nuove e inaspettate.

L'Ebraismo riformato del XIX secolo e il Protestantesimo liberale sorsero dallo stesso ambiente e condivisero la convinzione fondamentale che il messaggio centrale della religione fosse di carattere etico. L'Ebraismo riformato lasciò da parte molto della componente rituale dell'Ebraismo, mentre i protestanti liberali avevano forti reazioni contrarie alla componente dogmatica del Cristianesimo. Quel che restava in entrambi i casi era il monoteismo etico. Questa sorta di consenso, tuttavia, poteva portare alla discordia, poiché nell'assenza di un coagulante religioso, ciascuna fede finiva per considerarsi l'unica portatrice della quintessenza del messaggio etico, i cui requisiti minimi si trovavano in entrambe le parti.

Fu proprio questo tipo di discordia che emerse: i cristiani si lamentavano del «farfugliare insipido» degli Ebrei che ritenevano la propria religione quella etica per eccellenza, e sostenevano che Gesù aveva introdotto un progresso etico nella società ebraica legata a un arido e rigido legalismo. L'argomento si sviluppò in vasta controversia dopo che Adolf von Harnack ebbe diffuso opinioni di questo genere nelle sue lezioni sull'essenza del Cristianesimo nell'inverno del 1899-1900, ma gli Ebrei si irritarono non solo contro von Harnack ma

contro vari storici cristiani le cui opere scientifiche manifestavano lo stesso genere di atteggiamento verso la religione talmudica. La risposta ebraica fu rapida, vigorosa e internazionale. In Germania i libri di Leo Baeck (*Das Wesen des Judentums*), Joseph Eschelbacher (*Das Judentum und das Wesen des Christentums*), e Moritz Güdemann (*Jüdische Apologetik*) denunciarono questo approccio cristiano come motivato da considerazioni che avevano poco a che fare con l'obiettività scientifica. In Inghilterra gli articoli di Israel Abrahams, Claude Montefiore e Solomon Schechter ripresero la stessa linea. Un po' più tardi, Gerald Friedlander espresse lo sforzo apologetico sistematico di comparare la morale rabbinica con quella di Gesù in *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount*, e il libro di Joseph Bloch, *Israel und die Völker*, rappresentò un ulteriore sforzo per contrastare gli attacchi cristiani alla morale talmudica.

Quest'ultima opera affrontava argomenti tipicamente medievali, e non si deve pensare che quel genere di polemica fosse semplicemente scomparso in epoca moderna. Vigorosi sforzi missionari cristiani nell'Inghilterra del tardo XVIII ispirarono il rifiuto di David Levi, espresso in *Letters to Dr. Priestly* e *Dissertations on the Prophecies of the Old Testament*; altre provocazioni del XIX secolo condussero Isaac Ber Levinsohn a scrivere il suo *Aḥiyyah ha-shiloni* e altre opere apologetiche. Ancora negli anni '70 del XX secolo, le attività dei «Jews for Jesus» e di gruppi affini hanno condotto il consiglio delle comunità ebraiche di New York (Jewish Community Relations Council) a far scrivere il libro *Jews and «Jewish Christianity»* da Michael Wyschogrod e dal sottoscritto. Il tono e talvolta il contenuto di queste opere riflettono gli sviluppi della scienza, della civiltà e dello stile argomentativo moderni; altre, però, trattano di questioni che rimangono largamente invariate dal Medioevo.

Sulla scia dell'Olocausto e specialmente dopo il Concilio Vaticano II, all'inizio degli anni '60 del XX secolo, è stato condotto di concerto uno sforzo per sostituire la polemica con il dialogo. Ma anche in queste discussioni vi sono sottili pressioni che conducono a una sorta di difesa che non è del tutto aliena da polemiche. Prima del Vaticano II, Jules Isaac e altre autorità ebraiche avevano chiesto a gruppi cristiani di rivalutare, su basi morali e su criteri teologici meno ristretti, la tradizionale accusa agli Ebrei relativa al loro ruolo nella crocifissione. Questa volta le argomentazioni ebraiche ebbero orecchio ricettivo e questo tipo di riconsiderazione ebbe luogo.

Col passar del tempo, però, alcuni partecipanti cristiani al dialogo iniziarono a sondare la possibilità di una riconsiderazione da parte ebraica della definizione di Gesù e del ruolo del Cristianesimo. Queste richieste sono radicate nella consapevolezza che studiosi ebrei del XX secolo come Joseph Klausner, Claude Montefiore, David Flusser e Pinchas Lapide hanno fornito – con varie sfumature di entusiasmo – un ritratto positivo di un Gesù fondamentalmente ebreo. Inoltre, Franz Rosenzweig ha parlato del Cristianesimo come della manifestazione di un patto divino con i gentili. Persino gli ecumenisti ebrei, però, sono spesso prudenti a proposito di revisioni profonde nella loro valutazione di Gesù, ed è improbabile che il dialogo possa portare all'accettazione di Gesù come un quasi-messia o mitigare l'avversione storicamente radicata degli Ebrei per i dogmi fondamentali del Cristianesimo tradizionale.
Infine, una dimensione contemporanea caratteristica si è inserita nella discussione ebraico-cristiana con la fondazione dello Stato di Israele. Da una parte, la fondazione di Israele ha annullato il vecchio argomento cristiano basato sull'esilio degli Ebrei; dall'altra, essa si colloca perfettamente in alcune costruzioni della seconda venuta di Gesù, diffuse tra i fondamentalisti cristiani. Nel contesto del dialogo, gli Ebrei hanno spesso tentato di spiegare la grande importanza teologica della Terra di Israele per l'Ebraismo, sostenendo talvolta che la stessa teologia cristiana dovrebbe giungere a riconoscere il significato dello Stato di Israele nel piano divino. Questo delicato equilibrio di politica e teologia ha prodotto comprensione quanto tensione. Non è che il più recente esempio dell'effetto degli avvenimenti storici su una relazione che riflette la continuità delle dispute tra due venerabili tradizioni e anche l'interazione dinamica di due comunità che agiscono e reagiscono in un mondo sempre mutevole.

BIBLIOGRAFIA

Manca una trattazione generale esauriente sulla polemica ebraica dalla tarda antichità fino a oggi. Uno schizzo si trova in H.J. Schoeps, *The Jewish-Christian Argument*, New York [illegible] M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York 1950 [illegible] dia alcune descrizioni ebraiche del Cristianesimo nel Medioevo. F. Talmage, *Disputation and Dialogue. Reading in the Jewish-Christian Encounter*, New York 1975, è una valida raccolta di brevi passi scelti, tradotti da varie fonti.

Un'ampia bibliografia sulle opere polemiche è J. Rosen[illegible] *Sifrut ha-wikkuaḥ ha-anṭi-noṣrit*, in «Areshet», 2 (1960), pp. [illegible]-79; 3 (1961), pp. 433-39. La più completa raccolta di opere di genere resta J.D. Eisenstein (cur.), *Oṣar vikkuḥim*, 1928. [illegible] New York 1964, ma i testi non sono affidabili e dovrebbero sempre essere confrontati con edizioni migliori. Per quanto riguarda traduzioni in inglese di opere polemiche, cfr. O.S. Rankin, *Jewish Religious Polemic of Earlier and Later Centuries*, 1956. [illegible] New York 1970; H. Maccoby, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Rutheford/N.J. 1982; Y. K[illegible]

The Book of the Covenant, trad. di F. Talmage, Toronto 1972; Y. Troki, *Faith Strengthened*, trad. di M. Mocatta, New York 1970. Cfr. anche il mio studio *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus with an Introduction, Translation and Commentary*, Philadelphia 1978, 1996; l'introduzione e il commento ripercorrono la storia dei temi principali nel corso del XIII secolo. Tra gli altri importanti studi sul periodo medievale abbiamo D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977; B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris 1960; J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, New York 1961, 1980. Sulle *Toledot Yeshu*, cfr. S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, 1977; a proposito di *Genesi* 49,10, cfr. A. Posnanski, *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte des Messiaslehre*, Leipzig 1904; riguardo a *Isaia* 53, cfr. A. Neubauer e S.R. Driver, *The Fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters*, I-II, 1876-1877, rist. New York 1969.

Le reazioni ebraiche alla Riforma sono esaminate da H.H. Ben-Sasson, *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes*, Jerusalem 1970. Sul periodo moderno, cfr. U. Tal, *Christians and Jews in Germany in the Second Reich. Religion, Politics and Ideology, 1870-1914*, Ithaca/N.Y. 1975; J. Fleischmann, *Be'ayat ha-naṣrut ba-maḥshavah ha-yehudit mi-Mendelssohn 'ad Rosenzweig*, Jerusalem 1964, e la bibliografia di A. Roy Eckardt, *Recent Literature on Christian-Jewish Relations*, in «Journal of the American Academy of Religion», 49 (1981), pp. 99-111.

DAVID BERGER

POPOLO EBRAICO. [Questa voce tratta della natura dell'identità collettiva ebraica, dal periodo biblico a oggi. Per la trattazione sulla dimensione religiosa del popolo ebraico, vedi *Ebraismo*].

Gli Ebrei sono a buon diritto un popolo storico e un corpo sociale fondato e stabilito dalla tradizione religiosa ebraica. In che senso il popolo ebraico possa essere considerato una nazione o un gruppo etnico dipende dalla definizione che si vuol dare a questi termini – i concetti ebraici tradizionali di nazione, espressi dalle parole *goi* e *le'um*, ma soprattutto *'am*, si applicano agli Ebrei nell'insieme, ma quanto il concetto ebraico di popolo sia riconducibile alle definizioni di nazionalità sviluppatesi nel XIX e nel XX secolo è questione controversa, che affronteremo in seguito. Questo articolo cerca di esplorare i significati attribuiti al concetto di popolo ebraico dall'antichità ai tempi moderni, con una speciale attenzione alle relazioni tra l'Ebraismo e le altre comunità religiose che sono emerse dalla matrice ebraica.

Che gli Ebrei siano nello stesso tempo un popolo e una comunità religiosa è documentato dal complesso intrecciarsi di nazionalità e religione nel corso della storia ebraica. Le circostanze storiche hanno spesso influenzato i parametri di appartenenza e il senso idealizzato dell'esistenza ebraica collettiva. In periodi di rapido cambiamento, che condizionarono diversamente i vari settori della Diaspora, emersero incertezze e anche conflitti rispetto a chi fosse ebreo e a proposito di quali atti religiosi o princìpi di fede fossero richiesti a un ebreo. Le autorità religiose ebraiche sono state obbligate ad assumersi l'incarico di chiarire i criteri per l'inclusione nel popolo e anche di spiegare il significato teologico della sopravvivenza degli Ebrei in quanto gruppo «come tutte le nazioni» (1 Sam 8,5), ma nello stesso tempo «popolo che dimora solo e tra le nazioni non si annovera» (Nm 23,9). Queste problematiche possono rimanere latenti, per poi riapparire in epoche storiche successive.

La natura religiosa alla base dell'appartenenza al popolo ebraico può in parte essere chiarita da considerazioni comparative; una simile coincidenza tra popolo e religione si trova in certe forme nazionali del Cristianesimo (per esempio le Chiese armena e copta) e nella «nazione» musulmana, come corpo collettivo soggetto a legge religiosa, specialmente all'inizio della sua storia, quando l'Islam era la religione dei soli Arabi, prima che diventasse la religione dei Persiani, dei Turchi e di altri popoli. Diversamente dai casi affini in ambito cristiano, però, l'Ebraismo rimane ben separato dai suoi rampolli e discendenti. La linea di demarcazione tra l'Ebraismo e il Cristianesimo è rimasta netta, nonostante l'emergere occasionale di una tradizione «giudeo-cristiana»; a differenza del Cristianesimo, l'Ebraismo ha resistito a una definizione attraverso formule di credo. La centralità della salvezza attraverso il Cristo e le relative formulazioni dottrinali hanno aperto la via all'idea teologica di una Chiesa multinazionale, una concezione piuttosto differente da quelle che sono servite di legame per mantenere unito il popolo ebraico. Sottolineando la centralità della legge piuttosto che della salvezza tramite la fede nel Cristo e la grazia sacramentale, l'Ebraismo si mostra molto più vicino strutturalmente all'Islam. Le differenze culturali tra i vari settori dell'Ebraismo per molti secoli furono in effetti ampie quanto quelle dell'Islam e del Cristianesimo, ma la situazione politica dell'Ebraismo e degli Ebrei è stata del tutto differente. Il popolo ebraico era già una nazione prima che la sua religione raggiungesse la forma matura, e la tradizione religiosa mantenne integra l'identità del popolo quando gli Ebrei divennero una minoranza in tutte le terre dove ebbero a risiedere.

Altri popoli e altre religioni hanno avuto delle forme di Diaspora, ma quella ebraica è notevole per la sua dispersione in tutto il mondo e per la sua capacità di sopravvivere; già dalla tarda antichità gli Ebrei furono essenzialmente un popolo di Diaspora. Fino al 1948 non ci fu uno Stato ebraico, dopo i regni di Israele e di Giu-

da (X-VI secolo a.C.) e quello asmonaico (II-I secolo a.C.), nonostante che vi siano state situazioni eccezionali in cui la classe dirigente di certe società si convertì all'Ebraismo. Per quasi diciannove secoli il fattore politico nella storia ebraica fu indiretto, esercitandosi attraverso istituzioni comunitarie semiautonome e gerarchie di vario genere, che non avevano potere sovrano assoluto ma erano sostenute dallo Stato non ebraico e da personalità ebraiche a cui era concessa autorità in questioni di esegesi e di interpretazione legale. La necessità di adattarsi alla concreta situazione di comunità minoritaria nella Diaspora ha contribuito certamente all'unità e alla continuità dell'Ebraismo.

Nel lungo corso della storia ebraica nella Diaspora il destino comune e la coesione furono mantenute da forze esterne e interne, che lavorarono parallelamente. La consapevolezza di vivere in *galut* («esilio») e di attendere la redenzione finale è stata un elemento chiave interno dell'autoidentità, inculcato dalla tradizione e costantemente rafforzato dalla liturgia ebraica. Nello stesso tempo, tuttavia, la distinzione dell'identità ebraica è stata mantenuta anche a causa della funzione centrale che il popolo ebraico esercitava nelle narrazioni fondanti del Cristianesimo e dell'Islam. Il Nuovo Testamento presenta il popolo ebraico come quello che ha rifiutato la messianicità di Gesù, anche se Gesù stesso e i suoi discepoli erano Ebrei; nel Corano gli Ebrei sono coloro che hanno rifiutato Muḥammad come «sigillo dei profeti», anche se questi riconosceva l'ispirazione divina dei loro libri sacri e anche di altri aspetti del culto ebraico (in entrambi i casi queste accuse hanno fondamento storico).

Il riconoscimento da parte cristiana e musulmana che il popolo ebraico aveva svolto una funzione straordinaria nella storia della salvezza, anche se accompagnato dall'idea che Dio avesse abbandonato gli Ebrei e avesse infuso la sua grazia su un altro popolo eletto, esprime l'ambiguità dell'atteggiamento delle autorità religiose cristiane e musulmane verso gli Ebrei: da un lato, la conferma della speciale natura del popolo ebraico, e dall'altro l'ostilità per la «dura cervice» con cui gli ostinati Ebrei negavano la verità (cristiana o musulmana). La convinzione di possedere la verità e l'ostilità verso gli Ebrei furono alla base delle restrizioni sociali e legali dello *status* degli Ebrei, e facilmente servirono a razionalizzare le persecuzioni antiebraiche. Ma la peculiare evidenza del popolo ebraico conferma anche la sua singolarità, che è un elemento cardine della tradizione ebraica stessa e una delle ragioni principali della sopravvivenza dell'Ebraismo.

Un'altra questione talvolta sollevata in relazione al concetto di popolo ebraico è se l'Ebraismo debba essere caratterizzato come una fede universale o etnica. L'Ebraismo – più propriamente, la Torah in senso lato come insegnamento e codice di comporatmento sacro – è insieme universalistico e particolaristico. Fondando la propria autorità sulla convinzione che sia derivata dalla rivelazione divina, la Torah include tutte le forme di pratica religiosa ebraica (*miṣwot*, o comandamenti; *halakhah*, la giusta via, cioè la legge religiosa; e il *minhag*, l'uso) – ma comprende anche i valori inculcati dalla legge ebraica e dalla predicazione, come pure la concezione del mondo e della condizione umana espressa nella letteratura religiosa ebraica. La Torah esprime chiaramente le concezioni sulla natura della divinità in relazione al cosmo e alla storia: che la divinità è una, eterna, creatrice, trascendente e anche immanente, capace di rivelarsi e personale – sebbene il pensiero religioso ebraico abbia prodotto una varietà di formulazioni, a volte assai complesse, di questi e di altri princìpi fondamentali di fede.

Nello stesso tempo, l'idea stessa di Torah comporta che vi sia un determinato popolo tra le nazioni del mondo che deve studiarla e praticarla come sua ragion d'essere (e come ragione dell'esistenza dell'universo, almeno nella sua forma attuale). La nozione di un popolo eletto da Dio per ricevere i comandamenti della Torah fonda l'esistenza del popolo e lo colloca con una sua funzione specifica nel contesto della storia del mondo. La tradizione ebraica concepisce questa elezione non solo come una ricezione passiva preordinata della rivelazione, ma come una scelta attiva da parte del popolo di accettare il «giogo» dei comandamenti. Dunque il pensiero religioso ebraico trasforma il fatto storico mondano dell'esistenza sociale del popolo in un gioioso e responsabile obbligo, assunto volontariamente. Queste note introduttive mettono in evidenza alcuni aspetti della complessità del concetto di popolo ebraico come fatto e come ideale, che saranno trattate separatamente in quanto segue.

Nomi per gli Ebrei e l'Ebraismo. Nella tradizione ebraica il popolo ebraico come entità socio-religiosa è chiamato *'am Yisra'el* («popolo di Israele»), *bene Yisra'el* («figli di Israele», Israeliti), *bet Yisra'el* («casa di Israele»), *keneset Yisra'el* («assemblea di Israele», nella letteratura rabbinica) o semplicemente *Yisra'el* («Israele»). Il patriarca biblico Giacobbe, il cui nome viene cambiato in Israele in *Genesi* 32,28, è l'antenato eponimo del popolo di Israele attraverso i suoi figli, considerati i fondatori delle dodici tribù di Israele. Invece, un cittadino nato nel moderno Stato di Israele (*medinat Yisra'el*), che oltre a quelli Ebrei ha cittadini cristiani e musulmani, di solito è indicato con l'aggettivo ebraico moderno *Yisra'eli* (israeliano). L'etimologia del termine giudeo (ebraico *Yehud*) rimanda a Giuda (*Yehudah*) eponimo della tribù biblica di Giuda.

Dopo la morte del re Salomone, intorno al 922 a.C., quando la maggior parte delle tribù ebraiche rifiutò suo figlio come sovrano e formò il cosiddetto regno di Israele (*mamleket Yisra'el*) nel nord della Palestina, il regno di Giuda, nel sud, comprendente i territori delle tribù di Giuda e Beniamino e la capitale davidica di Gerusalemme, rimase fedele alla dinastia davidica. Il regno di Israele terminò nel 722 a.C.; quello di Giuda (*mamleket Yehudah*) fu distrutto nel 587/6 a.C., ma il nome aramaico *yahud* restò quello della regione intorno a Gerusalemme nel periodo persiano (in *Ester* 2,5 il termine «giudeo» si riferisce a un membro di tutto il popolo, persino a una persona della tribù di Beniamino; in *Ester* 8,17 e 9,27 si riferisce anche a quei gentili che si uniscono ai Giudei, in qualche modo che il testo non spiega). La forma greca *Ioudaia* fu usata durante i regni tolemaico e seleucide e per la comunità indipendente stabilita dagli Asmonei nel II secolo a.C. La forma latinizzata era *Iudaea*.

Dall'epoca ellenistica la designazione di «giudeo» (greco *ioudaios*, ebraico *yehudi*) non fu applicata solo ai sudditi dello stato asmonaico, ma anche in tutta la Diaspora ai membri del popolo ebraico e a chi aderiva alla sua tradizione religiosa. La letteratura rabbinica, pur accettando il termine *yehudi*, continuò a preferire *Yisra'el*, *bene Yisra'el* e così via (in contesto liturgico, un «israelita» è un ebreo chiamato a leggere la Scrittura, che non sia un sacerdote o un levita). Ma un altro termine importante è *'ivri* («ebreo»), che probabilmente all'inizio si riferiva a uno *status* sociale piuttosto che a un'identificazione etnica o nazionale (questo uso originario di «ebreo» che ricorre, per esempio, in *Esodo* 21,2, è probabilmente connesso, anche sul piano linguistico, con la categoria sociale del II millennio a.C. chiamata in accadico *habiru*). Il fatto che in vari casi nella Bibbia «ebreo» sia riferito a un israelita o all'antenato di un israelita (Gio 1,8; Gn 4,13) e che sia interpretato come derivato dal nome di Eber, discendente di Sem figlio di Noè (Gn 10,21; 11,14) può aver fatto sì che alla fine il termine sia diventato sinonimo di israelita e sia stato adottato anche per indicare la lingua ebraica. Nel XIX secolo, in certi paesi europei, «ebreo» è diventato il sinonimo cortese di «giudeo», che aveva acquistato connotazioni negative; nel XX secolo in inglese, tedesco e in altre lingue la connotazione positiva di «giudeo» ha ripreso vigore.

L'esistenza collettiva nell'antica religione ebraica. Le Scritture ebraiche rappresentano una selezione della letteratura prodotta dal popolo di Israele e per il popolo di Israele, soprattutto in Palestina, per più di otto o dieci secoli. Uno dei temi principali del Pentateuco è come il popolo si sia formato, e questo origina una catena di narrazioni che pone le premesse per l'enumerazione dei doveri collettivi di Israele verso il suo Dio, YHWH (probabilmente vocalizzato *Yahweh*). Secondo la narrazione, gli antenati dei figli di Israele erano vissuti nella terra di Canaan come clan patriarcali per varie generazioni, fino a quando si erano stabiliti in Egitto, dove erano stati fatti schiavi e, dopo il confronto di Mosè col faraone, erano stati redenti da YHWH, che li aveva condotti nel deserto del Sinai. Lì essi avevano stipulato un patto vincolante con il loro Dio – un patto che comprendeva la proibizione del culto di altri dei (Es 20,2-6). La storiografia moderna sulle origini di Israele nel contesto dei popoli e dei movimenti sociali del II millennio a.C. si trova di fronte a molte incertezze: quale fosse la precisa relazione degli antenati diretti di Israele con certi popoli come gli Amorrei e gli Hyksos; se i proto-israeliti adorassero YHWH prima dell'esodo (si metta a confronto *Esodo* 6,3 con *Genesi* 4,26); quanti tra i contadini cananei o le tribù di Canaan si unirono alla federazione di Israele nel XIII o XII secolo a.C., accettarono il suo Dio e furono assorbiti nel popolo.

L'autorità divina esclusiva di YHWH in relazione all'esistenza collettiva di Israele si manifesta in molti fondamentali aspetti dell'antica religione ebraica. Per esempio, la tradizione di Israele si spinse molto avanti nel dissociare il possesso della terra di Canaan dal diritto di conquista in sé. L'insediamento di Israele fu visto come il risultato dell'azione di YHWH come capo supremo di Israele; la Terra di Israele era un territorio in cui il popolo avrebbe potuto diventare una nazione come le altre, ma dedita a mettere in pratica i suoi doveri imposti dal patto. L'aspetto collettivo del possesso della terra emerge con evidenza nella prescrizione che la terra venduta da privati dovesse ritornare periodicamente alla famiglia alla quale «originariamente» era stata assegnata (Lv 25,2.23).

Gli obblighi morali e legali comprendevano molte norme che regolavano il comportamento individuale e anche le relazioni tra settori della società ebraica, ma la cornice e una parte sostanziale dei doveri del patto conservato nel Pentateuco si riferisce a Israele come a un'entità collettiva. In aggiunta ai sacrifici che gli Ebrei offrivano per esprimere il loro ringraziamento personale o il loro pentimento, i sacerdoti dovevano offrire a Dio vari complessi sacrifici in nome del popolo, per esprimere gratitudine collettiva o per espiare il peccato collettivo (per es. Nm 28,2; Lv 16,30). Accanto ai doveri morali che incombevano sugli Israeliti individualmente e come membri di una famiglia, vi erano doveri verso la «vedova, l'orfano e lo straniero» per cui era responsabile Israele nell'insieme (Es 22,21-22).

Durante la storia dei regni ebraici, i profeti con i loro messaggi avvertirono il popolo che se questi obblighi collettivi non fossero stati assolti, YHWH avrebbe tol-

to la terra che gli aveva dato e l'avrebbe cacciato in esilio (cfr. per es. *Amos* 3,2; 7,11). La distruzione del regno di Israele da parte degli Assiri (722 a.C.) fu interpretata alla luce di questi messaggi dal cosiddetto movimento deuteronomico, che probabilmente colse così l'occasione per condurre un vasto programma di riforme religiose nel regno di Giuda intorno al 620 a.C. (2 Re 22-23; 2 Cr 34). Il nucleo del libro del *Deuteronomio* molto probabilmente riflette la posizione di questo gruppo, che pone l'accento sulla responsabilità collettiva di Israele, volontariamente accettata al Sinai e vincolante per tutte le generazioni del popolo: essa impone di amare YHWH, obbedire ai suoi comandamenti, evitare qualunque tentazione di idolatria, prestargli culto nel luogo – Gerusalemme – dove egli avrebbe «fatto abitare il suo nome», dove la sua unica casa e luogo sacrificale dovevano essere costruiti (per es. Dt 6,4-5; 12,1-14).

Quando il regno di Giuda fu distrutto dai Babilonesi, nel 587/6 a.C., l'avvenimento fu spiegato sostenendo che l'idolatria del passato aveva condannato il popolo all'esilio, ma Dio continuava ad amarlo e non ritirava la promessa di una sicura redenzione (2 Re 24,3-4; Ger 29). L'esperienza dell'esilio babilonese fece emergere il tema profetico della natura eterna del patto tra YHWH e Israele. La religiosità della comunità esilica era molto probabilmente caratterizzata dall'accettazione che l'esilio del popolo fosse stato provocato da Dio, da un profondo rammarico per i peccati degli antenati e dall'esaltazione del ruolo idealizzato del popolo nella storia. Si continuava a parlare di una specifica montagna sacra (per es. Gl 4,1), di una città sacra (Is 2,3) e della terra di YHWH, cioè Sion (Is 10,24), ma emergeva come importante precedente un'esperienza di salvezza di Israele al di fuori dei recinti degli spazi sacri (si veda il lamento di Davide quando Saul lo bandisce dal territorio di Israele: così egli non potrà più servire YHWH, 1 Sam 26,19). Le profezie esiliche dell'ultima parte del libro di Isaia ritraggono il popolo come il servo di Dio, come «luce per le nazioni» (Is 49,6) capace di far conoscere la salvezza di Dio ai confini della terra, e prevedono che i gentili presteranno culto a YHWH, l'autore del bene e del male (Is 2,1-4; Mi 4,1-4; Is 45,14.22-24; 56,3-8; Zc 8,20-23).

La differenza decisiva tra l'evoluzione storica di Israele e quella degli altri popoli del Vicino Oriente antico fu che Israele innalzò il suo Dio allo *status* di unica divinità, che ha creato il cielo e la terra, governa il mondo e giudica tutta la storia. Le fonti pre-mosaiche del culto ebraico di YHWH sono piuttosto incerte e forse inaffidabili. Diversamente da altre divinità del Vicino Oriente (Sin, Adad, Ishtar e così via) YHWH non aveva templi o santuari dedicati a lui in varie località sparse per tutto il Vicino Oriente e non fu incorporato in altri pantheon, confermando così la convinzione degli autori biblici che il nome e la reputazione di YHWH nel mondo dipendessero solo da Israele. A quando risalga il pieno sviluppo del monoteismo biblico è questione assai discussa tra gli studiosi; per i nostri scopi, determinare quando nella storia di Israele gli «altri dei» presero a essere considerati figure non divine (in termini biblici, meri «idoli») è meno importante dell'emergere finale, nel corso dello sviluppo intellettuale dell'antico Israele, di un'esplicita, assoluta e radicale rimozione di altre divinità e della proclamazione di un solo Dio, un atto senza precedenti nella storia della religione (Is 45,5-7). Questa trasformazione fu accompagnata dalla reinterpretazione del patrimonio di tradizioni a proposito del passato in prospettiva monoteistica, piuttosto che da un netto distacco rispetto ad esse.

La redazione finale e la rielaborazione del materiale tradizionale sulle origini dell'umanità e sulla formazione della storia di Israele dal punto di vista di un monoteismo radicale non può essere avvenuta prima del periodo postesilico. Il ritorno in Sion di un larga parte degli esiliati in Babilonia (ma non di tutti), nel tardo VI secolo e poi ancora alla metà del V secolo a.C., pose le fondamenta per la rinascita di Gerusalemme, del suo Tempio e della Giudea nel tardo periodo persiano e in quello ellenistico. Da allora il Giudaismo divenne una religione mondiale, incentrata sulla Scrittura, che definiva gli Ebrei come il possesso prediletto di Dio, «un regno di sacerdoti e un popolo santo» (Es 19,4-6), necessario per il suo piano universale e per i suoi scopi. [Per ulteriori particolari, vedi *ISRAELE, RELIGIONE D'*].

Dall'Israele biblico all'Israele cristiano e rabbinico. La dimensione collettiva e quella individuale della fede di Israele furono entrambe sviluppate nei secoli successivi. Strettamente associata con l'aspetto collettivo della salvezza è l'idea messianica (sostenuta da vari versetti della Scrittura e dalle profezie sulla «Fine dei Giorni», la permanenza della dinastia davidica e la regalità di Dio) che vi sarebbe stato un re giusto, ispirato da Dio per governare Israele e per stabilire pace eterna e armonia nel mondo.

La dimensione individualistica del Giudaismo postbiblico si espresse nella responsabilità di ciascuno di mettere in pratica le *miṣwot*, comprese molte che in precedenza erano state considerate riservate al sacerdozio. L'immortalità individidale divenne una dottrina centrale del Giudaismo intorno al II secolo a.C. (un'allusione biblica alla resurrezione dei morti si trova nel testo tardo di *Daniele* 12,2, che molto probabilmente è da datare all'epoca della seconda rivolta maccabaica; cfr. 2 *Maccabei* 7,9.14; 9,29). La dottrina dell'immortalità personale fu presto accolta in molti settori del Giudai-

smo (eccetto che dai sadducei) e fu ufficializzata nella seconda delle Diciotto benedizioni (in ebraico *Shemoneh 'Esreh* oppure *'Amidah*) che i maschi Ebrei devono recitare tre volte al giorno. Le dottrine escatologiche giudaiche degli ultimi secoli a.C. e del I secolo d.C., pur con tutta la loro fluidità e incertezza, mettono in evidenza l'importanza cruciale di Israele («Allora il regno, il potere e la grandezza di tutti i regni che sono sotto il cielo saranno dati al popolo dei santi dell'Altissimo», Dn 7,27) e il valore trascendente del farne parte («Tutto Israele ha parte nel mondo a venire», sia pure con qualche notevole eccezione, *San.* 10,1). Questo mondo (*ha-'olam ha-zeh*), cioè la storia, giungerà al culmine quando verrà il re-messia e inaugurerà l'era messianica utopica. Questo mondo sarà superato da un altro mondo, quello che deve venire (*ha-'olam ha-ba'*), nel quale i colpevoli saranno consegnati alla meritata punizione per i loro peccati e i giusti di tutte le generazioni saranno eternamente ricompensati dalla radiosa presenza divina.

Oltre alla teologia, anche l'appartenenza al popolo di Israele conobbe notevoli modifiche durante gli ultimi secoli a.C. e il I secolo d.C. Dall'epoca della rivolta giudaica contro i Romani del 66-70 d.C., la maggioranza degli Ebrei risiedeva probabilmente nella Diaspora, in Persia sotto i Parti (così la comunità ebraica di Babilonia, che datava dall'esilio del VI secolo a.C.) o in comunità localizzate nei regni ellenistici e più tardi nell'impero romano (Antiochia, le città dell'Asia Minore e della Grecia europea, Alessandria e altri luoghi in Egitto, come pure Roma e altre città nel Mediterraneo). Queste nuove comunità erano state fondate da insediamenti di Ebrei che avevano lasciato la Giudea per varie ragioni politiche ed economiche, ma si erano anche accresciute a causa di un considerevole numero di conversioni all'Ebraismo nella Diaspora.

La conversione formale all'Ebraismo era un fenomeno nuovo nella vita ebraica. In precedenza chi non era ebreo veniva accolto in Israele individualmente (il racconto del libro di *Rut*, che è databile all'epoca postesilica, è relativo a un caso simile). Una tendenza opposta, che porta all'espulsione degli «stranieri», emerge con Esdra e Neemia, i quali vollero che gli Ebrei dei loro tempi si separassero dalle mogli non ebree (Ne 9,2; 13,3) e respinsero gli abitanti di Samaria (al centro dell'antico territorio del regno di Israele) che prestavano culto a YHWH ma non erano considerati di stirpe ebraica dalla Bibbia (2 Re 17,29-34). (Quella dei Samaritani fu la prima tradizione religiosa derivata dalla matrice biblica, ma diversa dal popolo di Israele). [Vedi *SAMARITANI*]. Pare comunque che all'inizio dell'era cristiana il proselitismo fosse diventato comune (cfr., per es. Mt 23,15; At 2,5; T.B., *Shab.* 31a). Oltre ai casi di conversione formale, che probabilmente comportavano la circoncisione per i maschi, l'immersione e l'offerta di un sacrificio particolare nel tempio, si parla di pagani che seguono l'uno o l'altro elemento della tradizione ebraica (Giuseppe Flavio, *Contro Apione* 2.39; Tacito, *Storie* 5.5).

Gli ultimi due secoli a.C. e il I secolo d.C. furono un periodo di intenso fermento religioso per Israele, che vide nuove scuole di pensiero e nuove *élites* competere tra loro: farisei, sadducei, esseni, zeloti, i primi giudeo-cristiani, visionari apocalittici e sette in Giudea, «filosofie» ellenizzate nella Diaspora. Dalla fine del I secolo d.C. o almeno dal tardo II secolo, dopo l'ultima delle rivolte ebraiche contro Roma, il Giudaismo rabbinico che si era sviluppato dal movimento farisaico divenne dominante e il Cristianesimo si separò completamente dal popolo di Israele. Alla fine del I secolo d.C. i rabbini aggiunsero una maledizione contro i settari (*birkat ha-minim*, lett. «benedizione dei *minim*»), a quanto pare per far capire che i cristiani erano sgraditi nella sinagoga. I testi cristiani sostenevano che gli Ebrei avevano ignorato il messia ed erano collettivamente responsabili della sua morte (Mt 13,57; 27,25). In ogni caso, da allora i cristiani furono per lo più pagani convertiti e non, come in origine, di stirpe ebraica.

Dopo quella samaritana, il Cristianesimo fu la seconda tradizione religiosa che rimase fedele alla testimonianza delle Scritture ebraiche ma finì per costituire una comunità religiosa distinta. Un elemento cruciale nella separazione delle strade del Giudaismo e del Cristianesimo fu il rifiuto da parte degli Ebrei di Gesù di Nazaret come messia, e il rifiuto dei cristiani (dopo alcuni anni di incertezza) della legge ebraica. Secondo quella che sarebbe diventata la dottrina cristiana dominante, la Torah era sì stata ispirata da Dio, ma la venuta del messia l'aveva soppiantata, perché questi aveva reso disponibile la salvezza definitiva che era stata profetizzata nelle Scritture ebraiche e che non era possibile «sotto la legge» (Gal 3,4). [Vedi *EBRAISMO*; *CRISTIANESIMO* e la biografia di *PAOLO*, vol. 7].

La negazione di principio della legge ebraica, particolarmente di quella rituale, della prassi cerimoniale e della *kasherut* significava che l'esperienza di Gesù, accompagnata dal battesimo, era sufficiente per aprire le porte all'ingresso nel popolo cristiano, definito ora come «nuovo Israele» dello spirito (cfr. per es. At 10; Rm 9-11). In particolare, veniva rifiutato il requisito ebraico della circoncisione e l'immersione battesimale veniva ridefinita come una rinascita spirituale da cristiano. (Anche secondo la legge rabbinica la conversione è una rinascita; il convertito all'Ebraismo scioglie i precedenti legami familiari ed è considerato nella categoria dei bimbi appena nati. Cfr. *Gerim* 2,6). Per il Giudaismo

rabbinico, la Torah in quanto legge divina è un aspetto permanente della creazione, un processo continuo e dinamico di sviluppo dei compiti del popolo di Dio nella storia. Nel Nuovo Testamento, il Cristianesimo rileggeva le Scritture ebraiche dal punto di vista del loro adempimento nel Cristo. Il Giudaismo considerava la legge scritta della Bibbia ebraica parte di una più ampia Torah, che comprendeva anche la legge orale – una legge orale che era stata in parte messa per iscritto nella Mishnah, il «mistero» di Dio dato solo a Israele (*Pesiqta' Rabbati* 14b). [Per la trattazione su questa rivelazione nel Giudaismo, vedi *TORAH*].

Alla fine il Cristianesimo non rifiutò l'idea di una legge religiosa in sé (tanto che sviluppò la sua legge religiosa per regolare la dottrina, le feste, il diritto di famiglia e quello canonico e così via), ma il rifiuto teologico cristiano del carattere eternamente vincolante della Torah implicò la netta distinzione tra lo *'am Yisra'el*, come si autodefiniva l'Ebraismo, e il «nuovo Israele», secondo il punto di vista cristiano. Le due concezioni di popolo santo riflettono così i due modi contrastanti di porsi in relazione con la Bibbia ebraica come sacra Scrittura; il Cristianesimo si spinse ben più avanti dell'Ebraismo con l'interpretazione figurale, allegorica e simbolica dei personaggi, delle istituzioni e delle profezie dell'Antico Testamento.

Appartenenza al popolo nel Giudaismo rabbinico e nel pensiero ebraico medievale. Secondo il Giudaismo rabbinico, gli Ebrei sono i discendenti diretti, fisici, del resto dell'Israele preesilico, aumentati di coloro che hanno accettato i comandamenti e sono stati accolti a far parte del popolo ebraico con i riti richiesti dalla Torah come la interpretano i rabbini. Il termine biblico *ger* («straniero residente») fu inteso come riferito al proselito – detto allora *ger ṣedeq* in contrasto con il *ger toshav*, che ha rifiutato l'idolatria ma non ha accettato di obbedire a tutte le *miṣwot*.

La conversione rimase un modo possibile per acquisire lo *status* di ebreo, anche se la maggior parte degli Ebrei lo era per nascita. Nonostante le tradizioni secondo le quali alcuni dei più eminenti rabbini erano proseliti o discendenti di proseliti, e Dio amava particolarmente i *gerim*, vi erano maestri del Talmud che si mostravano diffidenti riguardo alle motivazioni e al comportamento dei proseliti. Per il loro bene, gli aspiranti conversi dovevano essere messi in guardia: «questo è un popolo spodestato, oppresso, degradato più di tutti gli altri popoli». Solo se persistevano li si doveva accogliere con gioia: «A chi vi state legando? Siate felici! A colui che parlò e il mondo venne all'esistenza» (*Gerim* 1,1-5).

Dall'inizio del IV secolo in poi il proselitismo ebraico fu escluso dallo stato cristianizzato o islamizzato; l'imperatore romano Costantino stabilì che la conversione all'Ebraismo fosse punibile con la morte secondo la legge di Roma e la stessa proibizione faceva parte del cosiddetto patto di Omar, che definisce lo *status* dei cristiani e degli Ebrei nell'Islam. Certo gli ostacoli esterni furono determinanti nello scoraggiare la conversione all'Ebraismo su larga scala, dal Medioevo fino a epoche recenti.

Ci furono però anche fattori interni. Il Cristianesimo, ben più intensamente che il Giudaismo, considerava il proselitismo come la propria missione nel mondo e i Padri della Chiesa insistevano con molto più vigore sull'assenza di possibilità di salvezza al di fuori della Chiesa. La dottrina rabbinica sosteneva che solo il popolo ebraico aveva conoscenza dei comandamenti divini ed era obbligato ad adempierli pienamente, ma c'erano sette precetti noachici che vincolavano l'umanità intera (generalmente elencati come la proibizione dell'idolatria, della bestemmia, del versare sangue, dei peccati sessuali, del furto e di mangiare il fegato di un animale vivo, più il comandamento positivo di stabilire un sistema legale; T.B., *San.* 56a). Riguardo alla salvezza dei non ebrei, come dottrina ebraica ufficiale fu adottata l'opinione di Yehoshu'a che i «giusti di tutte le nazioni hanno parte nel mondo a venire» (Tosefta, *San.* 13,2).

Secondo la legge rabbinica, fin dal II secolo d.C., il figlio di una madre ebrea e di un padre gentile è ebreo. ma il figlio di una madre gentile e di un padre ebreo è gentile. Questo principio matrilineare è quello al quale allude la Mishnah (*Qid.* 3,12), che tratta del matrimonio valido e non valido secondo la *halakhah* e dello *status* della prole. La prescrizione talmudica in proposito era quella di Yonatan, secondo la quale «un tuo figlio da una donna ebrea è detto tuo figlio, ma un tuo figlio da una donna pagana non è detto tuo, ma suo figlio» (T.B., *Qid.* 68b); i commentatori sottolineano l'aspetto positivo della regola, cioè che la prole di una donna ebrea è ebrea (cfr. Mosè Maimonide, *Codice della legge*. Rapporti proibiti 12,7). Per questo principio di discendenza matrilineare sono state avanzate varie spiegazioni, sociologiche e storiche. A parte l'influenza del diritto romano, o l'impossibilità di confermare la paternità prima dell'epoca moderna questa regola non ebbe probabilmente grande influenza, perché era improbabile che molti Ebrei sposassero donne non ebree, le quali non si fossero prima convertite formalmente per crescere i figli come membri del popolo di Israele.

Che cosa accadeva a chi abbandonava l'Ebraismo? Un ebreo convertito a un'altra religione era ancora considerato ebreo, anche se vi erano opinioni differenti tra le autorità rispetto ai suoi diritti halakici. Il principio talmudico equiparava l'apostata a un ebreo peccatore:

«Un ebreo, anche se ha peccato, rimane un ebreo» (T.B., *San.* 44a). Perciò la comunità ebraica accettò il ritorno di Ebrei che erano stati battezzati a forza in Europa durante la prima crociata, ma col requisito di sottoporsi ad atti di penitenza e riti di purificazione.

Abbandonare il popolo ebraico era dunque impossibile in teoria, ma non di fatto. Anche se l'apostasia aveva dei costi psicologici, vi erano tangibili vantaggi nell'abbandonare un gruppo che aveva uno *status* legale subordinato ed era soggetto a persecuzioni. La conversione di singoli Ebrei era ben accetta alle autorità cristiane e musulmane. Solo in certe situazioni, quando numerosissimi Ebrei furono spinti alla conversione, come nella penisola iberica intorno al 1390 e poi verso il 1490, vi furono risentimenti contro le famiglie di questi nuovi cristiani, detti marrani, la cui fede cristiana fu considerata per molti secoli sospetta a causa dell'ascendenza ebraica.

Oltre al problema halakico di chi fosse ebreo e chi non lo fosse, c'era quello aggadico del perché ci fosse un popolo di Israele. La determinazione a idealizzare il carattere di popolo scelto degli Ebrei è ben evidente nelle tradizioni aggadiche, e si riassume nella benedizione recitata nella sinagoga prima della lettura della Torah: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, sovrano dell'universo, che ci hai scelti fra tutte le nazioni e ci hai dato la Torah».

Il semplice dato, o crudo fatto, di essere ebreo – che gli Ebrei si trovassero gettati in un destino ebraico – viene rappresentato da alcuni disincantati e realistici detti talmudici. Commentando il versetto biblico «Essi stettero in piedi alle falde del monte » (cioè Israele al monte Sinai; *Esodo* 19,17), Avdimi bar Ḥama bar Ḥasa' spiegava che il Santo, che sia benedetto, inclinò la montagna sugli Ebrei come una botte e disse: «Se accettate la Torah, bene; se no, questa sarà la vostra tomba» (T.B., *Shab.* 88a). Molti altri studiosi rifiutano però questa concezione, sulla base del fatto che essere stati costretti ad accettare la Torah annullerebbe l'obbligo di osservarla. La *aggadah* rabbinica procede in questa linea di idealizzazione teologica del popolo, sottolineando la responsabilità collettiva di tutti i membri del popolo l'uno per l'altro e verso Dio, e la centralità assoluta della presenza collettiva di Israele nella storia universale. In una discussione a proposito della punizione divina si propone il principio che «tutto Israele è sicurezza l'uno per l'altro» (T.B., *Shav.* 39a). Israele si concilia con Dio solo se è unito (T.B., *Men.* 27a); il popolo ebraico adempie il piano di Dio che vuole con la sua presenza abitare nel mondo.

Un'omelia in *Rut Rabbah* (1,1) ascrive a Dio l'affermazione che, se Israele non avesse accettato la Torah, egli avrebbe provocato il ritorno del mondo al vuoto e alla distruzione. Un'omelia in *Esodo Rabbah* (47,3) attribuisce a Dio l'affermazione che, se quel popolo non avesse accettato la sua Torah, egli non l'avrebbe degnato di considerazione più di qualunque altra nazione idolatra. (Il detto talmudico che «chiunque ripudia l'idolatria può dirsi ebreo» [T.B., *Meg.* 13a], fondato sull'identificazione biblica di Mordecai della tribù di Beniamino come uno *yehudi* [giudeo] in *Ester* 2,5, usa il termine *ebreo* in senso teologico idealizzato e puramente omiletico, non etnico). L'avere accettato la Torah andava ascritto a merito degli Ebrei, ma fin dal Sinai la ragion d'essere di Israele era l'obbedienza ai 613 comandamenti in essa contenuti. In contrasto con la distinzione, nel Cristianesimo della tarda antichità e del Medioevo, tra clero e laicato, il Giudaismo rabbinico si propose di sollevare tutto Israele al livello dei maestri della Torah, trasformando la comunità per così dire in un'accademia per lo studio e la pratica della Torah.

Nonostante che la Diaspora si estendesse dall'Atlantico all'Asia centrale e ancor più a Oriente, e dal Baltico al Sahara e oltre l'Etiopia, il Giudaismo medievale non divenne una religione multinazionale nel senso in cui lo sono il Cristianesimo e l'Islam. (Il Cristianesimo si trasformò in una religione multinazionale dopo essere diventato la religione dell'Impero romano, nel IV secolo e dopo la conversione dei Franchi, dei popoli germanici, nordici e slavi nel Medioevo; l'Islam dopo la conversione dei Persiani e dei Turchi. Vi furono solo due casi nel Medioevo in cui l'Ebraismo fu adottato come la religione di uno Stato: lo Yemen del VI secolo, per breve tempo, e il regno dei Khazari sul Volga, tra l'VIII e il X secolo). Si sviluppò un'ampia diversità di culture ebraiche: le comunità del Vicino Oriente che erano in gran parte la continuazione dell'antica madrepatria e delle comunità della Diaspora; gli Ebrei iraniani e curdi; gruppi tribali ebraici nelle montagne del Caucaso; le varie comunità ebraiche in India e in Cina; Ebrei berberi nel Maghreb; Ebrei sefarditi nella penisola iberica; Ebrei provenzali e italiani; Ebrei ashkenaziti nella Francia settentrionale, nella regione del Reno e poi nella Germania orientale, in Polonia e in Lituania; e altre comunità con i loro usi caratteristici, con le loro pratiche dialettiche, liturgiche e halakiche. Come risultato, nella vita quotidiana gli Ebrei medievali parlavano un'ampia gamma di lingue – greco e aramaico, persiano e arabo, spagnolo, francese e tedesco – e svilupparono dialetti ebraici differenti di queste diverse lingue, come il ladino (forma ebraicizzata di spagnolo) e lo jiddish (forma del medio alto-tedesco ebraicizzata); l'ebraico restava la lingua letteraria e liturgica.

Alcuni settori dell'Ebraismo medievale e della prima età moderna produssero raffinati cortigiani, banchieri ed *élite* intellettuali esperte nelle scienze naturali e nel-

la filosofia aristotelica e neoplatonica, mentre altre comunità ebraiche rimasero al livello della cultura popolare, formate da gente impegnata soprattutto nelle questioni della vita materiale. Sebbene in certe regioni la popolazione ebraica fosse numerosa, compatta e avesse una ragguardevole componente di agricoltori o contadini (come per es. in Galilea e nella Babilonia nella tarda antichità), le condizioni politiche sotto i governi cristiani e musulmani fecero sì che l'Ebraismo dovesse sopravvivere sempre più come religione di una minoranza urbanizzata la cui attività si limitava per lo più alle arti e al commercio (l'elenco delle occupazioni economiche aperte agli Ebrei differiva ampiamente da un luogo all'altro e anche da un'epoca all'altra). In determinate aree, come nell'Europa nordoccidentale e orientale, le comunità ebraiche furono fondate o accresciute da Ebrei invitati a insediarsi alle frontiere, dove il governo li considerava economicamente utili. Tuttavia, se si pensa quanto il diritto degli Stati dove risiedevano gli Ebrei nel Medioevo e all'inizio dell'età moderna fosse influenzato dalla religione dominante, una comunità ebraica poteva mantenersi solo se le veniva permessa una considerevole autonomia legale; nelle diverse situazioni, l'autorità della classe dirigente ebraica poteva poi dipendere in varia misura dall'appoggio dei governi gentili o dal consenso delle locali comunità ebraiche.

La causa principale, perciò, del carattere mononazionale del popolo ebraico non fu l'omogeneità culturale o economica. L'unità nazionale degli Ebrei fu condizionata dalla comune situazione psicologica di essere dovunque una minoranza: una minoranza con una profonda, per quanto contrastata, connessione con le tradizioni fondanti della religione dominante; una minoranza che godeva di uno *status* sociale precario, in quanto era sempre suscettibile di persecuzione ma si trovava per considerevoli periodi di tempo in una situazione migliore di quella dei contadini e dei servi del posto; una minoranza con un notevole allenamento (ottenuto specialmente attraverso il Talmud Babilonese) nel sapersela cavare nella vita sotto i governi gentili e nel contempo preservare la continuità della legge ebraica; una minoranza con una Diaspora molto ramificata che costituiva un intreccio di collegamenti con mercanti, studiosi e altri tipi di viaggiatori ebrei e una forte corrente di migrazione ebraica, talvolta verso Occidente e talvolta verso Oriente; e, soprattutto, una minoranza che si considerava centrale per la storia del mondo.

L'autodefinizione religiosa della tradizione ebraica, trasmessa dalle Scritture, dal diritto rabbinico e dalle leggende, e dal *siddur* (il libro delle preghiere), costantemente ribadiva la santità connessa con l'essere *Yisra'el 'ammekha* («tuo popolo», riferito a Dio che «ha scelto il suo popolo Israele nell'amore»). Questo Dio, che «a causa dei nostri peccati ci ha esiliati dalla nostra terra», tuttavia «ricorda le pie azioni dei patriarchi e nell'amore ci porterà un redentore per i figli dei loro figli in grazia del suo nome». Egli «radunerà i dispersi del tuo popolo Israele... metterà in rotta i nemici e umilierà l'arrogante... ricostruirà Gerusalemme per l'eternità e presto porrà in essa il trono di Davide» (dalla preghiera *Shemoneh 'Esreh*, basilare nella liturgia ebraica), e «rimuoverà le abominazioni dalla terra, e gli idoli saranno completamente eliminati quando il mondo sarà portato a perfezione sotto il regno dell'Onnipotente e tutti i figli della carne invocheranno il tuo nome, quando tu farai volgere verso di te tutti i malvagi della terra... perché tuo è il regno e per tutta l'eternità tu regnerai nella gloria» (dalla preghiera *'Alenu*, alla conclusione di tutti i servizi liturgici).

Quanto la religione sia stata efficace nel mantenere il popolo ebraico unito fino all'epoca moderna lo mostra il più notevole tra gli scismi all'interno dell'Ebraismo, quello del movimento caraita, nel vicino Oriente durante l'VIII e il IX secolo. Propugnando il ritorno al senso letterale delle Scritture e negando l'autorità del Talmud e della legge rabbinica, i caraiti si costituirono come una tradizione distinta, separata dalla corrente principale del Giudaismo, con la propria legge religiosa fondata sui precedenti biblici. Il conflitto tra caraiti e rabbaniti ebbe per oggetto l'autorità religiosa e le fonti della legge divina, sebbene ci possano essere anche state forze socio-economiche all'opera. Ci furono tentativi, da parte di Maimonide e di altri, per incoraggiare contatti stretti tra le due comunità religiose. In tempi moderni qualche gruppo caraita si è identificato strettamente con gli Ebrei (i caraiti in Egitto), mentre altri si sono manifestamente dissociati (i caraiti in Russia).

La teorizzazione sulla natura del popolo ebraico non fu un argomento particolarmente importante per la filosofia ebraica medievale, ma era implicita in varie formulazioni del significato dell'esistenza ebraica. Il pensiero speculativo ebraico, con poche eminenti eccezioni, si mosse il più possibile lontano dall'idea del popolo ebraico fondato da un legame etnico naturale, considerandolo piuttosto un gruppo inserito in una teologia. La corrente razionalista considerava l'Ebraismo una religione eminentemente logica, le cui dottrine sull'unicità di Dio, la creazione dell'universo, la componente razionale della profezia e la ragionevolezza dei comandamenti erano tutte giustificate da categorie e argomenti derivati dall'antica filosofia greca e ripresi da autori ebrei, musulmani e cristiani. Per Sa'adyah Gaon «la nostra nazione dei figli di Israele è una nazione solo in virtù delle sue leggi» che, poiché sono divine, non possono essere abrogate; «il Creatore ha stabilito che la nazione ebraica fosse destinata a esistere tanto quanto

cieli e la terra esisteranno; la sua legge durerà, di necessità, tanto quanto dureranno i cieli e la terra» (*Il libro delle credenze e delle opinioni*, trad. da Samuel Rosenblatt, New Haven 1948, p. 158). La Torah, poiché è in consonanza con la retta ragione e l'autentica rivelazione, fornisce il mezzo più affidabile, pronto e sicuro per servire Dio.

Maimonide presentò l'Ebraismo derivato dal grande intuito di Abramo riguardo alla natura divina:

> Suo padre, sua madre e l'intera popolazione adoravano idoli... ma la sua mente era affaccendata nel lavorio e nella riflessione, fino a quando raggiunse la via della verità, cogliendo la retta via col suo pensiero, e seppe che c'è un solo Dio, che egli guida la sfera celeste e ha creato ogni cosa... Quando il popolo si radunava presso di lui [nella terra di Canaan] e gli poneva domande riguardo alle sue affermazioni, egli li istruiva ciascuno secondo la sua capacità, fino a quando li conduceva sulla via della verità... E così avvenne con sempre crescente vigore tra i figli di Giacobbe e i loro aderenti fino a che essi divennero un popolo che conosceva Dio.
> (*Mishneh Torah*, Idolatria 1,2).

Rivolgendosi a un proselito che aveva domandato se poteva pregare il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe come «Dio dei suoi padri» (così suona la prima delle Diciotto benedizioni), Maimonide scrisse che «Abramo nostro padre – la pace sia con lui – è il padre della sua pia discendenza che segue le sue vie, e il padre dei suoi discepoli e di tutti i proseliti che adottano l'Ebraismo» (*Lettera a Ovadia il proselito*). Chi crede nei fondamenti della religione ebraica, come li definisce Maimonide, «è perciò parte di quell'Israele che dobbiamo amare, di cui dobbiamo avere pietà e che dobbiamo trattare, secondo l'ordine di Dio, con amore e fratellanza» – altrimenti si tratta di un ateo, un eretico e un infedele (Introduzione a Pereq Ḥeleq [*Sanhedrin* 10.1]). Per Maimonide chi afferma l'unità di Dio come causa delle cause si avvicina quanto più umanamente possibile a cogliere la divinità in sé.

Una seconda tendenza nel pensiero ebraico medievale era di sottolineare la natura sovramondana del popolo ebraico. Nella tradizione filosofica l'esponente esemplare di questa posizione fu Yehudah ha-Lewi, il quale affermò che «Israele tra le nazioni è come il cuore tra gli organi del corpo», la parte nello stesso tempo più malata e più sana, esposta a ogni sorta di malattie e tuttavia dotata, a causa della sua relazione con la «divina influenza», di una caratteristica unica che si manifesta nel dono della profezia (*Kuzari*, trad. Hartwig Hirschfeld, New York 1964, p. 109). In un'altra delle immagini di ha-Lewi, Israele è il seme che «trasforma la terra e l'acqua nella sua stessa sostanza», elevandola di grado in grado fino a che produca frutti capaci di trasmettere l'influenza divina, cosicché le nazioni che seguono almeno in parte la legge di Dio possano preparare la via per il messia e diventino il frutto di Dio (*ibid.*, p. 227).

Questa concezione di Israele raggiunse il suo apogeo nella *Qabbalah*, la tradizione mistica medievale. In una discussione sulle *miṣwot* nel testo fondamentale della *Qabbalah*, lo *Zohar*, la circoncisione è considerata un requisito che adempie il significato superficiale delle leggi divine (anche se essere circoncisi e non rispettare i precetti della Torah non rende diversi dai pagani); il mistero profondo da intendere è che la Torah, Dio e Israele sono indissolubilmente legati tra loro (*Zohar, Levitico*, 73b). Attingendo dagli antichi insegnamenti midrashici sulla funzione centrale di Israele nel cosmo e dalla metafisica neoplatonica medievale, i qabbalisti insegnavano una dottrina esoterica secondo la quale Israele, nell'adempire i comandamenti, produceva effetti diretti e incisivi nelle più alte sfere dell'essere. Mettendo in pratica i comandamenti con retta intenzione (*kawwanah*), Israele sconfiggeva le forze che rendevano il cosmo disarmonico, producendo riunificazioni (*yiḥudim*) nell'ambito stesso del divino. Dopo l'espulsione dalla penisola iberica nel 1492 la *Qabbalah* si diffuse come un incendio, proteggendo l'Ebraismo dallo scoraggiamento e dando sollievo in tempi terribilmente tragici. Nella versione della *Qabbalah* elaborata da Luria (XVI secolo), la dispersione di Israele rappresentava l'esilio tragico di Dio, mentre la raccolta delle scintille di divinità ottenuta mettendo in pratica le *miṣwot* era considerata il parallelo metafisico della riunione finale di Israele al termine della storia. Le implicazioni di queste dottrine qabbalistiche si fecero sentire nel movimento messianico che nel XVII secolo si sviluppò intorno a Shabbetai Ṣevi e, sia pure in modo diverso, nello Hasidismo del XVIII secolo. [Vedi *QABBALAH* e *HASIDISMO*].

La modernizzazione del concetto di popolo ebraico. La crisi del concetto tradizionale di popolo ebraico coincise con l'inarrestabile trasformazione delle società moderne e col drastico cambiamento di significato dell'idea di *nazione* nelle società occidentali e occidentalizzate. In precedenza, «nazione», in molte lingue occidentali, designava senza troppa precisione una comunità costituita da legami di nascita e da una comune origine geografica. Verso la fine del XVIII secolo, specialmente all'epoca della Rivoluzione francese, il termine acquisì una connotazione più specifica in relazione alla sovranità e alla cittadinanza: la parola *nazione* venne ad essere applicata alla cittadinanza come a un tutto, in contrasto con la «nazione politica» dell'*Ancien régime*, che era limitata ai nobili e alla *élite*.

La Francia rivoluzionaria e più tardi altre società che si modernizzavano costruirono l'unità della nazione

abolendo quel che restava delle strutture sociali tradizionali e delle entità corporative semi-autonome, e l'estensione dell'eguaglianza legale a tutti i cittadini ebbe profonde conseguenze per gli Ebrei. Nel momento in cui i moderni movimenti ispirati a ideologie nazionaliste facevano appello all'autodeterminazione in una nazione dopo l'altra, sulla base di criteri geografici, culturali, linguistici e storici, lo stato giuridico degli Ebrei, ora sulla via dell'emancipazione politica e legale e, apparentemente, dell'integrazione economica e sociale, divenne eccezionale e problematico. L'impalcatura piuttosto traballante di componenti sociologiche, *halakhah* e *aggadah* che aveva retto il concetto tradizionale di popolo ebraico per secoli prese a tremare.

La Rivoluzione francese riconobbe i diritti di cittadinanza agli Ebrei francesi nel settembre del 1791. Nel 1807 Napoleone invitò un gruppo di capi laici e di rabbini a chiarire lo stato giuridico degli Ebrei nei suoi territori, di fronte all'accusa di essere «una nazione nella nazione». In difesa dei propri diritti, l'assemblea dei notabili ebrei (e l'anno dopo un gruppo che ebbe il magniloquente titolo di Sinedrio) fece una distinzione tra i requisiti religiosi dell'Ebraismo, in sé atemporali e assoluti, e le disposizioni politiche della società biblica, da considerare inapplicabili poiché «Israele non costituisce più una nazione». In effetti, ampie parti della Torah che trattavano di diritto civile e penale furono dichiarate non operative e le autonomie fiscali e politiche che le comunità ebraiche avevano ottenuto furono riconosciute come non più attuali. Tutto ciò avveniva in un'epoca in cui i presupposti sui quali si fondava la fede religiosa tradizionale non potevano più essere dati per scontati.

Il corso dell'emancipazione degli Ebrei in un paese europeo dopo l'altro dovette superare una considerevole opposizione da parte di coloro che sostenevano fermamente il fondamento cristiano dello Stato, o che continuavano a insistere sull'estraneità degli Ebrei. Nei primi tre quarti del XIX secolo, gli Ebrei dell'Europa centrale tendevano a definire l'Ebraismo come un'entità puramente religiosa, la cui missione positiva nella Diaspora consisteva nel preservare le dottrine di un monoteismo puramente etico. La componente nazionale o etnica appariva a molti, particolarmente in Germania, come obsoleta. Nel loro rifiuto della tradizionale concezione messianica di una redenzione particolare per gli Ebrei (la raccolta degli esiliati in Sion, la ricostruzione del Tempio a Gerusalemme, la restaurazione della monarchia davidica) i riformatori ebrei tedeschi preferivano eliminare quei simboli dalla liturgia, proprio come preferivano usare nel culto la lingua del paese a spese dell'ebraico, mentre tentavano di rassicurare gli Ebrei e i loro vicini che essi erano «tedeschi di religione ebraica».

Per appoggiare questa ridefinizione si sosteneva che quello della nazione era stato un elemento necessario per l'emergere del monoteismo etico nell'epoca biblica e aveva conservato le verità dell'Ebraismo nel Medioevo, ma in un'epoca illuminata l'Ebraismo, mostrandosi per quello che era, una religione universalistica e progressista, non avrebbe più avuto bisogno di un coagulante etnico. L'unità degli Ebrei non aveva carattere politico ma spirituale, perciò non contrastava in nulla con la fedeltà degli Ebrei alle loro patrie secolari. Idee di questo genere ebbero vasta eco in quasi tutte le tendenze dell'Ebraismo del XIX secolo in Europa e in America, che vedevano positivamente l'emancipazione in quanto azione giusta e umana per correggere l'umiliazione e la segregazione inflitte agli Ebrei per secoli e per riconoscere la funzione storica e il valore intrinseco dell'Ebraismo. [Per la trattazione sul movimento illuministico ebraico, vedi Haskalah nella voce *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*].

Queste concezioni di popolo ebraico furono influenzate non solo dalla nuova situazione politica degli Ebrei, ma anche dalla crescita di una scienza storica ebraica legata all'emergere della *Wissenschaft des Judentums*. Essendosi resi conto di come le istituzioni religiose e le idee ebraiche si fossero sviluppate nel corso del tempo, alcuni storici, specialmente intellettuali ebrei dell'Europa orientale, verso la fine del XIX secolo presero a guardare alla collettività degli Ebrei come a un fatto sociale a pieno titolo. Proprio come la prima fase del pensiero ebraico moderno era stata influenzata dalla lotta per l'emancipazione, così questa fu influenzata dal sorgere dell'antisemitismo moderno, dalla crescita di movimenti nazionalisti tra i popoli dell'Europa orientale e dall'emergere del moderno Sionismo.

Il termine «antisemitismo» fu creato negli anni 70 del XIX secolo, per definire l'avversione e il timore nei confronti degli Ebrei che si supponeva non derivasse da ragioni religiose, ma fosse una difesa contro gli Ebrei in quanto stranieri «semiti», che agivano come una forza corruttrice e dominante negli organismi nazionali dell'Europa. Attingendo all'immagine negativa medievale degli Ebrei come uccisori di Cristo e alleati di Satana, le nuove ideologie antisemite assunsero varie forme, economiche, politiche e culturali; l'antisemitismo razzista insisté sull'idea che il carattere sinistro degli Ebrei non potesse essere corretto con riforme culturali o teologiche, perché quei tratti erano di origine psico-biologica e il Cristianesimo stesso era stato infettato dal virus ebraico. [Vedi *ANTISEMITISMO*, vol. 3].

Il periodo tra il 1881 e il 1914 vide anche la ricomparsa di aggressioni fisiche contro gli Ebrei (i *pogrom* in Russia), di restrizioni quantitative nell'educazione, di calunnie sanguinose secondo le quali gli Ebrei erano

colpevoli di uccidere bambini cristiani per scopi rituali, di associazioni e partiti antisemiti. Questi e altri elementi si sintetizzarono nel partito nazionalsocialista dei lavoratori tedeschi di Adolf Hitler, fondato in Germania, che giunse al potere nel 1933 con risultati fatali per i sei milioni di Ebrei europei finiti nell'Olocausto nazista durante la seconda guerra mondiale. [Vedi *OLOCAUSTO*, vol. 3].

Il Sionismo assunse rapidamente importanza in seguito al diffondersi del moderno antisemitismo, ma aveva anche profonde radici nella tradizione ebraica. Il Sionismo può essere considerato un recupero del concetto di popolo ebraico in senso concreto, piuttosto che nel senso teologico spirituale che caratterizzava gran parte del precedente pensiero ebraico del XIX secolo. Gli ideologi sionisti sostenevano che l'ebraicità non era fondata sulla missione di Israele di presentare al mondo il puro monoteismo etico, ma sull'orgoglio naturale della propria tradizione e sul sano desiderio di identificarsi con il proprio popolo, piuttosto che assimilarsi all'uno o all'altro dei nazionalismi esasperati d'Europa. [Vedi *SIONISMO*].

La riaffermazione dell'unità etnica ebraica in senso secolare invece che religioso produsse un ampio fiorire di movimenti collegati nell'Europa orientale alla fine del XIX secolo. Generò un movimento socialista ebraico che si fece campione della giustizia economica come pure dell'emancipazione per la classe operaia ebraica e giunse a sostenere diritti secolari per gli Ebrei; un'ideologia nazionalista ebraica nella Diaspora che tendeva al riconoscimento legale dei diritti degli Ebrei come una minoranza culturale europea; un'organizzazione «territorialista» ebraica che cercava una terra diversa dalla Palestina come luogo di insediamento per uno Stato ebraico; un nuovo interesse per la storia sociale ed economica degli Ebrei e per il folclore degli Ebrei dell'Europa orientale e delle comunità sefardite; una rinascita letteraria in ebraico e in jiddish, con una ricca produzione di romanzi, racconti, drammi, poesia e prosa in queste lingue.

Nel 1897 fu fondato il movimento sionista mondiale, a opera di Theodor Herzl, per creare uno Stato ebraico moderno nell'antica Terra di Israele. Il Sionismo fece proprie le idee che una patria ebraica sarebbe servita come centro creativo per rivitalizzare i valori culturali ebraici in forma moderna; che l'antisemitismo fosse un sintomo dell'anormalità della vita ebraica nella Diaspora, che poteva essere curato solo con l'autoemancipazione in uno Stato ebraico; che le comunità agricole cooperative ebraiche e il movimento socialista nella Terra di Israele fossero l'espressione di una rivoluzione sociale tra le masse ebraiche. Nell'Europa del primo dopoguerra, specialmente dopo che i nazisti furono giunti al potere in Germania, la necessità di un rifugio per gli Ebrei – una patria dove gli Ebrei avessero il diritto di rifugiarsi se minacciati da persecuzioni politiche, dalla discriminazione economica e dallo sterminio – divenne una preoccupazione dominante.

Il pensiero moderno intorno al concetto di popolo ebraico in Israele nel XX secolo è stato perciò segnato da un recupero dell'idea di *kelal Yisra'el* (la pienezza del popolo di Israele). Un'ideologia ebraica influente che sottolinea il pluralismo culturale, l'Ebraismo come civiltà e la centralità di Sion insieme con il carattere internazionale del popolo ebraico è quella di Mordecai Kaplan, che insiste sulla continuità dei valori religiosi ebraici ma nega per principio la nozione degli Ebrei come popolo eletto. [Vedi *KAPLAN, MORDECAI*]. La maggior parte dei teologi ebrei ha rifiutato lo sforzo di normalizzare pienamente la tradizione ebraica spogliandola della sua unicità soprannaturale e del suo mistero. Dalla seconda guerra mondiale il senso di appartenenza etnica è stato riconosciuto come una forza di per sé positiva nell'Ebraismo, come presso altri gruppi, mentre l'identità ebraica ha assunto un carattere di gran lunga più volontaristico, che può esprimersi più o meno intensamente in molte maniere. Col declino dell'antisemitismo dopo l'Olocausto si è giunti a un notevole miglioramento nella reciproca comprensione tra Ebraismo e Cristianesimo, e con la maggiore accettazione dell'Ebraismo e l'integrazione sociale degli Ebrei si è anche considerevolmente accresciuto, almeno in America, il numero dei convertiti all'Ebraismo.

Con la fondazione dello Stato di Israele, nel 1948, è emersa una serie di nuove questioni riguardo all'appartenenza ebraica e al suo significato. Sarà Israele, come Stato laico, riconosciuto come un membro legittimo della società delle nazioni? E in che cosa consiste l'ebraicità dello Stato di Israele? In che rapporto deve stare con la dimensione religiosa dell'eredità culturale ebraica? La questione dello *status* personale di ebreo è stata sollevata varie volte nei tribunali di Israele, in relazione alla «legge del ritorno», che garantisce immediatamente a ogni ebreo della Diaspora la cittadinanza israeliana al momento dell'immigrazione. Nel caso di Oswald Rufeisen, nato ebreo e diventato sacerdote cattolico, la corte suprema di Israele sentenziò che sebbene Rufeisen fosse ebreo secondo la *halakhah* l'aver accettato il Cattolicesimo lo escludeva dal popolo ebraico e perciò non gli fu concessa la cittadinanza israeliana automatica. Nel 1968, nel caso Shalit, che vedeva coinvolti figli di una madre non ebrea educati come Ebrei non religiosi, non fu permesso che questi fossero registrati come Ebrei sulle loro carte di identità, sulla base di argomenti puramente laici.

L'attuale definizione di «chi è ebreo» in Israele riflet-

te una mescolanza precaria di princìpi halakici e usi popolari ebraici. Un'altra questione è se lo Stato di Israele potrà continuare a considerare autentici Ebrei coloro che sono stati convertiti nella Diaspora ma non secondo le autorità ortodosse o seguendo strette procedure halakiche, cioè da rabbini riformati o conservatori. Questo a sua volta porta l'attenzione sulla legittimità del pluralismo religioso all'interno del popolo ebraico – una questione importante nella Diaspora ma non nello Stato di Israele. In America la questione di chi sia ebreo è stata sollevata in relazione ai figli di matrimoni misti, quando la madre non ebrea non si converte all'Ebraismo; i movimenti riformati e ricostruzionisti, ma non quelli conservatori e ortodossi, sostengono che si debba riconoscere in certe circostanze il principio di discendenza patrilineare. Sotto al problema di chi è ebreo sta la questione dell'autorità della *halakhah* nella vita ebraica contemporanea: come, quanto e da chi la legge religiosa ebraica deve essere adattata ai tempi moderni. Dietro a questi problemi specifici, naturalmente, sta la questione del significato trascendente del concetto di popolo ebraico, che certamente resterà un argomento delicato e profondo per tutti i teologi ebrei.

[Vedi anche *ESSENI*, *CARAITI*, *FARISEI*, *SADDUCEI*, *SAMARITANI* e *ZELOTI*].

BIBLIOGRAFIA

Tre classiche storie del popolo ebraico sono quella di H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, I-XI, Leipzig 1853-1876 (trad. ingl. di B. Löwy et al., *History of the Jews*, I-VI, Philadelphia 1891-1898); S. Dubnow, *Vsemirnaja istorija evreiskogo naroda*, I-X, 1924-1939 (trad. ingl. di M. Speigal, *History of the Jews*, I-V, South Brunswick/N.J. 1967-1973); S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-XVIII, New York 1952 (2ª ed.). Una trattazione sulla storiografia delle origini del popolo fino all'insediamento in Canaan compreso è G.W. Ramsey, *The Quest for the Historical Israel*, Atlanta 1981, 2001.

L'unicità del monoteismo ebraico è difesa da Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trad. ridotta di M. Greenberg, Chicago 1960, 1972. Un libro precedente di Kaufmann è dedicato alla funzione fondamentale della religione per la sopravvivenza del popolo ebraico fino ai tempi moderni: *Golah ve-nekhar*, I-II, Tel Aviv 1954 (2ª ed.). Sull'autodefinizione di Ebrei e cristiani nell'antichità, cfr. L.H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken/N.J. 1985. Sull'uso biblico, ebraico e cristiano del nome «Israele», cfr. S. Sandmel, *The Several Israels*, New York 1971. Gli aspetti halakici più antichi sono trattati da Sh.J.D. Cohen, *The Origins of the Matrilineal Principle in Rabbinic Law*, in «Association for Jewish Studies Review», 10 (1985), pp. 19-35. Le opinioni teologiche del Giudaismo rabbinico classico sono trattate in modo approfondito da E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I-II, trad. I. Abrahams, Jerusalem 1979 (2ª ed.), 1995, di cui cfr. in particolare il capitolo 16.

Le opinioni ebraiche medievali sull'identità ebraica in ambiente cristiano sono discusse da J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford 1961, 1980. Una storia del proselitismo ebraico si trova in J.R. Rosenbloom, *Conversion to Judaism. From the Biblical Period to the Present*, Cincinnati 1978. Le divisioni del popolo ebraico nel mondo sono esaminate da R. Patai, *Tents of Jacob. The Diaspora Yesterday and Today*, Englewood Cliffs/N.J. 1971. Tra i libri sulla modernizzazione dell'Ebraismo cfr. J. Katz, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Cambridge/Mass. 1973; C. Goldscheider e A.S. Zuckerman, *The Transformation of the Jews*, Chicago 1984, e S.N. Herman, *Jewish Identity. A Social Psychological Perspective*, Beverly Hills 1977.

L'approccio laico al concetto di popolo ebraico è sostenuto tra le altre dalle seguenti opere, di carattere ideologico: S. Dubnow, *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism*, a cura di K.S. Pinson, Philadelphia 1958; B. Halpern, *The American Jew. A Zionist Analysis*, New York 1956. Una gamma di opinioni sioniste, laiche e religiose, si trova in A. Hertzberg (cur.), *The Zionist Idea. An Historical Analysis and Reader*, Philadelphia 1959. Molti dei libri che si occupano degli aspetti principali della fede ebraica trattano del significato religioso del popolo ebraico, ma tra i pochi che ne hanno fatto l'argomento centrale, cfr. M. Kaplan, *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of Jewish-American Life*, New York 1934, 1981; M. Wyschogrod, *The Body od Faith. Judaism as Corporeal Election*, New York 1983. Uno studio scientifico sul concetto di popolo nel pensiero religioso ebraico americano del XX secolo è A.M. Eisen, *The Chosen People in America. A Study in Jewish Religious Ideology*, Bloomington/Ind. 1983. Per una raccolta di affermazioni sull'argomento «chi è ebreo?», quando il problema è emerso dopo la fondazione dello Stato di Israele, cfr. B. Litvin (cur.), *Jewish Identity. Modern Response and Opinions*, New York 1956. Una coerente descrizione di sapore filosofico di che cosa sia l'Ebraismo si trova in L. Roth, *Judaism. A Portrait*, New York 1960, 1972. Per una breve trattazione sull'Ebraismo nel contesto dei dilemmi della modernizzazione delle religioni, cfr. R.J.Zwi Werblowsky, *Sacral Particularity. The Jewish Case*, in *Beyond Tradition and Modernity. Changing Religions in a Changing World*, London 1976.

ROBERT M. SELTZER

PRATICHE RITUALI DOMESTICHE EBRAICHE. Accanto alla sinagoga, la casa è sempre stata per tradizione il centro principale della religiosità di tutta la famiglia ebraica e in particolare delle donne. Le donne erano tradizionalmente escluse dall'obbligo di studiare la Torah, obbligo che per gli uomini era, e sino a un certo grado rimane, il nucleo principale di spiritualità. Inoltre, le donne non erano obbligate ad osservare molte delle pratiche religiose che, invece, erano obbligatorie per gli uomini. In particolare, nei riti pubblici della

sinagoga il ruolo che spettava alle donne era minimo. Di conseguenza, i riti domestici, specialmente quelli presieduti dalle donne, assumono un'importanza particolare per quel che riguarda la spiritualità femminile. Per tutti gli Ebrei, alcuni usi rituali (*minhagim*) e alcune leggi rabbiniche (*halakhot*) richiedono un'ambientazione domestica. Questi riti possono essere divisi tra quelli eseguiti in occasioni specifiche del calendario ebraico e quelli che sono una presenza costante nella vita quotidiana.

Pratiche domestiche periodiche. Il ciclo annuale delle feste comincia in primavera con la Pasqua, che converge l'attenzione su due importanti attività domestiche: la pulizia accurata della casa per eliminare i resti di cibo lievitato, e il Seder, la vigilia di Pasqua, che per tradizione è condotto dal padre e richiede la partecipazione dei bambini. La festa di Shavu'ot, che cade all'inizio dell'estate, è accompagnata solo da usanze domestiche minori, quali la decorazione della casa con del fogliame e la consumazione di latticini. Il periodo di lutto per la distruzione del Tempio, che ha luogo nel periodo di mezza estate, coinvolge la casa in un modo opposto a quello tipico delle feste: in famiglia vengono limitati la musica, i cibi, i vestiti nuovi, le vacanze e la letizia in generale. I giorni di festa dell'autunno cominciano con Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur, che sono ricorrenze che ruotano soprattutto attorno alla sinagoga, ma che comprendono anche attività domestiche secondarie. In occasione di Ro'sh ha-Shanah, si servono durante il pasto i cibi che simboleggiano la buona fortuna; nei giorni di Yom Kippur, gli anziani benedicono i giovani. Durante la festa di Sukkot, che dura una settimana, l'ambiente domestico è di nuovo al centro. Alcune capanne temporanee (*sukkot*) vengono erette vicino alla casa di ogni famiglia. Qui vengono consumati i pasti e alcuni uomini seguono la tradizione rabbinica di dormirvi la notte. La famiglia intrattiene gli ospiti e in generale passa il tempo nella propria *sukkah*. Anche la festa di Ḥanukkah, agli inizi dell'inverno, si concentra attorno al focolare domestico. In casa vengono accese ritualmente delle candele e si preparano pranzi festivi. Durante l'Ḥanukkah si svolgono in casa attività che hanno come protagonisti i bambini (doni e giochi di società). Nel tardo inverno la ricorrenza di Purim richiede una festa formale in casa: qui le donne e i bambini sono particolarmente coinvolti nel tradizionale scambio di doni di cibo agli amici.

Pratiche domestiche perenni. Accanto agli eventi stagionali, la casa ebraica osserva anche attività rituali perenni; tra queste, in primo luogo, vi è il Sabato, quando la *routine* della casa si trasforma: la padrona di casa accende le candele alla vigilia del Sabato, si canta il *Qiddush* («santificazione del giorno») durante il primo dei tre pasti festivi prescritti, la famiglia intona i cantici del Sabato (*zemirot*) e talvolta studia assieme la Torah. Di queste usanze, l'accensione delle candele è il rito principale le cui protagoniste sono le donne e rappresenta il simbolo virtuale dell'identità religiosa femminile. In tempi recenti, con l'attenuazione di molti degli usi ebraici più gravosi, la tradizione dell'accensione delle candele è rimasta viva e per questo è diventata più importante. Secondo alcune tradizioni, i genitori, alla vigilia del Sabato, benedicono formalmente i loro figli, mentre la notte del Sabato è il tempo preferito per i rapporti coniugali. A casa il Sabato termina con la cerimonia della *havdalah* («separazione» del Sabato dagli altri giorni della settimana) che comprende l'uso di vino, di spezie e di una speciale candela intrecciata, alla quale si accende una nuova fiamma. Un altro elemento rituale domestico perenne è l'esposizione di oggetti religiosi. Il più importante di questi è la prescritta *mezuzah*, un rotolo di pergamena con iscritti dei versetti biblici, rinchiuso in un astuccio e appeso agli stipiti delle porte. Candelabri d'argento o di ottone, calici per il vino, e raccolte di libri ebraici sono presenti nella case più abbienti. È usanza lasciare una sezione di parete in casa non pitturata (circa 30 cm. quadrati), simbolo del dolore per la distruzione dell'antica Gerusalemme (*zekher le-ḥurban*).

La celebrazione dei riti di passaggio coinvolge la casa nella preparazione dei pasti festivi. A livello domestico, i riti di passaggio più importanti sono i riti del lutto, in cui i familiari del defunto rimangono in casa per ricevere le visite di condoglianza. Qui si accendono candele in memoria del defunto. Nel passato, i matrimoni nei paesi del Mediterraneo erano patrilocali e alcune pratiche matrimoniali si svolgevano in modo simile ai riti del lutto. La coppia nuziale rimaneva nella nuova casa per sette giorni di festa, durante i quali avevano luogo alcuni riti quotidiani alla presenza dei visitatori. Ai nostri tempi, data l'attenuazione della patrilocalità, tra molte giovani coppie di sposi ortodossi, sia in Israele che altrove, si è affermata le pratica di viaggiare per andare a far visita ai parenti e di essere ospitati in case diverse, dove i riti hanno la durata di sette giorni.

Nella famiglie ortodosse e tradizionalmente osservanti, la casa è lo scenario di innumerevoli atti giornalieri di devozione individuale: il lavaggio rituale delle mani appena svegli, prima dei pasti e dopo aver evacuato; la recita della preghiera di ringraziamento dopo i pasti e di brevi benedizioni prima e dopo che qualsiasi cibo venga consumato. Preghiere sono recitate al risveglio e al momento di coricarsi; i maschi adulti devono recitare tre preghiere al giorno (*shaḥarit* al mattino, *minḥah* il pomeriggio, *ma'ariv* la sera). In tempi recenti, per la minore influenza della comunità, le preghiere

settimanali vengono di solito recitate in casa piuttosto che in sinagoga; per questo motivo, il ruolo della casa è diventato più importante per quel che riguarda la preghiera quotidiana.

Le pratiche domestiche predominanti sono quelle riguardanti il cibo e le relazioni coniugali. L'osservanza delle regole della *kasherut* (per mantenere una cucina ritualmente pura, *kasher*; jiddish, *kosher*) dipende dai cibi introdotti in casa e dalla separazione delle varie categorie di cibi in cucina e nel luogo dove si mangia. La *kasherut* richiede anche i servizi di alcuni agenti extradomestici, come il *shoḥet* (il macellatore rituale), e di produttori di cibi *kosher*. Il mantenimento della «purità familiare» (*ṭaharat ha-mishpaḥah*) dipende in gran parte dall'intimità dei rapporti familiari. La «purità familiare» consiste nell'osservare una tabella mensile di separazione e di riunione coniugale basata sul ciclo mestruale e sull'immersione periodica della donna in un *miqweh* (bagno rituale). Anche qui è richiesta la presenza di un agente esterno, il *miqweh*; tuttavia in questo ambito così intimo è molto forte il senso dell'autonomia familiare. A questo riguardo, l'autonomia familiare era limitata nei tempi tradizionali (nell'Europa settentrionale fino alla metà del XIX secolo, nei paesi del Mediterraneo fino alla metà del XX secolo). Allora, le decisioni riguardanti il tempo adatto di immersione non venivano prese esclusivamente dalla donna, bensì assieme ad una cerchia più ampia composta da donne anziane, della famiglia e del vicinato. Nel caso di una irregolarità fisiologica, venivano consultati i rabbini maschi. Nell'Ebraismo ortodosso contemporaneo, la sensibilità della classe media riguardante l'intimità delle questioni sessuali ha eliminato il ruolo della cerchia femminile esterna; i rabbini vengono consultati solo nei casi più insoliti. Ma è nel mantenimento della *kasherut* che il ruolo della casa è diventato sempre più importante oggigiorno e ha assunto un nuovo peso simbolico. Il termine affettivo «casa *kosher*» viene ora usato comunemente in riferimento all'osservanza della *kasherut*, che ha ottenuto così un ruolo molto più importante in rapporto al suo posto storico nella pratica e nel pensiero ebraico. Col trascorrere del tempo, le pratiche domestiche aggiuntive sono diventate più importanti (le pratiche contemporanee domestiche del Sabato sono innovazioni del tardo XVI secolo). Più recentemente, in occidente, la pressione a carattere commerciale del periodo natalizio ha incoraggiato le famiglie ebree a sviluppare la pratica della ricorrenza di Ḥanukkah, in particolare con feste, doni, e la decorazione della casa, come un contrappunto etnico ai simboli cristiani dell'albero e di Santa Claus.

Vi sono due importanti eccezioni a questo sviluppo (cioè, alla crescente accentuazione del rituale domestico ebraico). La prima è l'effettiva scomparsa del rito di separazione *ḥallah*. Le donne sposate che cuocevano il pane usavano separare e bruciare una piccola parte dell'impasto, come simbolo della decima che era dovuta ai sacerdoti nel periodo del Tempio. La separazione *ḥallah* era una responsabilità esclusivamente femminile, simile all'accensione delle candele per il Sabato e al mantenimento della purità familiare (*niddah*). Ma quando la produzione del pane è slittata dall'ambito domestico a quello commerciale, il rito è diventato un'usanza insolita. Un'altra eccezione è la pratica del movimento hasidico, che incoraggia i gruppi maschili a riunirsi da soli o presso l'abitazione del *rebbe*, il capo della setta. In queste comunità, il sabato sera, i maschi adulti consumano insieme il terzo dei tre pasti richiesti, lontano dalle loro famiglie. Lo Hasidismo incoraggia gli uomini a trascorrere una parte dei giorni di festa e del Sabato presso il *rebbe*, separandoli dalle loro famiglie.

[Vedi anche *KASHERUT* e le voci sui singoli giorni festivi e sulle festività ebraiche].

BIBLIOGRAFIA

Per una trattazione breve, ma ottima, riguardante la posizione della *halakhah* formale, cfr. A. Lichtenstein, *Ha-mishpaḥah be-halakhah*, in *Mishpeḥot Yisra'el. Divre ha-kinus ha-shemoneh-'asar le-maḥshavah Yehudit*, Jerusalem 1976, pp. 13-30. Sull'Ebraismo ashkenazita, cfr. J. Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York 1961, 2000, che presenta un'eccellente panoramica generale sociologica; informazioni molto pertinenti si ritrovano nei capitoli sulla famiglia, sulla religione e sullo Hasidismo. In una mia breve monografia, *Ṣibbur we-yiḥidim be Maroqo. Sidre ḥevra ba-kehillot ha-Yehudiyot ba-me'ot ha 18-19*, Tel Aviv 1983, descrivo l'Ebraismo marocchino del XVIII e del XIX secolo, fornendo perciò documenti per una sezione dell'Ebraismo sefardita; una parte di questo materiale è apparso, in inglese, in *Women in the Jewish Family in Pre-Colonial Morocco*, in «Anthropological Quarterly», 56 (1983), pp. 134-44. Uno sguardo generale etnografico riguardante le feste domestiche in un villaggio di immigrati marocchini in Israele è presente in M. Shokeid, *Conviviality versus Strife. Peacemaking at Parties among Atlas Mountains Immigrants in Israel*, in M.J. Aronoff (cur.), *Freedom and Constraint. A Memorial Tribute to Max Gluckman*, Assen 1976. Una festa di questo genere viene descritta in dettaglio nel mio *Immigrant Voters in Israel. Parties and Congregations in a Local Election Campaign*, Manchester 1970, pp. 140-47. Le fonti qabbalistiche per alcuni riti domestici relativamente recenti del Sabato sono citate in G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960 (trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980). Per un'analisi dell'Ebraismo suburbano degli Stati Uniti, cfr. M. Sklare e J. Greenblum, *Jewish Identity on the Suburban Frontier*, Chicago 1979, che analizza il peso nuovo assunto dalle attività incentrate sui bambini in occasione della Ḥanukkah.

SHLOMO DESHEN

PROFEZIA BIBLICA. Per buona parte della storia del pensiero occidentale si è creduto che i profeti biblici fossero figure eccezionali la cui apparizione improvvisa nell'antica Israele ebbe un impatto rilevante sullo sviluppo dell'Ebraismo e del Cristianesimo. Essi sono stati considerati innovatori etici e morali le cui posizioni influenzarono in misura decisiva la successiva teologia ebraica e cristiana. Nella tradizione cristiana, in particolare, hanno assunto un ruolo di rivelatori del futuro; le loro profezie annunciavano la venuta di Cristo e le loro parole potrebbero ancora sottintendere indizi nascosti delle vicende storiche mondiali.

Questa valutazione dei profeti biblici è viva ancora ai giorni nostri. Durante il XIX secolo, tuttavia, la visione tradizionale ha subito i violenti attacchi degli studiosi biblici, che hanno riesaminato le testimonianze bibliche e proposto numerose alternative e teorie spesso contrastanti sulla natura e le funzioni della profezia israelitica. Rifiutando la concezione comune che vede nella profezia soltanto un interesse per il futuro, gli studiosi hanno descritto i profeti in vario modo come gli artefici di una forma altamente intellettuale di monoteismo etico, come personaggi estatici poco padroni delle proprie azioni, come funzionari religiosi con regolari mansioni nel culto israelitico, come saggi consiglieri politici, come mistici asceti e come custodi delle tradizioni religiose di Israele. La Bibbia ebraica contiene riscontri a sostegno di tutte queste interpretazioni, e per questo motivo il dibattito critico sulla natura della profezia continua senza segnali di un consenso unanime.

Sono tuttavia sempre più numerosi gli studiosi consapevoli che si può cogliere una più adeguata cognizione della profezia israelitica soltanto esaminando le testimonianze esterne alla Bibbia per integrare le narrazioni relative all'attività profetica e le parole dei profeti che si sono conservate nella Bibbia stessa. La più importante documentazione esterna ci giunge da due fonti distinte. La prima fonte presenta ulteriore materiale documentario sulla natura della profezia nell'antichità. Nel XIX secolo gli archeologi hanno portato alla luce un gran numero di testi del Vicino Oriente antico che contraddicono la tesi tradizionale secondo cui i profeti israelitici erano figure religiose eccezionali nel mondo antico. Nella città mesopotamica di Mari, sull'Eufrate, gli scavi hanno restituito lettere del XVIII secolo a.C. che descrivono le attività e i messaggi di diversi tipi di veggenti che presentano qualche rassomiglianza con i profeti israelitici delle epoche successive. Gli oracoli di Mari sono ispirati da divinità differenti e non sembrano essere stati sollecitati dalla persona cui erano indirizzati. Alcuni dei veggenti descritti nelle lettere sono personaggi comuni, ma altri presentano appellativi specifici, a significare che questi individui manifestavano un comportamento caratteristico e rivestivano un ruolo religioso riconosciuto nella società di Mari. Tra le figure specialistiche menzionate figurano il «risponditore» (*apilu*), l'«estatico» (*muhhu*), l'«oratore» (*qabbatum*) e un membro del personale addetto al culto della dea Ishtar, che porta un titolo (*assinnu*) di significato incerto. Testimonianze successive risalenti all'epoca dei re assiri Asarhaddon (sovrano tra il 680 e il 669 a.C.) e Assurbanipal (sovrano tra il 668 e il 627 a.C.) riportano gli oracoli di veggenti assiri contemporanei di alcuni dei profeti israelitici. Questi testi introducono, oltre agli estatici, le qualifiche di «proclamatore» (*raggimu*), «rivelatore» (*shabru*) e «devoto» (*shelutu*).

Anche al di fuori del territorio d'Israele, in altre regioni della Palestina, esistevano specialisti religiosi affini per caratteristiche ai profeti biblici. Iscrizioni dello VIII e del IX secolo a.C. fanno riferimento a un «latore di messaggi» (*'dd*) e a un «visionario» (*ḥzh*), titolo attribuito anche ad alcuni dei profeti biblici. Questa testimonianza autorizza a supporre che l'attività profetica stava fiorendo altrove nel Vicino Oriente antico prima e dopo il periodo in cui dei profeti furono attivi in Israele. L'apparente diversità di questi specialisti non Israeliti suggerisce inoltre che la profezia in Israele potrebbe essere stata un fenomeno più complesso di quanto gli studiosi avessero precedentemente immaginato.

Tale ipotesi è suffragata dalle testimonianze esterne della seconda fonte, ovvero dagli studi che antropologi e sociologi hanno elaborato in merito ai veggenti dell'epoca. Questi specialisti rientrano in un gruppo del tutto distinto che include diversi tipi di sensitivi, indovini, sacerdoti e sciamani, ma proprio come i profeti biblici costoro si sentono degli intermediari tra mondo umano e divino. Nonostante le ovvie differenze, queste figure presentano spesso caratteristiche comportamentali affini e interagiscono con le rispettive società all'incirca nello stesso modo. Questa interazione è stata analizzata a fondo dagli antropologi, rivelandosi estremamente complessa. Riportando messaggi dal regno celeste, i veggenti sono in grado di promuovere cambiamenti nella loro società, ma al tempo stesso la società svolge un ruolo diretto dando credito ai veggenti e formandone il comportamento.

La moderna documentazione antropologica mostra che il fenomeno della profezia può essere adeguatamente compreso soltanto se si valuta appieno il rapporto dinamico tra il profeta e la società. Questo significa che ogni valutazione della profezia nell'antica Israele (circa 1200-200 a.C.) deve esaminare i profeti nei loro particolari contesti sociali piuttosto che trattarli come figure ideali isolate dal loro ambiente storico. Per questa ragione è necessario evitare di dilungarsi in troppe

ipotesi sulla profezia biblica in generale. Ogni profeta ha occupato un posto unico nella storia di Israele ed è stato parte di una complessa interazione tra profezia e società in particolari circostanze di tempo e di luogo. La storia della profezia d'Israele è la storia di una serie di queste interazioni. Una volta che si sia riconosciuta la peculiarità di ogni profeta è tuttavia possibile tratteggiare alcuni aspetti generali che hanno caratterizzato la profezia d'Israele nel suo complesso e isolare alcuni aspetti specifici di particolari gruppi di profeti.

L'esperienza profetica. Le informazioni dirette sulla profezia d'Israele ci giungono da due fonti: le profezie dei profeti stessi, oggi conservate principalmente nei quindici libri profetici della Bibbia ebraica, e le narrazioni che descrivono l'attività dei profeti, che si trovano soprattutto nei libri della storia deuteronomista (*Giosuè*, *Giudici*, *1* e *2 Samuele*, *1* e *2 Re*). Entrambe le fonti sono di difficile interpretazione per il loro carattere inconsueto. Pare che i profeti, almeno fino all'epoca dell'esilio (587/6 a.C.); abbiano elaborato e trasmesso oralmente le loro profezie. Soltanto in seguito le loro parole furono riprese, trascritte e infine organizzate in piccole raccolte o libri. Questa riorganizzazione fu opera dei profeti stessi o dei loro discepoli. Alcune delle raccolte scritte furono poi ulteriormente redatte da generazioni successive di scrittori ed editori, interessati a conservare e soprattutto a interpretare le parole autentiche dei profeti. Per via di questo lungo processo di trasmissione e composizione, è spesso arduo distinguere il materiale profetico autentico dall'opera interpretativa di successivi editori. Un problema analogo sussiste nel caso delle narrazioni profetiche della storia deuteronomista. È verosimile che alcuni racconti, come quelli relativi a Elia e Eliseo (1 Re 17-2 Re 9), circolassero nella tradizione orale, singolarmente o all'interno di raccolte, prima di essere incorporati nell'opera scritta dello storico. A seguito del processo di incorporazione, i racconti furono redatti almeno una volta, e forse in più circostanze, per esprimere le posizioni politiche, sociali e religiose degli autori. Per questo motivo è talvolta difficile impiegare queste narrazioni a fini storiografici.

In virtù della natura delle fonti da cui si deve attingere un profilo della profezia, ogni tentativo di ricostruire un'immagine dell'attività profetica deve necessariamente implicare una buona dose di interpretazione, e i risultati saranno spesso incompleti e incerti. Questo aspetto è particolarmente evidente nel tentativo di descrivere le esperienze soprannaturali dei profeti, che per la loro stessa natura erano intime e non accessibili a un esame critico pubblico. I profeti riferiscono ben poco a proposito delle loro esperienze, e persino nel descrivere la loro «chiamata» alla profezia raramente riportano altro che l'immagine iniziale della loro visione (Is 6; Ez 1-3) o le parole che hanno udito (Ger 1,4-10; Am 7,15). L'attenzione si concentra invece sui messaggi che essi hanno ascoltato durante i loro incontri con Dio.

Esistono tuttavia indizi sufficienti per ipotizzare che in Israele l'esperienza profetica fosse concepita come un fenomeno che si verificava quando delle persone erano possedute dallo spirito di Dio. «La mano del Signore» scendeva su di loro (1 Re 18,46; 2 Re 3,15; Ger 15,17; Ez 1,3), o lo spirito di Dio «si posava su di essi» (Nm 11,25-26) o li «investiva» (Gdc 6,34), cosicché essi perdevano il controllo delle proprie facoltà. Come è tipico delle possessioni spiritiche in numerose culture, Israele interpretava le parole pronunciate dai profeti durante la possessione non come parole umane ma come parole di Dio. I profeti erano semplicemente il tramite attraverso il quale la parola di Dio giungeva nel mondo. Una volta posseduti da Dio, i profeti sentivano l'impulso di diffondere il messaggio che Dio voleva comunicare (Am 3,8). La parola di Dio era considerata «un fuoco ardente» che li consumava finché non era stata divulgata (Ger 20,9).

A causa della perdita di autocontrollo associata con la possessione divina, i profeti non consideravano di norma positivamente questa esperienza. Descrivendo la loro chiamata iniziale, essi riferiscono di aver cercato di evitare di diventare profeti (Ger 1,6), e alcuni ripetono di aver tentato più e più volte di liberarsi dal loro ruolo profetico (Ger 11,18-12,6; 15,15-21; cfr. Ez 2,1-3,15). Questi tentativi di resistenza erano tuttavia inesorabilmente vani, e in definitiva l'impulso profetico non poteva essere contrastato.

Benché gli stessi profeti fossero apparentemente riluttanti a descrivere il processo attraverso il quale ricevevano le profezie, si possono dedurre ulteriori informazioni sulla natura dell'esperienza profetica dai vari appellativi attribuiti a queste persone e dalle descrizioni del loro caratteristico comportamento. Queste testimonianze spingono a supporre che l'esperienza profetica non era identica per tutti i profeti e che il comportamento peculiare e le funzioni sociali dei profeti erano tanto diversificati da richiedere più appellativi o qualifiche.

Appellativi profetici. Il termine italiano *profeta* deriva originariamente dal greco *prophetes*, un nome che significa «proclamatore» o «annunziatore» e «interprete ispirato» o «vaticinatore». I traduttori greci della Bibbia ebraica usavano questo termine per rendere diversi epiteti ebraici, e lo consideravano in apparenza un termine generico applicabile a diversi tipi di specialisti religiosi. Nell'antica Israele le differenti figure profetiche assumevano tuttavia appellativi caratterizzanti, benché

il significato e l'impiego di questi appellativi variassero a seconda del gruppo che li usava e dell'epoca in cui venivano utilizzati.

Il più comune appellativo profetico utilizzato nella Bibbia ebraica è *navi'*. Le occorrenze esterne alla Bibbia sono estremamente rare, e l'etimologia è incerta, anche se gli studiosi di solito lo riconducono al verbo accadico *nabu*, «chiamare, annunciare, nominare». Il titolo potrebbe dunque significare «colui che chiama» o «colui che è chiamato», ma questa etimologia chiarisce ben poco le caratteristiche precise di coloro che così erano designati. In epoca pre-esilica l'epiteto *navi'* era particolarmente comune nel regno del nord (Efraim), ove era un termine generico per le figure profetiche e l'unico titolo attribuito ai profeti legittimi. Nella letteratura israelitica composta nel regno del nord o influenzata da tradizioni ivi originatesi (la storia deuteronomista, *Osea*, *Geremia*), il *navi'* svolgeva un ruolo centrale nella vita religiosa ed era associato con la salvaguardia delle antiche tradizioni teologiche. Al sud, a Giuda e in particolare a Gerusalemme, questo appellativo era inoltre impiegato per definire una carica generica, ma è assai meno comune nella letteratura di Giuda e compare spesso in contesti negativi. Dopo l'esilio il termine *navi'* fu adottato da tutti gli autori biblici come un titolo profetico generico e, a quanto sembra, non fu più riconosciuto come appellativo di una carica specifica.

Mentre *navi'* era l'appellativo profetico più comune nel regno del nord, nel regno di Giuda e soprattutto a Gerusalemme si preferiva di gran lunga il termine «visionario» (*ḥozeh*). Questo appellativo compare principalmente nei testi composti nel sud (*Amos*, *Michea*, *Isaia*, *1* e *2 Cronache*), e quando questo non avviene il titolo è attribuito a personaggi che vi risiedono. Le tradizioni storiche della Giudea autorizzano a supporre che i visionari fossero particolarmente attivi durante le prime fasi della monarchia (sotto il regno di Davide, Salomone e Roboamo), quando alcuni di loro erano introdotti alla corte di Gerusalemme, ma i riferimenti interni negli scritti dei profeti indicano che la loro attività perdurò quanto meno fino all'esilio (1 Cr 21,9; 25,5; 29,29; 2 Cr 9,29; 12,15; 19,2; 29,25; 30; cfr. 2 Sam 24,11). L'appellativo «visionario» si riferisce chiaramente alle singolari vie tramite le quali essi ricevevano le loro rivelazioni, e in verità tre dei libri profetici di Giuda parlano esplicitamente dell'origine visionaria delle loro profezie (Am 1,1; Mic 1,1; Is 1,1), mentre un quarto (Ez) contiene numerose descrizioni di visioni rivelatrici. Questo particolare sistema di comunicazione tra umano e divino non era apparentemente apprezzato nel nord, ove i profeti preferivano parlare delle loro profezie come delle parole che avevano udito piuttosto che delle visioni che avevano ricevuto (Os 1,1; Ger 1,1-4). In alcuni ambienti esterni al regno di Giuda, le visioni erano forse considerate forme inferiori di rivelazione (Nm 12,6-9; cfr. Dt 13,1-6), particolare che aiuta a spiegare l'atteggiamento beffardo del sacerdote settentrionale Amasia nei confronti del profeta giudaita Amos considerato come un visionario professionista (Am 7,12-15).

Oltre ai termini *navi'* e *ḥozeh*, gli autori biblici menzionano altri tre appellativi profetici, pare non molto usati. In *1 Samuele* 9,9 Samuele è definito «veggente» (*ro'eh*; lett. «colui che vede»), un appellativo che lo stesso autore indica come ormai arcaico. Se l'antica vicenda di questo capitolo è storicamente attendibile, allora il veggente era uno specialista nel comunicare con il mondo divino, presumibilmente attraverso visioni, sogni o divinazioni. Chiunque volesse interrogare una divinità poteva rivolgersi al veggente, che dietro compenso avrebbe trasmesso la richiesta del postulante e riferito una risposta. Nel nord questa particolare funzione fu in seguito attribuita al *navi'*, mentre altrove gli intermediari erano divinatori e sacerdoti (1 Sam 9,9; Dt 18,9-22). I tardi riferimenti ai veggenti potrebbero essere arcaismi (2 Cr 16,7.10), ed è probabile che il titolo sia scomparso dall'uso comune agli inizi del periodo monarchico.

Meglio attestato è l'appellativo «uomo di Dio» (*ish ha-Elohim*), che compare nelle fonti settentrionali, soprattutto nelle antiche leggende profetiche del ciclo di Elia-Eliseo nella storia deuteronomista (1 Re 17-2 Re 10). Questo epiteto era forse in origine attribuito a persone considerate capaci di controllare la potenza divina e impiegarla in numerose applicazioni miracolose, ma il suo impiego fu alla fine esteso a chiunque intrattenesse particolari rapporti con Dio. Quando l'appellativo «uomo di Dio» divenne un titolo onorifico, ogni connotazione esplicitamente profetica che il termine poteva avere avuto in passato era presumibilmente mutata o si era perduta per sempre.

Oltre ai titoli normalmente attribuiti a singoli individui, gli autori biblici adottano anche l'appellativo «figli dei profeti» (*bne ha-nevi'im*) per i membri dei gruppi profetici. Il titolo è attestato solo nel ciclo di Elia-Eliseo, e pare sia stato impiegato soltanto per un periodo relativamente breve nel regno del nord (circa 869-842 a.C.). I figli dei profeti erano evidentemente membri di una corporazione profetica, organizzata in una struttura gerarchica al cui vertice troviamo un capo che porta il titolo di «padre». Alla morte del capo il titolo si trasmetteva ad un altro profeta (2 Re 2,12; 6,21; 13,14). I membri del gruppo talvolta vivevano insieme e condividevano i pasti (2 Re 4,1.38-41; 6,1). Si è ipotizzato che i figli dei profeti fossero estatici, ma non vi

sono testimonianze in questo senso nelle narrazioni che li riguardano.

Comportamento profetico. Nell'antica Israele, come in ogni società, il comportamento degli individui posseduti da entità divine seguiva determinati stereotipi, che tuttavia si diversificavano in qualche modo a seconda del contesto storico, geografico e sociale in cui si inquadrava l'attività di un profeta. Due sono le ragioni alla base di questo comportamento. In primo luogo, la società israelitica aveva codificato precisi limiti per il comportamento che un profeta poteva tenere. Nella maggioranza delle situazioni sociali gli atteggiamenti violenti o incontrollati non erano tollerati, e quando si verificavano erano considerati segno di squilibrio mentale o di una possessione demoniaca. I profeti che aspiravano ai crismi dell'autenticità dovevano perciò limitare il loro contegno nei canoni riconosciuti; in caso contrario rischiavano di essere giudicati pazzi. In secondo luogo, i membri dei gruppi sociali nei quali i profeti operavano dovevano preoccuparsi di scoprire quando la possessione divina era concretamente in atto. Avevano dunque bisogno di riferimenti sicuri per riconoscere a un individuo in particolare il titolo di profeta. Una soluzione al problema consisteva nell'analizzare il comportamento di personaggi del passato riconosciuti come veri profeti di Dio. Chiunque volesse essere accettato come un profeta era così sottilmente costretto ad uniformarsi al modello di comportamento autenticamente profetico che il gruppo aveva elaborato.

Azioni profetiche. Gli autori biblici raramente descrivono comportamenti sintomatici di una possessione, ma l'esistenza di azioni profetiche stereotipate si può dedurre dall'impiego occasionale nella Bibbia del verbo *hitnabbe'*, che sembra significare «agire come un profeta, tenere un comportamento caratteristico di un *navi'*». Questo verbo fa riferimento sia alle parole che agli atteggiamenti profetici, ma i testi non ne presentano una specifica connotazione. È comunque chiaro che il comportamento tipico di un profeta era giudicato positivamente da alcuni gruppi e negativamente da altri. Talora esso era considerato segno di legittimazione e favore divino (Nm 11,11-29; 1 Sam 10,1-13), mentre in altre occasioni era ritenuto sintomo di pazzia o invasamento demoniaco (1 Sam 18,10-11; 19,18-24; 1 Re 18,26-29; Ger 29,24-28).

È probabile che alcuni dei profeti d'Israele fossero estatici. La parola *estasi* è di solito associata a uno stato di *trance* caratterizzato da sintomi psicologici e fisiologici, come una riduzione della sensibilità agli stimoli esterni, allucinazioni o visioni, una percezione alterata della realtà circostante e un'evidente perdita di controllo cosciente delle proprie parole e azioni. L'intensità dell'estasi e le sue caratteristiche specifiche mutano da individuo a individuo e a seconda del gruppo in cui avviene la possessione. Le azioni di un profeta estatico possono variare da un'attività fisica apparentemente incontrollata a un'attività fisica completamente normale, e i suoi discorsi possono contemplare la ripetizione di sillabe incomprensibili e senza senso come ragionamenti perfettamente coerenti. Talvolta il comportamento estatico in Israele era negativo e pericoloso (1 Sam 19, 18-24; 1 Re 18,26-29), ma almeno nel caso dei profeti che scrissero le proprie gesta l'estasi sembra implicare azioni controllate e discorsi razionali (Ger 4,19; 23,9; Ez 1,1-3,15; 8,1-11,25). [Vedi *ESTASI*, vol. 3].

Come parte del loro peculiare comportamento, alcuni profeti di Israele accompagnavano le loro profezie con gesti simbolici, anche se questa pratica non era affatto comune persino tra coloro che vi si uniformavano. Nella stragrande maggioranza dei casi questi gesti sembrano concepiti per inquadrare la profezia in un contesto o per rappresentare le parole del profeta stesso. Osea e Isaia diedero così ai loro figli nomi simbolici che presagivano il destino della nazione (Os 1,4-9; Is 7,3; 8,1-4). Secondo la leggenda Isaia camminò nudo per tre anni nelle strade di Gerusalemme per mettere in rilievo che gli Assiri avrebbero tratto in catene gli Egiziani (Is 20). Geremia spezzò una brocca sotto gli occhi di coloro che lo ascoltavano per rappresentare la prossima distruzione di Gerusalemme, e più tardi portò il giogo alla presenza del re per suffragare una profezia che invitava ad arrendersi ai Babilonesi (Ger 19,1-15; 27,1-28,17). Alcuni di questi gesti sembrano travalicare il simbolismo per attingere alla magia. Quando Eliseo prescrisse al re israelita Ioas di percuotere la terra con le sue frecce, il numero di colpi che il re inferse alla terra determinò il numero di vittorie che Israele avrebbe ottenuto contro la Siria (2 Re 13,14-19). Allo stesso modo, l'elaborata descrizione che Ezechiele ci offre dell'assedio di Gerusalemme sembra di fatto concretizzare l'assedio stesso (Ez 4,1-8). Tuttavia, nonostante questi esempi di magia simpatetica, la pratica dei miracoli non era di norma una componente del comportamento profetico in Israele.

Oltre che compiere particolari azioni caratteristiche, alcuni profeti di Israele indossavano un abbigliamento specifico e portavano speciali segni di riconoscimento che li identificavano come profeti o come membri di una corporazione profetica (1 Re 20,35-41; 2 Re 1,8; Zc 13,4). Tuttavia questa pratica non doveva essere molto diffusa.

Discorso profetico. Come parte del loro comportamento caratteristico, alcuni profeti potrebbero avere impiegato modelli di discorso stereotipati ed elaborato le loro profezie secondo esempi tradizionali. L'esistenza di uno specifico modello profetico settentrionale è sug-

gerita dal fatto che la storia deuteronomista e la letteratura profetica ad essa connessa (*Geremia*) citano spesso oracoli profetici organizzati in una struttura tripartita. La profezia muove dall'attribuzione dell'incarico al messaggero profetico passando poi alle accuse nei confronti di un individuo che ha violato le norme del patto di Israele. All'accusa segue l'annuncio di un giudizio indirizzato direttamente all'accusato. L'annuncio è solitamente introdotto da una «formula di presentazione» stereotipata, come negli esempi seguenti: «Così dice il Signore»; «Poiché dice il Signore»; o «Pertanto così dice il Signore» (1 Sam 2,27-36; 13,11-14; 15,10-31; 2 Sam 12; 1 Re 11,29-40; 13,1-3; 14,7-14; 17,1; 20,35-43; 21,17-22; 22,13-23; 2 Re 1,3-4.6; 20,14-19; 21,10-15; Ger 20,1-6; 22,10-12; 22,13-19; 22,24-27; 28,12-16; 29,24-32; 36,29-30; 37,17). Se questo modello non è una semplice convenzione letteraria adottata dagli autori deuteronomisti, allora quella che spesso viene definita «predizione di un disastro per gli individui» potrebbe essere stata una caratteristica peculiare nei discorsi dei profeti di Efraim. Altri profeti d'Israele annunciavano anch'essi disastri ai singoli individui e alla nazione nel suo complesso, ma le loro profezie non seguivano modelli rigidi.

I profeti di Giuda potrebbero un tempo avere impiegato forme di espressione stereotipate, ma, se così fosse, questi modelli erano già stati accantonati all'epoca in cui le loro profezie furono trascritte. I primi autori profetici di Giuda, come Amos, Michea e Isaia, preferirono a quanto sembra specifiche predizioni di giudizi che iniziavano con l'esclamazione «Ahimè!» (ebraico *hoy*), cui si accompagnavano uno o più participi riferiti al destinatario che ne specificavano la colpa. Questa introduzione era seguita dall'annuncio di un disastro in varie forme (Am 5,18-20; 6,1-7; Is 5,8-10.11-14.18-19.20.21.22-24; 10,1-3; 28,1-4; 29,1-4.15; 30,1-3; 31,1-4; Mi 2,1-4). Tuttavia, anche se le «profezie dello ahimè!» furono un tempo tipiche dei discorsi profetici nel contesto del regno meridionale, è pur vero che furono in seguito adottate da profeti estranei a questa tradizione.

Il termine ebraico *massa'*, tradizionalmente tradotto come «carico», designava forse un particolare tipo di profezia di Giuda controle nazioni straniere (Is 13,1; 14,28; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1; 23,1; 30,6; Na 1,1; Ab 1,1; Zc 9,1; 12,1; Ml 1,1). Tuttavia, se così fosse, l'originaria forma caratteristica della profezia non si è conservata, e la sua funzione specifica è andata perduta.

Oltre a usare modelli espressivi che sembrano tipici dello stile profetico, i profeti di Israele adottarono un lessico specializzato attinto da diverse sfere della vita israelitica. Dai tribunali trassero per esempio la terminologia legale componendo discorsi accusatori che riprendevano i procedimenti giudiziari (Is 1; Mi 6; Ger 2; Is 41,1-5.21-29; 42,18-25; 43,8-15.22-28; 44,6-8; 50, 1-3). Dal mondo del Tempio attinsero precetti sacerdotali e frammenti della liturgia che integrarono nelle loro profezie. In generale gli studiosi non sono tuttavia riusciti a individuare modelli strutturali comuni in questo tipo di profezie, che probabilmente è consigliabile non inquadrare come caratteristiche peculiari della possessione profetica in genere.

Profezia e società. In passato è emersa una tendenza a considerare i profeti di Israele come individui isolati che comparivano all'improvviso dinanzi a determinati gruppi, trasmettevano un severo messaggio divino e quindi scomparivano tanto rapidamente quanto erano venuti. Si presumeva che questo individualismo li ponesse in urto con la società e inevitabilmente producesse un contrasto con gli specialisti religiosi rivali, in particolare con i sacerdoti. Più recentemente gli studiosi hanno invece riconosciuto che i profeti si rapportavano *in toto* alla società in cui vivevano. Queste persone svolgevano diversi ruoli sociali, non tutti connessi con la loro attività profetica. Poiché nell'antica Israele non esistevano in apparenza restrizioni che precisassero il tipo di persone suscettibili di una possessione divina, e poiché la possessione non era un'esperienza costante per una data persona, molti profeti erano coinvolti a tempo pieno in altri ambiti della vita comunitaria. Geremia ed Ezechiele erano ad esempio entrambi sacerdoti che furono posseduti dallo spirito di Dio e trasformati in profeti (Ger 1,1; Ez 1,3). Alcuni sacerdoti trasmettevano forse previsioni profetiche come parte delle loro regolari attività di culto, mentre nel periodo postesilico i cantori leviti nel Tempio avevano anch'essi attributi profetici (1 Cr 25,1-8; 2 Cr 20,1-23; 34,30). Pare che alcuni profeti, come Gad, si guadagnassero da vivere attraverso la profezia e fossero membri della corte reale (1 Sam 22,1-5; 2 Sam 24,1-25), mentre altri, come Amos, si dedicavano ad altre occupazioni e profetizzavano soltanto occasionalmente (Am 1,1; 7,14-15).

Autorità profetica. Le discussioni sull'autorità profetica si concentrano normalmente sulle narrazioni riguardanti la chiamata profetica (Is 6; Ger 1; Ez 1-3) e sul «carisma» che a queste straordinarie figure era attribuito. Si pensa che, poiché i profeti erano investiti di poteri soprannaturali, essi godessero automaticamente di autorità e fossero considerati capi scelti da Dio. In verità, i profeti citavano talvolta le loro prime esperienze di possessione per accreditare il loro messaggio, e potrebbero essere descritti senza tema di sbagliare come figure carismatiche, anche se non erano certamente i soli a possedere queste caratteristiche nella società israelitica. Non si devono tuttavia privilegiare questi due aspetti senza riconoscere il ruolo svolto dal-

la società israelitica nella creazione e nel sostegno dei profeti.

Il processo attraverso il quale l'antico Israele riconosceva e accettava l'autorità dei profeti autentici è sottile e complesso, ma possiamo identificare almeno alcuni degli elementi caratteristici. Un elemento riguardava la conformità di un profeta a determinati modelli di comportamento. È certo che almeno quegli Israeliti che crearono e svilupparono le tradizioni bibliche riconoscevano come autorevoli solo quei profeti che si inquadravano in una tradizione profetica israelitica riconoscibile. Questo significava soprattutto che i soli profeti legittimi erano quelli posseduti da Yahweh, il Dio di Israele. I profeti posseduti da altre divinità non erano degni di essere presi sul serio, e gli autori deuteronomisti arrivarono al punto di decretare la pena di morte per i profeti che parlavano in nome di altri dei (Dt 18,20). Fuori da queste cerchie, tuttavia, la possessione da parte di altri dei era accettata, e per un breve periodo i profeti di Baal e Asera fecero parte del sistema religioso nel regno del nord (Efraim) (1 Re 18,19-40).

I profeti che aspiravano a una legittimazione erano inoltre costretti a uniformare la propria condotta al modello tradizionale di comportamento profetico riconosciuto dai vari gruppi israelitici. I canoni del comportamento accettabile si diversificavano in Israele da gruppo a gruppo, e per questo motivo i profeti considerati legittimi da un gruppo potevano non essere considerati tali da altri gruppi. Così, per esempio, poco prima che Gerusalemme cadesse in mano ai Babilonesi, Geremia e il gruppo che lo sosteneva condannarono quei profeti che avevano preconizzato la salvezza della città, anche se questi erano legittimati da gruppi potenti presso la corte reale. Agli occhi di Geremia e dei suoi seguaci questi profeti erano illegittimi, poiché la forma e il contenuto delle loro profezie e le vie per le quali le avevano ricevute non corrispondevano ai modelli riconosciuti dalla comunità di Geremia (Ger 23,9-40). Anche Isaia e i suoi discepoli avevano rifiutato l'autorità di alcuni profeti di Gerusalemme a causa del loro comportamento aberrante (Is 28,7-10), e a Babilonia la comunità in esilio di Ezechiele negò la legittimazione a quei profeti ancora attivi nel Tempio di Gerusalemme (Ez 13,1-23).

Un secondo elemento implicato nel processo di legittimazione profetica era il grado di inserimento di un profeta in una tradizione teologica israelitica riconosciuta. Questo non significava che il profeta non fosse libero di rinnovare o criticare la tradizione, ma egli doveva restare radicato in essa. Per questo, ad esempio, nella tradizione deuteronomista ogni profeta che sosteneva il culto di altri dei si estraniava, agli occhi di tutti, dalla tradizione, poiché ne violava il fondamentale presupposto monoteistico, e così il profeta non soltanto era considerato illegittimo, ma, come il profeta che parlava in nome di un altro dio, doveva essere messo a morte (Dt 13,1-5).

Poiché le tradizioni teologiche di Israele non sempre erano in accordo tra loro su ogni punto, un comportamento profetico considerato accettabile secondo una tradizione poteva risultare inammissibile per un'altra. Quando si verificavano questi disaccordi teologici, un profeta poteva essere considerato figura autorevole all'interno della propria tradizione e non essere preso sul serio altrove. Esempi lampanti di questo fenomeno si possono leggere nelle pagine di alcuni autori profetici. Il profeta Amos, nato in Giudea e presumibilmente fedele alla tradizione teologica elaborata dai teologi reali a Gerusalemme (che considerava la costituzione del regno settentrionale di Israele come una rivolta contro la dinastia davidica), rivolse le sue profezie contro il regno del nord e preconizzò la distruzione del santuario reale di Efraim a Betel. Questo comportamento non era accettabile nel nord, e Amasia, sacerdote di Betel, accusò Amos di tradimento e rifiutò di riconoscere la sua autorità profetica (Am 7,10-13). Un caso successivo coinvolge Geremia, influenzato dalla tradizione deuteronomista che poneva delle condizioni per la scelta di Gerusalemme come residenza di Dio. Egli trasmise profezie nel Tempio di Gerusalemme preannunciando la distruzione della città e del Tempio se il popolo non avesse modificato la propria condotta uniformandosi alle norme del patto con Dio. Per i funzionari della corte reale e del Tempio, convinti che Dio avesse scelto Gerusalemme come sua dimora in eterno, queste parole erano indice di un tradimento e meritavano la condanna a morte (Ger 26). Anche se Geremia non fu giustiziato, molti dei funzionari di Gerusalemme rifiutarono di riconoscere la sua autorità profetica e lo considerarono pazzo (Ger 29,24-28).

Un ultimo elemento del processo di legittimazione profetica emerge più chiaramente nella letteratura deuteronomista, che considerava profeti autentici coloro le cui parole finivano con l'avverarsi. Questo era particolarmente vero per i profeti considerati «simili a Mosè», una particolare categoria di profeti nella teologia deuteronomista. Questi profeti godevano di una comunicazione più diretta con Dio rispetto ai profeti comuni, e dunque si rivelavano intermediari più efficaci e trasmettevano predizioni più attendibili. Le parole di un profeta mosaico si sarebbero ineluttabilmente avverate, secondo i deuteronomisti, e quando queste figure compaiono nella storia deuteronomista si sottolinea sempre la piena attuazione delle loro profezie (Nm 12,1-8; Dt 18,15-22; 1 Re 11,30-39; 12,15; 14,7-11; 15,27-30; 16,1-4.9-13; 2 Re 1,15-17). Questo criterio di riconoscimen-

to dei profeti autentici non era sempre utile, poiché le profezie potevano avverarsi soltanto in seguito, in un remoto futuro, e l'attendibilità delle previsioni di un particolare profeta non sempre poteva essere determinata.

Una volta che un profeta era considerato autentico da un particolare gruppo in Israele, a quanto sembra era almeno tollerato dal resto della società. Alcuni profeti avevano libero accesso al re, alla corte reale e al Tempio, e potevano svolgere le proprie attività senza essere infastiditi. I profeti non erano in genere ritenuti responsabili per le loro parole o le loro azioni poiché pronunciavano le parole di Dio e non le proprie (Ger 26,12-16). Esistevano tuttavia alcuni limiti a questa libertà, in particolare quando il profeta criticava il re e la classe sacerdotale, e alcuni profeti furono giustiziati per le loro profezie (Ger 26).

Una conseguenza non infrequente della prassi di legittimazione profetica erano i confitti tra profeti. Quando un profeta sostenuto da un gruppo pronunciava profezie contrastanti con quelle di un profeta sostenuto da un altro gruppo, il conflitto si risolveva spesso soltanto quando un gruppo semplicemente si rifiutava di riconoscere l'autorità di uno dei profeti dell'altro gruppo. Geremia, ad esempio, attaccò i profeti suoi avversari non contestando le loro posizioni teologiche, ma accusandoli di essere falsi profeti (Ger 23,9-32; 28,1-17; 29,15-32; cfr. Ez 13,1-23). Quando l'incriminazione di un falso profeta portava alla sua condanna a morte, come era nel caso della legge deuteronomista, queste accuse si rivelavano efficaci strumenti di controllo sociale, sia che fossero impiegati dai profeti stessi, sia che fossero adottati da un governo che cercava di soffocare le critiche.

Posizione sociale e funzioni. Nell'antica Israele i profeti svolgevano la propria attività in ogni strato della società. Tuttavia, poiché le funzioni di un profeta erano in un certo senso legate alla sua posizione sociale, è utile distinguere i profeti secondo il loro rapporto con i centri del potere sociale, politico e religioso della società. Al centro della struttura sociale c'erano i profeti identificabili come «profeti centrali». Essi esercitavano le proprie attività nel contesto della corte reale o del santuario centrale, e singolarmente o quali rappresentanti di un gruppo profetico espletavano le funzioni considerate necessarie nel sistema. In virtù della loro posizione sociale centrale, essi godevano di un certo prestigio ed erano considerati autorevoli dai capi di Israele. All'altro capo dello spettro sociale troviamo i profeti che vivevano lontano dai centri di potere e svolgevano le proprie attività ai margini della società. Essi erano considerati autorevoli solo dai piccoli gruppi di seguaci, che ne condividevano la posizione sociale e le convinzioni teologiche. I profeti periferici erano solitamente individui cui erano stati confiscati i beni, tollerati dal sistema religioso ma ben poco influenti in ambito sociale e politico. In Israele i profeti si distribuivano in vari punti del *continuum* esistente tra il centro della società e la periferia, e alcuni profeti mutavano la propria condizione in seguito a trasformazioni della struttura sociale costituita.

La disposizione di un profeta nell'ambito dello spettro sociale era talvolta un processo soggettivo, in particolare nel caso dei profeti periferici. Poiché i profeti sostenuti da piccoli gruppi e ai margini della società avevano ben poco potere, il sistema poteva facilmente classificarli come periferici, e dunque ignorare i loro messaggi. Per i membri dei gruppi che davano loro credito i profeti svolgevano il ruolo cruciale di esprimere chiaramente i valori e le preoccupazioni del gruppo stesso. Per questo motivo i profeti potevano essere considerati centrali dai gruppi che li sostenevano. I giudizi biblici sulla posizione sociale di un profeta dipendevano dunque spesso dalla posizione sociale degli individui che esprimevano questi giudizi.

Tutti i profeti di Israele condividevano un unico compito fondamentale. Essi dovevano trasmettere a individui e gruppi i messaggi divini che erano stati comunicati loro durante le loro esperienze di possessione. I profeti deuteronomisti erano inoltre intermediari che avevano la responsabilità di comunicare le domande e le richieste del popolo a Dio. Al di là di questi compiti fondamentali, tuttavia, le funzioni sociali dei profeti variavano in qualche modo a seconda della loro posizione sociale. I profeti centrali si occupavano normalmente del funzionamento ordinato della società. Se avevano parte attiva nel culto, avevano la responsabilità di profetizzare ogni qual volta la situazione sociale, religiosa e politica lo richiedesse. Essi rappresentavano inoltre Dio negli affari di Stato e in generale aiutavano a preservare l'ordine morale della società. Questi profeti erano interessati a mantenere e preservare l'ordine sociale costituito. Si sentivano liberi di criticare le condizioni e le strutture esistenti, ma erano generalmente contrari ai cambiamenti radicali che potevano rendere instabile la società.

Al contrario i profeti periferici rappresentavano per definizione posizioni opposte alle visioni e alle pratiche della maggioranza della società. Essere posseduti da Dio e divenire profeti offriva agli individui che vivevano ai margini un'autorità di cui non avevano mai goduto prima di allora, e permetteva loro di portare i propri messaggi all'attenzione del sistema politico e religioso. I profeti periferici sostenevano di norma riforme sostanziali nella struttura sociale, e fungevano così da agenti di rapide trasformazioni sociali. I loro programmi di

riforma miravano spesso a ripristinare valori e pratiche sociali e religiose antichi che l'intera società aveva abbandonato. Al tempo stesso i profeti si preoccupavano di migliorare la loro posizione sociale marginale e di avvicinare i gruppi dei loro sostenitori ai centri di potere. Esistevano tuttavia dei limiti alla libertà con cui essi potevano sostenere importanti riforme sociali. In breve, le loro posizioni erano tollerate, ma se le loro rivendicazioni si facevano troppo insistenti, essi correvano il rischio di essere considerati nemici della società e di vedere interrotte le loro attività da un'accusa di falsa profezia o da sanzioni legali che li avrebbero eliminati fisicamente.

La profezia nella storia di Israele. Poiché la stragrande maggioranza dei profeti di Israele operò durante il periodo monarchico (circa 1020-587/6 a.C.), si è talvolta ipotizzato che profezia e monarchia fossero coeve e dipendenti l'una dall'altra. Tuttavia, le tradizioni bibliche originatesi in Israele settentrionale parlano dell'esistenza dei profeti ben prima dell'ascesa della monarchia, e non c'è motivo per dubitare della loro attendibilità. Allo stesso modo, i profeti svolsero un ruolo determinante nella restaurazione di Israele dopo l'esilio (circa 538-400), cosicché si può ragionevolmente supporre che la profezia occupò un ruolo nella società israelitica dalle sue origini fino al 400 circa, quando, secondo la tradizione ebraica ortodossa, la profezia venne meno. In epoche successive ci furono certamente dei profeti nella società israelitica e svolsero un ruolo secondario nelle prime comunità cristiane, ma non sembra che abbiano rivestito importanti funzioni sociali, né hanno lasciato molte tracce nella letteratura biblica.

Anche se la profezia fu viva in Israele per un periodo molto lungo, è impossibile ricostruire una storia completa del fenomeno. I primi tentativi di ricostruirne l'evoluzione dalla «primitiva» profezia estatica ai sommi principi etici degli autori profetici sono oggi in genere messi in dubbio. È tuttavia possibile descrivere i complessi ruoli che i profeti svolsero in diverse fasi dello sviluppo politico e religioso di Israele.

Periodo premonarchico. Le tradizioni elohiste del Pentateuco e della storia deuteronomista lasciano intendere che i profeti erano attivi in Israele prima dell'ascesa della monarchia (circa 1020). Benché le narrazioni riguardanti le attività di queste antiche figure siano state certamente colorite dalla successiva ideologia profetica, non c'è ragione per negare l'esistenza della profezia agli albori di Israele. Nel II millennio troviamo attestazioni di fenomeni profetici nel Vicino Oriente antico pressappoco nelle stesse aree che si pensa fossero occupate dai fondatori di Israele. Nessun indizio autorizza a supporre che i primi Israeliti attinsero la profezia da altre culture, ma è possibile che questo fenomeno sia sorto spontaneamente in alcune delle tribù che in seguito si unirono per formare Israele.

La natura e le funzioni di questi primi profeti sono oscure. I riferimenti biblici alle attività profetiche di Abramo e Mosè sono probabilmente integrazioni di epoca successiva, e certamente le vicende di Mosè furono adottate dagli autori deuteronomisti per sostenere le loro specifiche concezioni della profezia (Gn 20,7; Nm 12; Dt 18,9-22). Oltre a queste figure tradizionali, Miriam e Deborah sono entrambe descritte come profetesse (Es 15,20-21; Gdc 4,4-10), e si parla di un profeta anonimo inviato nel periodo dei giudici per spiegare perché il popolo era oppresso (Gdc 6,1-10). Se questi riferimenti fossero in qualche modo indicativi del ruolo che i profeti effettivamente svolsero agli albori di Israele, risulterebbe allora che i profeti occupavano una posizione centrale nella struttura sociale e svolgevano importanti funzioni nella conduzione delle guerre.

È invece assodato che la profezia era ben affermata in Israele settentrionale nel periodo immediatamente precedente l'ascesa della monarchia. Un gruppo di profeti era parte del personale addetto al culto nel santuario di Gabaa (1 Sam 10,9-13), e sono numerose le tradizioni relative all'attività profetica di Samuele. Questi aveva un ruolo profetico, sacerdotale e amministrativo in diversi santuari settentrionali, ed era chiaramente un profeta centrale di notevole importanza (1 Sam 3,1-21; 7,1-12,25). Il popolo si rivolgeva a lui per ottenere informazioni da Dio (1 Sam 9,6-10), ed egli rappresentava Dio tra il popolo. Anche se le tradizioni differiscono sul ruolo di Samuele agli albori del periodo monarchico, gli autori deuteronomisti lo consideravano un funzionario religioso cui era attribuito il ruolo di consacrare e legittimare Saul come primo re di Israele (1 Sam 9,15-10,8).

Periodo monarchico. I profeti rivestirono importanti funzioni religiose per tutta la storia della monarchia israelitica, sia all'interno della corte reale che alla sua periferia. La tradizione che voleva la partecipazione di un profeta alle attività di governo si inaugurò con Samuele, che continuò a consigliare Saul sulle questioni cultuali per tutta la durata del suo regno. Tuttavia il disaccordo tra Saul e Samuele e i gruppi settentrionali che lo sostenevano riguardo l'estensione dell'autorià regale sfociò alla fine in una guerra aperta, e Samuele privò Saul della sovranità consacrando Davide come nuovo re (1 Sam 13,1-16,13). La presenza dei profeti presso la corte reale continuò durante il regno di Davide. Il profeta di corte Natan trasmise a Davide una profezia che annunciava al re una dinastia eterna in Gerusalemme e indicava Gerusalemme come la dimora di Dio in eterno (2 Sam 7). Questa profezia divenne la pietra angolare della teologia reale di

Gerusalemme, e fu citata come autorevole dalle successive fonti reali (Sal 89; 132). In una fase successiva del regno di Davide il suo veggente reale, Gad, legittimò la costruzione di un tempio a Gerusalemme (2 Sam 24). Si dice inoltre che Davide abbia introdotto nel Tempio centrale i profeti come funzionari religiosi (1 Cr 24). Anche se questo racconto rispecchia senza dubbio l'organizzazione del Tempio all'epoca del cronachista stesso, è possibile che i profeti svolgessero funzioni cultuali importanti a Gerusalemme durante il periodo monarchico.

La profezia non sembra avere occupato una posizione di grande rilievo durante il regno di Salomone, ma emerse in una nuova forma all'epoca del suo successore, Roboamo. In risposta alla generale insoddisfazione degli Efraimiti per il crescente potere della monarchia di Gerusalemme, il profeta Achia dell'antico santuario settentrionale di Silo riconobbe le tribù settentrionali dissidenti come un regno indipendente trasmettendo una profezia che legittimava Geroboamo come re di Efraim (1 Re 11,29-40). Achia era chiaramente un profeta periferico che rappresentava interessi estranei alla corte di Gerusalemme, e la costituzione del nuovo regno poteva rappresentare un ritorno dei suoi sostenitori a posizioni di potere. Se questa è la realtà dei fatti, le sue intenzioni furono frustrate quando Geroboamo creò in Efraim un sistema religioso sincretico che faceva inorridire gli storici deuteronomisti. Secondo i deuteronomisti, Achia fu il primo di una serie di profeti periferici che cercarono di riformare il sistema politico e religioso settentrionale (1 Re 13-16).

L'opposizione profetica nel nord raggiunse il suo apice al tempo di Elia ed Eliseo (circa 869-815), quando gruppi di profeti periferici presero a criticare i re di Efraim e il culto eterodosso che essi accettavano nel loro territorio. Questo atteggiamento produsse inevitabilmente una frattura tra i profeti periferici e i profeti di Yahweh, Baal e Ashera, che erano parte del sistema religioso nel nord (1 Re 18; 22). I profeti periferici ebbero infine la meglio, riuscendo a rovesciare la dinastia settentrionale e a introdurre riforme del culto (1 Re 17-2 Re 10). All'epoca dei profeti Amos e Osea (circa 760-746) il culto di Baal si era tuttavia saldamente riaffermato in Efraim. Entrambi i profeti, originari di Giuda ed Efraim rispettivamente, continuarono le attività dei loro predecessori e predissero la distruzione del regno del male. Le profezie si realizzarono infine con la distruzione della capitale settentrionale, Samaria (nel 721/2), un evento che gli storici deuteronomisti riconducevano alla condotta dei re e del popolo, incapaci di ascoltare gli ammonimenti che Dio aveva indirizzato loro attraverso i profeti (2 Re 17,7-18).

Poco si conosce della profezia in Giuda durante il periodo della scissione nei due regni fino alla fine di quel periodo, quando i profeti Isaia e Michea intrapresero la propria predicazione. Entrambi esprimono un'accettazione di elementi della teologia reale di Gerusalemme, ed entrambi potrebbero essere considerati esempi di profeti centrali piuttosto che periferici. Isaia in particolare ebbe probabilmente accesso alla corte reale (Is 7,3; 8,2; 22,15-16), e potrebbe avere svolto un ruolo ufficiale nella risoluzione della crisi innescata dall'invasione assira del 701 (Is 36-39). Tuttavia egli era certamente in grado di criticare gli abusi della teologia reale e sosteneva oculate trasformazioni sociali che preservassero i valori religiosi tradizionali.

Gli altri profeti pre-esilici di Gerusalemme erano in buona parte più vicini alle posizioni governative di quanto non lo fossero Isaia e Michea. Naum e Abacuc erano entrambi legati al culto di Gerusalemme, e potrebbero avervi occupato una parte ufficiale. Entrambi annunciano profezie contro i nemici di Israele e seguono in generale il comportamento tipico dei profeti centrali.

Verso la fine del periodo monarchico la profezia periferica si riaffermò in una veste più morbida negli scritti di Sofonia, ma non assunse una posizione di rilievo fino alla composizione delle opere di Geremia ed Ezechiele (circa 627-571). Geremia, un sacerdote probabilmente influenzato dalla corrente deuteronomista, lanciò una serie di attacchi sempre più violenti contro il re e il popolo, invitandoli a pentirsi per evitare la punizione che Dio aveva stabilito per Gerusalemme. Negli ultimi giorni precedenti la distruzione della città nel 587/6, egli sostenne la resa ai Babilonesi, una politica che lo mise in conflitto con la corte reale e i profeti centrali, ancora fedeli all'antica teologia che vedeva in Gerusalemme la città scelta in eterno da Dio. Geremia si salvò a stento da una condanna a morte, ma quando la città cadde sotto i colpi dei Babilonesi le sue profezie trovarono una conferma. Più o meno nello stesso periodo Ezechiele, un sacerdote che era stato esiliato a Babilonia nel 597, difendeva la necessità di importanti trasformazioni della teologia reale di Gerusalemme sostenuta dalla maggior parte dei suoi compagni d'esilio, ma le sue parole ebbero scarso peso.

L'esilio e le sue conseguenze. La caduta di Gerusalemme e la distruzione del Tempio nel 587/6 crearono seri problemi di legittimazione per i profeti di Israele. Le istituzioni religiose e politiche che avevano protetto i profeti centrali vennero meno dopo la conquista, e i profeti che avevano sostenuto la teologia tradizionale di Gerusalemme ebbero tragicamente torto nelle loro previsioni. I profeti periferici, come Geremia ed Ezechiele, guadagnarono nuovo credito dopo la caduta della città; negli ultimi giorni della loro vita essi annunciarono tut-

tavia messaggi di speranza, ma poiché l'esilio continuava, queste profezie sembrarono false anch'esse.

I profeti del periodo esilico e postesilico affrontarono questo problema in diversi modi. Dapprima presero le distanze dalla profezia orale adottando la parola scritta per divulgare i propri messaggi. Si pensava che le profezie scritte fossero più autorevoli in ragione della loro concretezza. In secondo luogo, legarono sovente le proprie profezie a quelle dei profeti pre-esilici, nel tentativo di avvantaggiarsi dell'autorità dei loro predecessori. Infine, questi ultimi rappresentanti della profezia israelitica si rivolsero sempre più spesso al mondo divino per risolvere i problemi incombenti di Israele, una mossa che avvicinò la profezia all'apocalittica. Invece di sostenere la trasformazione della condotta umana per curare i mali religiosi e sociali di Israele, come avevano fatto i profeti precedenti, i profeti postesilici guardavano spesso all'intervento diretto di Dio nella storia a favore di coloro che aspettavano con fiducia la realizzazione dei piani salvifici divini per Israele. Alcune di queste soluzioni postesiliche al problema dell'autorità profetica emergono nelle opere postesiliche di Zaccaria, Aggeo, Gioele e Malachia, e le ritroviamo insieme negli scritti dei profeti anonimi («Deutero-Isaia» e «Trito-Isaia») autori dell'ultima parte del *Libro di Isaia*.

Dopo l'esilio si ristabilì per breve tempo nel ricostituito Stato di Giuda il ruolo dei profeti centrali, e Zaccaria e Aggeo in particolare ebbero una parte importante nella formazione della nuova comunità. Tuttavia, dopo la missione di Esdra a Gerusalemme verso la fine del V secolo, la profezia ufficialmente riconosciuta fu ristretta ai leviti con specifiche funzioni nel culto del Secondo Tempio (1 Cr 25). [Vedi *LEVITI*]. Da questo momento scompare dai resoconti biblici ogni riferimento ad altri tipi di profezia.

[La profezia è trattata diffusamente nella voce *ISRAELE, RELIGIONE DI*, mentre Amos, Ezechiele, Osea, Isaia, Geremia e Michea sono oggetto di voci indipendenti].

BIBLIOGRAFIA

Il più completo studio generale sulla profezia nell'antico Israele è ancora quello di J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia 1962, benché le testimonianze comparative e la bibliografia critica su cui questo studio è fondato siano ormai datate. Più recente, anche se non altrettanto completo, è lo studio di J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia 1983, 1996 (trad. it. *Storia della profezia in Israele*, Brescia 1997). Una buona introduzione non tecnica è presentata da K. Koch, *The Prophets*, I-II, trad. di Margaret Kohl, Philadelphia 1982-1984. Koch propone una panoramica della profezia biblica esaminando poi singolarmente i principali profeti. Tra il materiale più datato troviamo ancora utili osservazioni, anche se molte delle posizioni espresse in queste opere sono state ricusate o modificate dagli studiosi moderni. Cfr. in particolare T.H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, London 1923, 1979 e A.B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, Edinburgh 1903.

Uno studio specializzato sul difficile contesto della profezia postbiblica si può leggere in D.L. Petersen, *Late Israelite Prophecy*, Missoula/Mont. 1977. A.R. Johnson ha creato un caso per la sua analisi sul coinvolgimento di gran parte dei profeti israelitici nelle attività di culto. Sebbene pochi studiosi accettino tutte le conclusioni di Johnson, egli si è impegnato in una pregevole ricerca sulle testimonianze esistenti. Cfr. in proposito A.R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff 1962, e *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, Cardiff 1979. L'opera fondamentale in merito ai modelli letterari delle espressioni profetiche è lo studio di C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trad. di H. Clayton White, Philadelphia 1967, 1991, benché l'opera di Westermann necessiti di un inquadramento in una prospettiva più ampia, come quella fornita da W.E. March, *Prophecy*, in J.H. Hayes (cur.), *Old Testament Form Criticism*, San Antonio 1974, pp. 141-77.

La dimensione sociologica della profezia biblica è oggetto di una trattazione approfondita in R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980. Cfr. inoltre il più specialistico studio di D.L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, Sheffield 1981. Una utile sintesi della documentazione antropologica sulle possessioni spiritiche è contenuta in I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971 (trad. it. *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma 1992). Alcune casistiche illuminanti sono state raccolte in J. Beattie e J. Middleton (curr.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, New York 1969.

Uno studio dettagliato sulla teologia delle tradizioni profetiche è stato pubblicato da G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I-II, München 1958-1960 (trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, I-II, Brescia 1972-1974). Una trattazione divulgativa delle stesse questioni si può trovare in W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Philadelphia 1978. Per due classici studi sul pensiero profetico, cfr. anche M. Buber, *The Prophetic Faith*, trad. di C. Witton-Davies, New York 1949 (trad. it. *La fede dei profeti*, Casale Monferrato 1985); e A.J. Heschel, *The Prophets*, New York 1962 (trad. it. *Il messaggio dei profeti*, Roma 1981).

ROBERT R. WILSON

PURIM («sorti») è una festività ebraica di carattere minore (il lavoro non vi è infatti proibito) che ricorre il 14 di Adar. Essa commemora, rifacendosi alla narrazione del *Libro di Ester*, la liberazione degli Ebrei dalle macchinazioni di Aman, che si affidò alla sorte per determinare la data del loro annientamento. Secondo alcuni storici, gli eventi riportati in *Ester* sono immaginari e la festa trae probabilmente origine da una celebrazione babilonese. Esistono comunque prove del fatto che Purim venisse celebrata come festività ebraica sin dal I secolo a.C. Purim era altresì festeggiata per ricor-

dare agli Ebrei che spesso Dio lavora «dietro le quinte» per salvare il suo popolo. I pensatori di epoca medievale trovarono un fondamento a questa idea nell'assenza del nome di Dio in *Ester*, l'unico libro della Bibbia ebraica in cui il nome divino non compare.

Caratteristica precipua di Purim è la lettura della Megillah (rotolo), nome con cui si designa il *Libro di Ester*, nella forma di un rotolo pergamenaceo, manoscritto e talora riccamente illustrato. Questa lettura pubblica ha luogo nella notte di Purim e nel corso del servizio mattutino in sinagoga. Durante questo servizio viene letto il passo che, nella Torah, si riferisce alla cancellazione del nome di Amalek (Est 17,8-16) perché Aman era un discendente di Amalek. Basata su questo elemento è l'usanza, disapprovata da alcuni Ebrei, di provocare con delle raganelle forti rumori che vengono ripetuti ogni qual volta, durante la lettura della Megillah, viene pronunciato il nome di Aman.

Ester 9,22 parla dell'invìo di razioni di cibo agli amici e della distribuzione di elemosine ai poveri. Da ciò la legge rabbinica stabilisce che ciascuno debba inviare un dono di almeno due tipi di cibo a un amico e fare almeno una donazione a due poveri. Sulla base del fatto che *Ester* 9,17 contiene un riferimento ai «giorni dei banchetti e della gioia», i rabbini stabilirono inoltre il pranzo della festa di Purim, nel corso del quale si beve vino in grande abbondanza. Un'asserzione talmudica stabilisce che un uomo deve bere fino a che non sia più in grado di dire se stia benedicendo Mardocheo o maledicendo Aman.

Strettamente connessa all'atmosfera gioiosa di Purim, certamente per influenza del carnevale italiano, è la consuetudine di travestirsi; i bambini, in modo particolare, mettono in scena rappresentazioni teatrali di Purim in cui vestono i panni dei personaggi menzionati dalla Megillah. I rabbini erano contrari al fatto che gli uomini indossassero vesti femminili e viceversa, dal momento che questo infrange la legge di *Deuteronomio* 22,5, ma Meir da Padova nel XVI secolo difese questa tradizione considerandola una innocua mascherata. In alcune comunità vige l'usanza di designare un «rabbino di Purim» il cui compito consiste nel manipolare con frivolezza persino i testi più sacri.

Gli Ebrei di Susa (Est 9,18) festeggiavano Purim il 15 di Adar. Per onorare Gerusalemme, si stabilì che le città che, al pari di Gerusalemme, erano attorniate da mura ai tempi di Giosuè dovessero celebrare Purim il 15. Di conseguenza, ancor oggi, gli abitanti di Gerusalemme mantengono la festività e leggono la Megillah il 15 di Adar (Shushan Purim), mentre per gli altri Ebrei Purim cade il 14 dello stesso mese.

[Vedi anche *PURIM, RAPPRESENTAZIONI TEATRALI DI*].

BIBLIOGRAFIA

N.S. Doniach, *Purim*, Philadelphia 1933 offre un'autorevole rassegna, in inglese, sulle origini, i riti e la cerimonie di Purim, in cui sia il punto di vista critico sia quello tradizionale sono presentati con imparzialità.

LOUIS JACOBS

PURIM, RAPPRESENTAZIONI TEATRALI DI. Note, nello jiddish standard, come *purimshpiln* (sing. *purimshpil*), le rappresentazioni teatrali di Purim, allestite appunto in occasione della festa di Purim, costituivano, sino all'Olocausto, la forma di teatro popolare più diffusa fra gli Ebrei orientali e occidentali. Le più antiche testimonianze scritte di simili drammi risalgono alla metà del XVI secolo. Esse descrivono recite eseguite da un solo attore, in jiddish, di *purimshpiln* basati su tematiche non bibliche che avevano luogo a Venezia e a Brest Litovsk (in Bielorussia). Nel XVIII secolo, allestimenti assai più raffinati, che prevedevano l'esibizione di una compagnia, venivano prodotti in diverse comunità, dagli studenti della *yeshivah*, musicisti, artigiani e apprendisti, e venivano messi in scena all'interno delle sinagoghe o nelle case di persone facoltose, dove gli attori ricevevano modeste somme di denaro. Storie bibliche particolarmente famose divenute oggetto di rappresentazione sono, ad esempio, quelle di Ester e Assuero (protagonisti del *Libro di Ester*), di Giuseppe e i suoi fratelli, del sacrificio di Isacco, e di Davide e Golia – tutti questi intrecci enfatizzavano la liberazione da una incombente rovina.

Al giorno d'oggi, le tradizioni di *purimshpiln* più famose si riscontrano in numerose comunità hasidiche, tra cui le più note sono quella degli *ḥasidim* seguaci di Reb Arele (conosciuti anche con il nome di Toledot Aharon), che giunsero a Gerusalemme dall'Ungheria nel corso della prima guerra mondiale; quella degli *ḥasidim* di Vizhnit, trasferitisi a Bene Beraq (in Israele) dalla Romania durante la seconda guerra mondiale e quella dei superstiti tra gli *ḥasidim* di Bobov, di origine polacca, che si insediarono a Brooklyn, New York, dopo la seconda guerra mondiale.

In aggiunta alle ricorrenze religiose del calendario ebraico comune, gli *ḥasidim* avevano stabilito tradizioni loro proprie; in larga misura queste furono influenzate dai qabbalisti di Safed del XVI e XVII secolo. I qabbalisti elevarono Purim a festività maggiore. Giocando sulla parola ebraica *kippurim* («espiazioni», altro nome per Yom Kippur) e leggendola come se significasse «come Purim» (*ki-Purim*), la festa di Purim venne dunque posta, in ordine di importanza, accanto a Yom Kippur, la più solenne delle festività ebraiche.

Al pari dei loro avi, gli odierni *ḥasidim* si accostano al messaggio di Purim, in modo particolare per quanto riguarda la sua presentazione drammatica attraverso il *purimshpil*, come a un mezzo per rafforzare la loro ideologia e le loro tradizioni. Tanto a Yom Kippur quanto a Purim, una tematica centrale è costituita dalla richiesta e dalla concessione del pentimento; gli *ḥasidim* credono che, in quei giorni, Dio sia maggiormente sollecito verso le suppliche. [Vedi *HASIDISMO*].

Il *purimshpil* ha assunto il ruolo di un lavoro sacro; il *rebbe* (capo spirituale della comunità) se ne serve per condurre i membri della comunità più vicino a Dio. La prima attestazione di *purimshpil* utilizzato come elemento del rituale hasidico viene attribuita ad Aryeh Leib (1725-1813) di Shpola, una città russa. Egli era convinto del fatto che la rappresentazione di un dramma in occasione di Purim potesse influenzare il corso degli eventi, fenomeno che gli antropologi definiscono «magia simpatetica». Esiste una credenza popolare secondo cui, in occasione dell'emissione di un editto contro gli Ebrei, Aryeh Leib suggerì ai suoi seguaci di recitare un dramma, la cui trama descrivesse il capovolgimento di una simile terrorizzante situazione. Si raccontano altre storie su come questi *purimshpiln* servissero a fronteggiare specifici disastri. La qualità di inversione è intrinseca al testo originale di Purim, il *Libro di Ester*. Un'idea centrale che il *Libro di Ester* sottolinea è *wenahafokh hu'* (ebr. «ed esso venne capovolto», Est 9,1). Di conseguenza, Aman, il visir del re che voleva far impiccare Mardocheo, viene impiccato, e Mardocheo diviene ministro di corte. La comunità ebraica viene vendicata dei suoi nemici invece di essere da essi danneggiata.

Oggi le tematiche sono desunte anche da fonti bibliche, dal folclore dell'Europa orientale e dai problemi legati alla vita quotidiana. Nel repertorio degli *ḥasidim* di Bobov, ad esempio, il *Libro di Daniele* funge da sfondo per il *Dramma di Nabucodonosor*. Parimenti, una leggenda hasidica che narra i miracoli di un pio *ḥasid* è stata drammatizzata con il titolo *Le tre vendette*. Conformemente al concetto di *Purim-Kippurim*, i drammi sono spesso a carattere serio e didascalico, nonostante la sfumatura comica, e illustrano temi centrali nell'esperienza ebraica: sopravvivenza, martirio e redenzione.

La produzione del *purimshpil* da parte della comunità prende il posto del sermone che il *rebbe* altrimenti pronuncerebbe. Il *purimshpil* rientra nel *tish* (tavolo) del *rebbe* durante la notte di Purim. Il *tish* è un rituale centrale nella vita degli *ḥasidim*, che si radunano attorno al tavolo del loro *rebbe*, nella sala di preghiera, in occasione di festività, per condividere un pasto in comune, per ballare e cantare insieme. Il *purimshpil* può durare tutta la notte, e le donne possono far parte del pubblico. La produzione del dramma è considerata un lavoro sacro piuttosto che un «divertimento», e il modo in cui esso viene portato sulla scena è controllato da coloro che sono coinvolti nell'allestimento tanto attentamente quanto il contenuto, dal momento che la recita stessa e i testi utilizzati possono sembrare essere in contraddizione con la legge ebraica. Il prendersi gioco di Dio e il citare erroneamente passi della Bibbia, ad esempio, sono cose proibite e potrebbero risolversi nella punizione degli attori da parte di Dio. È perciò importante che i temi del credo ebraico siano accuratamente seguiti.

Di solito l'*élite* spirituale della comunità, gli studenti maschi coniugati e gli insegnanti, prendono parte alla produzione, alla stesura, alla scelta della musica e dei costumi, e alla pittura dei fondali. Gli elementi comici vengono incorporati al dramma sia nel corso delle prove sia al momento della rappresentazione. Gli attori propongono facezie che possono essere accolte o rifiutate per scene particolari. Il tempo riservato alla realizzazione della recita è limitato perché si ritiene che esso distragga gli uomini dal loro compito precipuo, lo studio della Torah.

Il *purimshpil*, più di ogni altra ricorrenza nel calendario delle festività hasidiche, coinvolge gli appartenenti alla comunità in comportamenti ridicoli e scherzosi, antitetici alle situazioni quotidiane. Nel corso della rappresentazione, gli uomini divengono attori, indossano costumi e si truccano, interpretando ruoli tanto maschili che femminili. Tra il pubblico, anche la separazione tra uomini e donne si fa meno rigida; le donne parlano con gli uomini al di là della *meḥiṣah* (divisorio tra la sezione femminile e quella maschile all'interno della sinagoga prescritto dalla legge religiosa), che viene scostata. La sinagoga si trasforma perciò da luogo deputato allo studio e alla preghiera in un teatro. Di fatto, la rappresentazione di Purim è una di quelle rare occasioni nel corso dell'anno in cui la comunità può assistere a spettacoli teatrali: lo stile di vita hasidico proibisce di prendere parte o assistere a film e rappresentazioni teatrali.

Traendo ispirazione dalla produzione maschile di *purimshpiln*, le donne appartenenti a comunità hasidiche iniziarono a portare sulle scene loro versioni delle rappresentazioni di Purim, rivolte principalmente ad un pubblico femminile, nel corso della settimana di Purim. I testi, ai quali le donne si riferiscono con il nome di «commedie di Purim», hanno fonti simili a quelle dei maschili *purimshpiln*, ma sono in misura maggiore influenzati da commedie musicali e da moderni effetti scenici.

La seconda guerra mondiale pose fine, nella maggior parte dei casi, alle usanze delle comunità ebraiche ash-

kenazite. Le tradizioni del canto, della musica, della letteratura e del teatro jiddish, che erano parte integrante della vita ebraica in Europa, vennero brutalmente distrutte. La nuova fioritura del *purimshpil* nella seconda metà del XX secolo dimostra come le forme di arte tradizionale possano sopravvivere ad ogni tipo di catastrofe, materiale e spirituale. La recita annuale del *purimshpil*, un tempo tradizione esclusiva dell'Ebraismo ashkenazita, è divenuta tra gli *ḥasidim* un rituale di continuità, drammatizzando il loro bisogno di ricordare il passato, e perciò connettendo quel passato al presente.

BIBLIOGRAFIA

Quasi tutta la letteratura sulle rappresentazioni teatrali di Purim è in ebraico. Fra i lavori in inglese citiamo P. Goodman, *The Purim Anthology*, 1949, rist. Philadelphia 1960, che contiene un'appendice musicale; e la mia tesi di dottorato *The Celebration of a Contemporary Purim in the Bobover Hassidic Community*, University of Texas 1979. Una videocassetta del dramma descritto nel mio lavoro è disponibile presso lo YIVO Institute a New York (*Purimshpil*, R-70-54-11 e R-80-54-29). La rappresentazione teatrale di Purim viene altresì discussa nel contesto del teatro ebraico in I. Abraham, *Jewish Life in the Middle Ages*, 1896, rist. New York 1969, pp. 260-72. Di seguito elenchiamo alcuni dei lavori disponibili in ebraico.

Z. Moskowitz, *Kol ha-kattuv le-Ḥayyim*, Jerusalem 1961/62. Questo volume tratta «tutto quello che viene attribuito a Ḥayyim», e cioè a Ḥayyim Halberstam (1793-1876), proveniente dalla città di Nowy Zanz (Polonia sudorientale), che diede origine agli *ḥasidim* di Bobov. Cfr., in particolare, pp. 84-87.

Y. Rosenberg, *Tiferet MaHaR'el. Mi-shpi'le ha-niqra' "der shpaler zayde"*, Peyetrekow 1912, rist. 1975. Una scelta delle azioni miracolose del *rebbe* Aryeh Leib di Shpola. Cfr., in particolare, pp. 38-53.

C. Shmeruk, *Maḥazot miqra'iyyim be-Yiddish, 1697-1750*, Jerusalem 1979. È uno dei migliori testi di riferimento disponibili, in ebraico, sulla storia e sull'origine del *purimshpil*. Esso comprende anche testi antichi delle rappresentazioni teatrali e una bibliografia relativa ai manoscritti e ai libri a stampa.

SHIFRA EPSTEIN

QABBALAH. Il termine *Qabbalah* è derivato dalla radice ebraica *qbl*, che significa «ricevere»; nei primi testi medievali, *qabbalah* assumeva generalmente il significato di «ricezione», vale a dire una tradizione ricevuta che riguardava principalmente questioni halakiche. Fin dagli inizi del XIII secolo essa è venuta ad indicare le tradizioni mistiche ebraiche, che contemplano quasi esclusivamente 1) una conoscenza teosofica di Dio unita ad una visione simbolica della realtà e ad una concezione teurgica della vita religiosa, e 2) la via per vivere un'esperienza mistica di Dio attraverso l'invocazione dei nomi divini. Queste due tradizioni avevano radici più antiche, ma il termine *Qabbalah* si richiama in generale al misticismo ebraico dal XII secolo in poi. Ripercorreremo qui la storia della Qabbalah e i suoi aspetti fenomenologici.

Panoramica storica. La prima testimonianza scritta dell'esistenza di un sistema di pensiero teosofico e teurgico nell'Ebraismo ci giunge dalla Provenza, nella Francia meridionale, nella seconda metà del XII secolo. Diverse illustri autorità halakiche di questo periodo, come Avraham ben David di Posquières e Ya'aqov il Nazireo e più tardi Mosè Nahmanide e il suo più noto discepolo, Shelomoh ben Avraham Adret, erano qabbalisti a pieno titolo, benché il loro contributo letterario alla Qabbalah sia trascurabile se confrontato con la mole dei loro scritti halakici. Questa situazione è senza dubbio frutto di un piano predeterminato per mantenere la Qabbalah come una tradizione esoterica accessibile a una ristretta *élite*. Tuttavia, agli inizi del XIII secolo, la patina di esoterismo cominciò ad assottigliarsi. Yiṣḥaq Sagi Nahor (Yiṣḥaq il Cieco), figlio di Avraham ben David di Posquières, è conosciuto come il maestro di diversi qabbalisti, dei quali i più noti sono il nipote di Yiṣḥaq, Asher ben David, e Ezra di Gerona. Essi diedero forma scritta ai primi documenti qabbalistici, commenti al trattato cosmogonico *Sefer yeṣirah* e al *ma'aseh bere'shit* (la narrazione biblica della creazione) e spiegazioni sul fondamento razionale dei comandamenti. Sempre in quel periodo prese a circolare tra i discepoli di Yiṣḥaq un importante trattato intitolato *Sefer ha-bahir* (Il libro dello Splendore), erroneamente attribuito a Neḥunya' ben ha-Qanah, un mistico del II secolo. Benché le dottrine qabbalistiche incorporate in queste opere siano presentate in forma frammentaria e oscura, sembra assai plausibile che riflettano sistemi più complessi le cui fonti sono ad essi antecedenti di decenni e addirittura secoli.

Intorno alla metà del XIII secolo opere più ampie furono prodotte da qabbalisti spagnoli che continuarono i principali orientamenti dei loro predecessori; tra i più importanti troviamo 'Azri'el di Gerona e Ya'aqov ben Sheshet. Dopo un breve periodo di prosperità in Catalogna, la creatività qabbalistica trovò il suo centro in Castiglia, dove conobbe una nuova fortuna. In Castiglia una cerchia di anonimi qabbalisti elaborò una serie di brevi trattati, noti come letteratura *'Iyyun* (speculativa), che combinavano l'antica letteratura Merkavah (commenti alla visione del carro in *Ezechiele*) con un misticismo neoplatonico della luce. Un altro gruppo si interessò invece alla teosofia del male e tratteggiò in dettaglio la struttura dell'«altro lato», il mondo demoniaco. Di questa cerchia facevano parte i fratelli Ya'aqov e Yiṣḥaq, figli di Ya'aqov ha-Kohen, Mosheh di Burgos e Ṭodros Abulafia. Le concezioni centrali di queste scuole qabbalistiche compaiono nell'opera fon-

damentale della Qabbalah, lo *Zohar*, una raccolta di scritti mistici che prese a circolare tra i qabbalisti di Castiglia dal 1280. In seguito, tra il 1285 e il 1335, i qabbalisti elaborarono diverse traduzioni, commenti e rielaborazioni dello *Zohar*, perlopiù conservati nei manoscritti, che diedero allo *Zohar* la statura di testo canonico.

Per effetto della furiosa disputa tra Shelomoh ben Avraham Adret, esponente dell'ala più conservatrice della Qabbalah, che propugnava la conservazione e la trasmissione delle tradizioni più antiche, e Avraham Abulafia, il più importante rappresentante della Qabbalah estatica, gli elementi creativi e sovversivi di quest'ultima corrente furono ricusati dai seguaci della Qabbalah spagnola, particolare che determinò una evidente stagnazione per l'ultima parte del XIV e buona parte del XV secolo.

L'espulsione degli Ebrei dalla Spagna (1492) e dal Portogallo (1497) inaugurò un esodo di insigni qabbalisti dalla penisola iberica all'Africa settentrionale, all'Italia e verso l'Oriente, contribuendo così alla diffusione della Qabbalah in queste regioni. La Qabbalah spagnola del XV secolo, che aveva nello *Zohar* la sua parte fondamentale, assunse sempre maggiore influenza nelle nuove comunità fondate dagli Ebrei espulsi e divenne gradualmente un importante fattore spirituale nella vita ebraica intorno alla metà del XVI secolo. La produzione letteraria della prima generazione successiva all'espulsione è notevole, e prima della metà del XVI secolo furono composte parecchie straordinarie opere qabbalistiche, tra cui ricordiamo il *Minḥat Yehudah* di Yehudah Hayyat in Italia e lo *'Avodat ha-qodesh* di Me'ir ibn Gabbai nell'Impero ottomano. Questa generazione di qabbalisti mirava a preservare le tradizioni esoteriche ereditate dalla Spagna; da qui la natura eclettica dei loro scritti. Vi furono comunque iniziative tese a costruire particolareggiati sistemi speculativi nei quali trovasse una spiegazione l'intera catena teosofica e cosmica dell'essere. Questa incombenza spettò ad alcuni qabbalisti spagnoli, che rielaborarono sistematicamente tradizioni esoteriche più antiche, e a personaggi italiani come Yoḥanan Alemanno, che combinò filosofia, magia e Qabbalah.

Dopo l'espulsione, un flusso crescente di qabbalisti cominciò a raggiungere la Palestina. Nei primi anni del XVI secolo, Gerusalemme divenne un importante centro di studi qabbalistici; i suoi membri più noti furono Yehudah Albotini, Yosef ibn Saiaḥ e Avraham ben Eli'ezer ha-Levi. Dal 1540 in poi, il piccolo villaggio di Safed, in Galilea, conquistò rapidamente una posizione di rilievo in ambito qabbalistico. Per mezzo secolo Safed fu teatro di cruciali trasformazioni nella storia della Qabbalah. L'arrivo dalla Turchia di due figure importanti come Yosef Caro e Shelomoh ha-Levi Alkabeṣ determinò la nascita di gruppi mistici che formarono il nucleo di un'intenso fervore qabbalistico. Caro, il più valido halakista del suo tempo, scrisse un diario mistico dettatogli da un *maggid*, un messaggero celeste che parlava attraverso la sua voce. Caro rappresenta una corrente qabbalistica spagnola che rivolgeva il proprio interesse soprattutto alle tecniche per ottenere una rivelazione in sogno. Alkabeṣ, che aveva avuto stretti rapporti con Caro prima del loro arrivo a Safed, padroneggiava le letture filosofiche della Qabbalah presentate nel *Magen David* di David Messer Leon, e sembra che abbia rivestito un ruolo determinante nella diffusione a Safed della Qabbalah elaborata dagli Ebrei italiani nel Rinascimento. Il primo qabbalista di spicco in Palestina fu tuttavia Mosheh Cordovero (1522-1570), autore del *Pardes rimmonim* (1548), la più completa rassegna di tutte le precedenti varianti della Qabbalah. Egli armonizzò la Qabbalah spagnola con la Qabbalah estatica che già prosperava a Gerusalemme. La sua chiara e sistematica presentazione di tutte le più importanti dottrine qabbalistiche contribuì alla rapida diffusione delle sue posizioni, che conservarono la propria influenza per secoli nella Qabbalah di Isaac Luria e nello Hasidismo. I più noti discepoli di Cordovero, anch'essi rinomati qabbalisti, furono Ḥayyim Vital, Eliyyahu de Vidas e El'azar Azikri. Attraverso la loro produzione letteraria – in particolare le loro opere moralistiche, dirette al grande pubblico – essi diedero ulteriore impulso alla propagazione delle dottrine del loro maestro.

Un cruciale sviluppo della teosofia qabbalistica ebbe luogo dopo la morte di Cordovero, allorché uno dei suoi primi allievi, Isaac Luria, si trasferì prontamente a Safed, cuore della comunità qabbalistica, ove esercitò una profonda influenza in virtù della sua condotta pia, dei suoi poteri occulti e della formulazione di un nuovo tipo di teosofia. Le dottrine di Luria, di norma trasmesse oralmente ai suoi discepoli, elaboravano alcuni elementi che in precedenza avevano svolto un ruolo piuttosto marginale nel sistema qabbalistico. Secondo Luria, il primo atto nel processo della creazione consisteva nel ritirarsi del divino che tutto pervade in se stesso, così da creare uno spazio ove il mondo avrebbe visto la luce. Questo ritiro o contrazione (*ṣimṣum*) faceva sì che il «male» connaturato nel divino potesse essere eliminato (gli elementi malvagi che si distaccavano da Dio durante il *ṣimṣum* formavano il «regno materiale»). Questo evento catartico era seguito da una serie di emanazioni divine destinate a costituire il mondo creato. Mentre le emanazioni scaturivano dalla loro fonte divina, si verificò un evento funesto – la rottura dei vasi che le contenevano. Scintille della luce divina caddero nel regno materiale, ove furono imprigionate in gusci di materia. Era compito dei qabbalisti libe-

rare le scintille per ripristinare la figura divina, l'uomo primordiale (*adam qadmon*), un obiettivo non privo di connotazioni escatologiche.

Il successo della dottrina di Luria fu immediato; la sua concezione teosofica fu unanimemente accettata dagli ex discepoli di Cordovero, e la sua Qabbalah fu giudicata superiore rispetto al sistema elaborato dal suo maestro. Dopo la morte prematura di Luria nel 1572, il suo discepolo Ḥayyim Vital diede forma scritta al pensiero di Luria; Vital ne circoscrisse però la diffusione alla piccola cerchia dei qabbalisti che riconoscevano la sua autorità. Se paragonato con altri discepoli effettivi di Luria, in particolare Yosef ibn Ṭabul e Moshe Yonah, Vital fu assai prolifico; la sua opera più conosciuta si intitolava *'Eṣ ḥayyim* (Albero della vita). Una variante assai difforme della Qabbalah di Luria fu portata in Italia intorno alla fine del XVI secolo da Yisra'el Sarug, un qabbalista che si considerava un discepolo di Luria. Egli divulgò la sua dottrina attraverso un'intensa propaganda scritta e orale, raccogliendo proseliti tra i qabbalisti seguaci di Cordovero. Il più illustre esponente della corrente di Sarug fu Menaḥem 'Azaryah di Fano. La popolarità di Sarug fu in gran parte frutto delle interpretazioni speculative elaborate da Sarug stesso e dal suo discepolo Avraham Herrera, che attinse alla filosofia neoplatonica nelle sue opere *Sha'ar ha-Shamayim* e *Bet Elohim*. Le concezioni neoplatoniche e atomistiche della Qabbalah lurianica emergevano nell'opera di Yosef Shelomoh Delmedigo di Candia, altro discepolo di Sarug.

Nel corso del XVII secolo ci fu uno scontro tra i seguaci della Qabbalah lurianica predicata da Vital e i seguaci della variante di Sarug. Nel mondo qabbalista, le posizioni di Vital si imposero negli scritti di Shemu'el Vital, Me'ir Poppers e Ya'aqov Ṣemaḥ.

I secoli successivi videro lo sviluppo di sintesi eterogenee tra le dottrine di Cordovero e di Luria. La teosofia dei seguaci di Shabbetai Ṣevi, mistico e falso messia del XVII secolo, fu influenzata principalmente dalla corrente di Sarug; i sistemi teologici elaborati dallo Hasidismo polacco nel XVIII secolo rappresentarono una ripresa di alcune delle posizioni di Cordovero, come la sua concezione della preghiera, in un'epoca nella quale la Qabbalah lurianica non era capace di offrire risposte adeguate.

Alcuni personaggi di spicco del XVIII secolo erano rinomati come qabbalisti; tra i più importanti ricordiamo Eliyyahu ben Shelomoh Zalman, noto come il Gaon di Vilna (Vilnius; 1720-1797) e Ya'aqov Emden (1697-1776), che perpetuarono la tradizione lurianica, pur con qualche riserva. Nel XIX secolo importanti presentazioni sistematiche del Lurianismo furono elaborate da Yiṣḥaq Eiziq Haver e Shelomoh Elyashar.

Il modello dominante nelle moderne *yeshivot* (accademie tradizionali ebraiche) qabbalistiche è il sistema lurianico. Esso è studiato secondo le interpretazioni di Mosheh Ḥayyim Luzzatto, Eliyyahu ben Shelomoh Zalman, della scuola Habad, il movimento hasidico Lubavitch, e dei qabbalisti sefarditi dell'accademia Bet El di Gerusalemme. Avraham Yiṣḥaq Kook (1865-1935) propose una variante panteista e mistica della Qabbalah che cercava di spiegare il secolarismo di molti Ebrei moderni come parte di un più vasto schema di evoluzione religiosa; le sue posizioni ebbero grande influenza. Dopo la costituzione dello Stato d'Israele, e soprattutto dopo il 1967, le implicazioni messianiche del pensiero di Kook conobbero nuovo risalto nelle posizioni di suo figlio Yehudah Kook. David ha-Kohen l'Asceta (ha-Nazir), il personaggio più autorevole nella cerchia di Kook, elaborò nella sua opera *Qol ha-nevu'ah* un originale sistema mistico che attribuiva grande importanza all'elemento orale della tradizione ebraica. Un certo interesse per la Qabbalah estatica di Avraham Abulafia è emerso in tempi recenti negli ambienti hasidici.

Qabbalah cristiana. Benché la Qabbalah fosse considerata una tradizione esoterica legata ai segreti della Legge (*sitre Torah*) e dunque peculiare del popolo ebraico, essa trovò nondimeno una collocazione nel pensiero cristiano. I primi passi verso la diffusione della Qabbalah si devono ad Ebrei convertiti al Cristianesimo: tra questi ricordiamo Abner di Burgos (Alfonso di Valladolid), vissuto agli inizi del XIV secolo, Paolo di Heredia (seconda metà del XV secolo) e Flavio Mitridate, che fu di gran lunga il più autorevole. Maestro dell'umanista cristiano italiano Giovanni Pico della Mirandola (XV secolo), Flavio tradusse in latino un ampio *corpus* di scritti qabbalistici. Le sue traduzioni, volutamente distorte, furono la fonte più importante per le *Conclusiones* di Pico, prima opera qabbalistica scritta da un cristiano. Anche se fu il caposcuola di questa nuova corrente del pensiero cristiano, Pico non scrisse voluminosi trattati sulla Qabbalah, ma la presentò come un antico sistema teologico ebraico che prefigurava velatamente le dottrine cristiane. Egli distinse nella Qabbalah una forma superiore di tradizione magica genuina e una forma inferiore di magia nera. Accanto a queste letture cristiane e magiche, dovute in gran parte alle traduzioni distorte di Mitridate, Pico interpretava la Qabbalah in termini filosofici, utilizzando soprattutto fonti neoplatoniche precedentemente tradotte in latino dal suo amico Marsilio Ficino, come pure fonti ermetiche, zoroastriane e caldee. Queste tre concezioni della Qabbalah ebbero un forte impatto sulle posizioni sviluppate dai seguaci di Pico. Johannes Reuchlin, che studiò la Qabbalah sulla scorta dell'influenza di Pico, presentò nella sua opera *De arte cabalistica* le prime esposizioni

sistematiche della Qabbalah cristiana mai indirizzate al pubblico europeo. Agli albori del XVI secolo, teologi come Egidio di Viterbo e Francesco Giorgio ampliarono le prospettive filosofiche e cristologiche della Qabbalah in autorevoli trattati. La lettura magica della Qabbalah toccò il suo apice nel *De occulta philosophia* di Henri Cornelius Agrippa di Nettesheim. Attraverso gli scritti di questi autori italiani e tedeschi, nonché le opere di Dürer, la Qabbalah fece il suo ingresso nella letteratura e nell'arte inglese e francese nella seconda metà del XVI secolo. Nel XVII secolo, la *Cabbala denudata* di Christian Knorr von Rosenroth, una raccolta di traduzioni di importanti opere qabbalistiche, ebbe ampia diffusione tra gli intellettuali europei e rimase per lungo tempo, insieme con la più antica *Artis cabalisticae* di John Pistorius, la fonte principale dell'influenza dell'esoterismo ebraico sul pensiero europeo. Dalle dottrine qabbalistiche attinsero materiale filosofi come G.W. Leibniz e i neoplatonici di Cambridge nel XVII secolo, e autori come G.E. Lessing, Emanuel Swedenborg e William Blake nel secolo successivo. I gruppi occultisti che fiorirono in Europa centrale nel XVIII secolo erano influenzati dal pensiero qabbalistico e sabbatiano. L'impatto della Qabbalah ispirata allo *Zohar* è particolarmente evidente nelle opere del teosofo H.P. Blavatsky (XIX secolo). Nel XX secolo tracce della Qabbalah emergono nei romanzi e nella poesia di Franz Kafka, Yvan Goll e Jorge Luis Borges, nella critica culturale di Walter Benjamin e nella critica letteraria di Harold Bloom e Jacques Derrida.

Panoramica fenomenologica. Durante la lunga storia della Qabbalah, i suoi adepti hanno elaborato una serie di dottrine teosofiche, sistemi simbolici e metodi di interpretazione testuale, alcuni dei quali contraddittori e paradossali.

Teosofia qabbalistica. Il Talmud e il Midrash pongono l'accento su due attributi fondamentali, l'attributo della misericordia (*middat ha-raḥamim*) e l'attributo del severo giudizio (*middat ha-din*). Si crede che questi attributi divini coesistano in un equilibrio dinamico e siano stati di grande aiuto nella creazione del mondo e nella sua gestione. In altre opere, dieci *logoi* o parole creatrici (ebraico *ma'amarot*) sono menzionati in questo contesto; nel *Sefer yeṣirah* le dieci *sefirot* rivestono una funzione analoga. Entità pleromatiche emergono inoltre nella letteratura Merkavah. Non ci sono tuttavia giunti dettagliati e sistematici sistemi teosofici ebraici precedenti alla composizione di opere qabbalistiche agli inizi del XIII secolo. In generale i qabbalisti distinguevano due livelli nella natura divina: 1) l'essenza divina suprema e più recondita, chiamata *En sof* (lett. «l'infinito»), talvolta descritta sulla scorta della teologia negativa di matrice neoplatonica e talora rappresentata attraverso una esplicita terminologia antropomorfica; e 2) il regno delle *sefirot*, scaturito dall'essenza divina come una struttura pleromatica, di cui si distinguevano dieci aspetti variamente noti come attributi (*middot*), potenze (*koḥot*), gradi (*ma'alot*) o più spesso *sefirot* (lett. «numeri»). Queste forze divine erano concepite come elementi di un uomo, o un albero, celeste, che rappresenta Dio sia nella sua forma rivelata sia nella sua funzione creatrice. La figura 1 riporta l'elenco dei nomi comunemente accreditati per le *sefirot*, benché tra i qabbalisti si segnalino talvolta lievi discrepanze.

In alcuni testi postluriancici era menzionata una *sefirah* supplementare, chiamata Da'at («conoscenza»), posta tra la seconda e la terza delle *sefirot*, che riveste un ruolo comune per certi versi a Tif'eret o Yesod, vale a dire un equilibrio tra due poli superiori.

Due erano le posizioni principali tra i qabbalisti in merito alla natura delle *sefirot*. Nella lettura dello *Zohar* e di importanti qabbalisti, le *sefirot* costituiscono l'es-

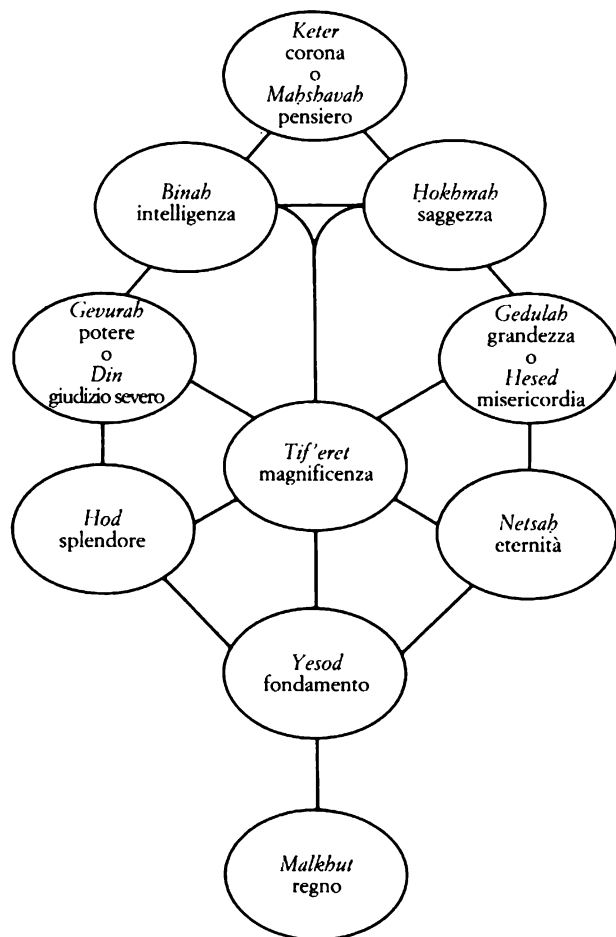



FIGURA 1. I dieci aspetti divini, o *sefirot*, nella loro configurazione simbolica.

senza di Dio e sono dunque genuine manifestazioni divine. Fin dagli inizi del XIV secolo, alcuni qabbalisti riconoscevano nelle *sefirot* i vasi creati da Dio per contenere il divino efflusso; secondo una concezione analoga esse sono gli strumenti con cui Dio creò e governa il mondo. Mosheh Cordovero combinò queste due posizioni teorizzando l'esistenza di *sefirot* divine inerenti alle *sefirot* esterne, con le seconde che funzionano come vasi per le prime. Questo approccio assunse preponderanza nella Qabbalah più tarda. La Qabbalah lurianica elaborò anch'essa una rappresentazione del regno celeste incentrata su cinque figure antropomorfe (*parṣufim*), ciascuna composta di dieci *sefirot*. Nel Medioevo si tentò di spiegare le *sefirot* come simboli delle risorse spirituali dell'uomo, e a questa tendenza si uniformarono, accentuandola, i maestri hasidici del XVIII secolo.

La cosmogonia qabbalistica riconosceva l'esistenza di quattro mondi o regni: le *sefirot*, o mondo dell'emanazione (*'olam ha-aṣilut*); il mondo della creazione (*'olam ha-beri'ah*), regno del carro divino e degli angeli superiori; il mondo della formazione (*'olam ha-yeṣirah*), in cui vivono gli angeli; e il mondo dell'azione (*'olam ha-'asiyyah*), il mondo materiale celeste e terrestre. Sulla scia del Sufismo, alcuni qabbalisti proponevano una quintuplice divisione che includeva anche il mondo delle immagini (*'olam ha-demut*).

Teurgia qabbalistica. Uno dei princìpi più rilevanti della corrente principale della Qabbalah contempla per l'uomo la possibilità di influenzare la struttura recondita della divinità. Osservando i comandamenti secondo le opportune intenzioni qabbalistiche, l'uomo è capace di ristabilire l'armonia perduta tra le *sefirot* inferiori, Tif'eret e Malkhut, rendendo possibile la trasmissione del divino efflusso dalle *sefirot* superiori al nostro mondo. L'uomo può inoltre indirizzare questo efflusso dallo *En sof*, la divinità nascosta, verso le *sefirot*. Alcuni tra i primi qabbalisti affermavano che la concreta esistenza della divinità rivelata nelle *sefirot* è frutto dell'osservanza dei comandamenti da parte dell'uomo, che, dirigendo verso il basso l'efflusso divino, contrasta il «naturale» movimento verso l'alto delle *sefirot*, ansiose di ritornare alla loro condizione originale nella divinità stessa. L'osservanza qabbalistica dei comandamenti è dunque un'attività teurgica, poiché il suo obiettivo è la ricostruzione di Dio.

Questa concezione dei comandamenti rappresenta la sofisticata rielaborazione di un antico orientamento del pensiero ebraico che trova la sua prima espressione nella letteratura talmudica e midrashica, ove Dio spesso reclama la benedizione di Mosè, sollecita le preghiere dei giusti e vede persino il suo potere crescere o declinare secondo l'osservanza o la non osservanza dei comandamenti da parte d'Israele. Con l'affermazione della Qabbalah lurianica, l'attenzione si rivolse all'affrancamento delle scintille divine (*niṣoṣot*) dal mondo materiale e demoniaco quale progressiva pratica escatologica tesa a ricostituire la struttura antropomorfica primigenia della divinità. Questo sistema teurgico presenta evidenti affinità con la teologia manichea, ed è fenomenologicamente distinto dalla teurgia neoplatonica, incentrata soprattutto sul compimento di rituali il cui scopo era di attirare gli dei a discendere nelle statue dalle quali potevano trasmettere messaggi divinatori. La teurgia qabbalistica si discostava allo stesso modo dal cerimoniale magico per quanto riguarda strumenti e obiettivi. Per realizzare i suoi propositi, la Qabbalah adottava i comandamenti biblici piuttosto che le pratiche magiche; e mentre la magia è tesa in particolare a ottenere risultati materiali secondo le esigenze di ciascuno, l'attività qabbalistica aveva lo scopo principale di ristabilire l'armonia divina, e solo secondariamente di assicurare l'abbondanza dell'efflusso divino in questo mondo.

Nonostante queste differenze fenomenologiche, modelli teurgici neoplatonici oltre a diverse dottrine magiche si insinuarono nei sistemi qabbalistici in fasi distinte del loro sviluppo, anche se l'influenza esercitata non divenne mai dominante. Un'affascinante combinazione di teurgie qabbalistiche e neoplatoniche e pratiche magiche era riconoscibile nel tardo XV secolo in Spagna, dove Yosef della Reina, personaggio faustiano, cercò di favorire l'avvento dell'era messianica attraverso pratiche teurgico-magiche.

Tecniche mistiche nella Qabbalah. Dopo la metà del XIII secolo, i qabbalisti composero una serie di trattati che esaminavano le tecniche per vivere esperienze estatiche e descrivevano tali esperienze. Il principale rappresentante di questa corrente fu Avraham Abulafia (1240-circa 1291). Nelle sue numerose opere, quasi tutte ancora in forma manoscritta, egli approfondì i complessi strumenti che permettevano l'unione con l'intelletto agente, o con Dio, tramite la ripetizione dei nomi divini, nonché le tecniche di respirazione e le pratiche catartiche. Alcuni dei percorsi mistici di Abulafia attingevano alle dottrine dei maestri hasidici ashkenaziti; Abulafia può essere stato influenzato anche dallo Yoga e dal Sufismo. Facendo propria la struttura del sistema metafisico e psicologico di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), Abulafia si sforzava di ottenere l'esperienza spirituale, che egli considerava una condizione profetica simile o addirittura identica a quella degli antichi profeti ebraici. Egli interpretava inoltre il conseguimento di questa condizione come un evento escatologico, poiché vedeva in se stesso il Messia. Questa concezione spirituale e fortemente individualistica della salvezza prefigurava la successiva dottrina hasidica del messianismo spirituale. Le sue ambi-

zioni messianiche spinsero Abulafia ad intraprendere imprese come il suo infruttuoso tentativo di discutere con il papa la reale natura dell'Ebraismo.

Le aspirazioni messianiche e profetiche di Abulafia scatenarono una vivace reazione da parte di Shelomoh ben Avraham Adret, illustre autorità halakica che riuscì ad annullare in Spagna l'influenza della Qabbalah estatica predicata da Abulafia stesso. In Italia le sue opere furono invece tradotte in latino e diedero un significativo contributo alla nascita della Qabbalah cristiana. In Medio Oriente la Qabbalah estatica fu accettata senza riserve. Tracce evidenti della dottrina di Abulafia emergono nelle opere di Yiṣḥaq ben Shemu'el di Acri e Yehudah Albotini. In Palestina le idee di Abulafia si combinarono con elementi sufici, palesemente derivati dalla scuola di Ibn Arabi; le tradizioni sufiche si insinuarono così nella Qabbalah europea. Dopo l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna, la Qabbalah teurgica spagnola, che si era sviluppata senza alcun impatto rilevante dalla Qabbalah estatica, si integrò in quest'ultima; questa sintesi confluì poi, tramite l'opera *Pardes rimmonim* di Mosheh Cordovero, nella corrente principale della Qabbalah. Ḥayyim Vital adottò le prospettive di Abulafia nel suo *Sha'are qedushah*, e nel XVIII secolo i qabbalisti dell'accademia Bet El di Gerusalemme studiarono a fondo i testi mistici di Abulafia. In seguito, le concezioni mistiche e psicologiche della Qabbalah ispirarono direttamente e indirettamente i maestri hasidici polacchi. L'influenza della Qabbalah estatica è oggi limitata a gruppi isolati, e qualche traccia si può riconoscere nella letteratura moderna (per es. nella poesia di Yvan Goll), soprattutto dopo la pubblicazione degli studi di Gershom Scholem.

Unio mystica. La Qabbalah teurgica contempla un'esistenza umana indipendente e dinamica, la cui pratica rituale può influenzare la sfera divina, benché l'uomo e Dio restino, in linea di principio, distinti e separati. L'idea di una unione mistica tra uomo e Dio era comunque diffusa anche tra i qabbalisti teurgici – per esempio negli scritti di Ezra di Gerona – anche se non assunse mai una posizione centrale. Nelle opere di Nahmanide e dei suoi seguaci, si operava una distinzione tra la preventiva comunione della ragione con Dio (*devequt ha-da'at*) e la definitiva comunione dell'anima con Dio. La Qabbalah non teurgica di Avraham Abulafia vedeva in una fusione dell'intelletto umano e di quello divino il fine ultimo del mistico; espressioni letterarie estreme di questa concezione adottavano varianti ebraiche della formula sufica Huwa Huwa (egli è egli) o addirittura la formula *anokhi anokhi* («io io»), che esprime la completa unione tra Dio e l'uomo. Talvolta i qabbalisti alludevano ad un'unione mistica con l'intelletto attivo, interpretando così secondo canoni mistici il sistema psicologico elaborato dal filosofo islamico Ibn Rushd. Presero inoltre a prestito i concetti aristotelici di intelletto, intellezione e intelligibili (che si fondono in un solo elemento durante l'attività del pensiero) per descrivere l'unione mistica. Espliciti fenomeni di comunione erano riportati negli scritti di Yiṣḥaq di Acri, e sotto l'influenza di quest'ultimo e di Abulafia espressioni di *unio mystica* comparvero nei testi di Safed, che furono una delle principali fonti per i maestri hasidici del XVIII secolo nella loro ricerca di una comunione con Dio.

Escatologia. La Qabbalah elaborò tematiche escatologiche in misura consistente. Le tradizionali concezioni messianiche diedero soltanto un contributo marginale all'escatologia qabbalistica. Sulla scia delle psicologie neoplatoniche e aristoteliche, i qabbalisti consideravano la salvezza individuale come il fine ultimo dell'attività spirituale. Attingendo alle fonti islamiche, essi distinguevano i processi cosmici in cicli di settemila (*shemiṭṭah*) e quarantanovemila (*yovel*) anni, intercalando al termine di ogni ciclo mille anni di quiete assoluta; ogni millennio – o, secondo altre fonti, ogni ciclo di sette millenni – è governato da una *sefirah* distinta che influenza i processi afferenti a quel lasso di tempo. Queste concezioni qabbalistiche furono integrate nella popolare opera *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abravanel (Leone Ebreo), che fu il veicolo della loro diffusione nella cultura europea. Fin da principio compaiono nella Qabbalah lunghe discussioni su forme diverse di metempsicosi (*gilgul*), o sulla trasmigrazione delle anime. La metempsicosi era considerata soprattutto come un'opportunità concessa ai peccatori per emendare i propri precedenti peccati e raramente come un periodo di purificazione.

Ermeneutica qabbalistica. I due principali metodi d'interpretazione impiegati nella Qabbalah valutano l'aspetto simbolico e matematico rispettivamente. Il primo metodo è predominante nella Qabbalah teurgica e teosofica, che considerava le Scritture, i fenomeni della natura e gli eventi della storia simboli del continuo e dinamico cambiamento connaturato in Dio. La visione simbolica della realtà nel suo complesso permetteva virtualmente ai qabbalisti di attribuire un significato teosofico ad ogni evento e, attraverso una pratica dei comandamenti «guidata dalle giuste intenzioni», di partecipare misticamente alla vita divina. Le diverse possibilità di interpretazione simbolica trasformarono le Scritture in un «testo aperto» pregno di infiniti significati. Con la comparsa dello *Zohar*, i simboli relativi all'unione erotica di Tif'eret e Malkuth e al mondo demoniaco (il *siṭra' aḥra'*) assunsero un ruolo più centrale. Sin dalla fine del XIII secolo i qabbalisti hanno riconosciuto una suddivisione quadripartita dell'interpretazione testuale.

Sulla scorta delle dottrine dello Hasidismo ashkenazita (XIII secolo), la Qabbalah estatica impiegava strumenti interpretativi come la *gimaṭriyyah*, il calcolo dei valori numerici delle lettere, il *notariqon*, l'uso delle lettere come abbreviazioni di intere parole, e la *temurah*, la sostituzione delle lettere. Abulafia elaborò un sistema ermeneutico eptapartito che culminava in un'esperienza estatica.

Generi letterari. La Qabbalah, come altri canoni della letteratura ebraica, elaborò testi di carattere esegetico. I qabbalisti indirizzavano i loro commenti ai testi canonici tradizionali, anche se preferivano esaminare questioni di interesse prettamente qabbalistico.

I qabbalisti composero più di 150 commenti alle *sefirot*, contenenti elenchi di simboli relativi a ciascuna delle emanazioni divine. Questi commenti erano invero manuali che dovevano chiarire ai novizi i rapporti reciproci di ogni elemento della realtà – i testi canonici, la vita umana e le forze soprannaturali. Questo genere letterario fiorì dal XIII al XVI secolo. I commenti qabbalistici al Pentateuco ebbero un ruolo determinante nella diffusione della Qabbalah. Decine di questi commenti si sono conservate fino ai giorni nostri: tra gli autori più importanti ricordiamo Nahmanide, Baḥya ben Asher, Menaḥem Recanati, Avraham Saba e Ḥayyim ben Attar. Quasi tutte le più importanti scuole qabbalistiche compilarono i propri commenti alla liturgia quotidiana, introducendo così nuovi elementi teoretici nella comune pratica religiosa. Questo vasto *corpus* di testi, che si è parzialmente conservato nei manoscritti, ancora attende una completa analisi critica.

Fin dai suoi inizi, la Qabbalah formulò le proprie dottrine nelle pagine di numerosi commenti tesi ad offrire una giustificazione razionale per i comandamenti; i più importanti tra questi devono ancora essere pubblicati. I qabbalisti composero inoltre commenti al *Sefer yeṣirah* e allo *Zohar*, nonché opere di carattere moralistico che erano profondamente influenzate dalle posizioni di Cordovero e che contribuirono alla popolarità della *via mystica* qabbalistica presso la popolazione ebraica comune. Gran parte della letteratura qabbalistica giunta fino a noi, comprese migliaia di frammenti, non è ancora stata studiata nei dettagli, né ha goduto di un'analisi critica.

Influenze esterne. Alcuni studiosi moderni, come Naḥman Krochmal agli inizi del XIX e Gershom Scholem nel XX secolo, ravvisavano nella Qabbalah l'influenza di concezioni gnostiche, anche se non sono mai emerse prove concrete a sostegno di questa tesi. L'influsso del neoplatonismo islamico e cristiano sulle prime espressioni del pensiero qabbalistico è piuttosto evidente e fu riconosciuto da oppositori della Qabbalah come Eliyyahu Delmedigo e Yehudah Aryeh Modena (Leone Modena) già in epoca rinascimentale. La tesi proposta da Shulamit Shahar riguardo all'influenza del Catarismo sul *Sefer ha-bahir* e sul pensiero di Abulafia non è stata confermata da ulteriori studi. La concezione qabbalistica del male sembra avere radici in testi più antichi, le cui fonti ultime erano probabilmente iraniche, forse zurvaniche. Il neoplatonismo rinascimentale influenzò l'interpretazione filosofica della Qabbalah agli inizi del XVII secolo, ma quella corrente non rivestì mai un ruolo significativo nella Qabbalah ebraica.

Benché la Qabbalah fosse sufficientemente elastica da arricchirsi assimilando concezioni esterne, queste non furono mai un fattore determinante nella sua fisionomia spirituale. Tramite il processo di assimilazione gli elementi estranei venivano adattati alle istanze peculiari del sistema ideologico nel suo complesso.

Interpretazione filosofica della Qabbalah. In alcuni testi qabbalistici emerge una preponderante predisposizione all'interpretazione filosofica delle concezioni teosofiche e teurgiche a fondamento della Qabbalah. Questa tendenza è evidente fin dalla metà del XIII secolo nelle opere di 'Azri'el di Gerona e Yiṣḥaq ibn Latif. Essa si affermò dalla metà del XIV secolo, quando una serie di autori spagnoli formò una corrente culturale piuttosto omogenea nella quale la Qabbalah si mescolava con concetti derivati dal pensiero dei filosofi islamici Ibn Rushd e Ibn Sīnā. Le figure più importanti di questa corrente erano Yosef ibn Waqar e Shemu'el ibn Motot. Questa Qabbalah filosofica fu tuttavia ricusata fin dagli inizi del XV secolo dai qabbalisti spagnoli, che presero allora a concentrare il proprio interesse sulle «pure» concezioni teurgiche dello *Zohar*. Negli ultimi decenni di quel secolo, l'interpretazione filosofica della Qabbalah assunse un ruolo di primo piano nell'Italia settentrionale, soprattutto negli scritti di Yoḥanan Alemanno, David Messer Leon, Yiṣḥaq di Pisa, Isaac Abravanel e suo figlio Giuda. L'influenza di questa interpretazione filosofica è evidente nell'Impero ottomano, a Safed e in Europa centrale e orientale. Alla fine del XVI e nei primi anni del XVII secolo, importanti autori come Avraham Herrera, Avraham Yagel, Yosef Delmedigo e Menasseh ben Israel fecero ampio uso dei testi antichi tradotti durante il Rinascimento per interpretare la Qabbalah di Luria e Cordovero. Attraverso le opere di Menasseh ben Israel e la traduzione latina dello *Sha'ar ha-shamayim* di Avraham Herrera, questa corrente qabbalistica si insinuò nella Qabbalah cristiana e influenzò così la filosofia europea. Le ultime più importanti ripercussioni di questa corrente trapelano dal periodo illuminista, negli scritti di Salomon Maimon e Isaac Satanov, e più tardi nelle opere di teologi ebrei moderni come Franz Rosenzweig.

Questo tipo di Qabbalah in genere mitigava o inter-

mava del tutto gli elementi mitici caratteristici della corrente principale della Qabbalah, compresi la natura teurgica dei comandamenti, i processi per i quali la vita interiore di Dio si dispiega nell'universo e l'escatologia messianica. Per questa ragione i rappresentanti della Qabbalah filosofica non ebbero mai una posizione determinante nella teologia ebraica.

[Per ulteriori discussioni a proposito delle due opere qabbalistiche fondamentali, vedi *SEFER YEṢIRAH* e *ZOHAR*. Quanto ai movimenti che subirono il fascino della Qabbalah, vedi *HASIDISMO ASHKENAZITA*, *HASIDISMO* e *MESSIANISMO EBRAICO*. Vedi inoltre le biografie di Shabbetai Ṣevi, promotore di un movimento messianico del XVI secolo, e di figure qabbalistiche centrali come Shelomoh ben Avraham Adret, Isaac Luria e Mosè Nahmanide. Il grande storico della Qabbalah, Gershom Scholem, è anch'esso oggetto di una voce distinta].

BIBLIOGRAFIA

A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca/N.Y. 1969. Studio pionieristico sulla storia del pensiero qabbalistico.

A. Altmann, *Panim shel Yahadut*, Tel Aviv 1983. Contiene un contributo fondamentale sulla fenomenologia della Qabbalah.

J. Ben-Shlomo, *Torat ha-elohut shel R. Mosheh Cordovero*, Jerusalem 1965. La più completa analisi del pensiero di un importante qabbalista.

J. Dan e F. Talmage (curr.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge/Mass. 1982.

E. Gottlieb, *Meḥqarim be-sifrut ha-Qabbalah*, Tel Aviv 1976, pubblicato da J. Hacker. La storia e la fenomenologia della Qabbalah nelle prime fasi.

M. Idel, *Kitve R. Avraham Abulafia u-mishnato*, I-II, Ph.D. Diss. Hebrew University of Jerusalem 1976. Uno studio sulla Qabbalah estatica.

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1954 (3ª ed.), rist. New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.). Include capitoli sulle diverse fasi del misticismo ebraico e della Qabbalah, corredati da una completa bibliografia.

G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Simbolik*, Zürich 1960 (trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980). Indispensabile per la comprensione della fenomenologia qabbalistica.

G. Scholem, *Ursprung und Anfange der Kabbala*, Berlin 1962 (trad. it. *Le origini della Kabbala*, Bologna 1973). Esamina le prime manifestazioni della Qabbalah in Europa.

G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971. Importante per la storia del Messianismo.

G. Scholem, *Kabbalah*, New York 1974. Sintesi dei numerosi studi di Scholem, con una completa bibliografia.

I. Tishby, *Torat ha-ra' we-ha-qelippah be-qabbalat ha-Ari*, 1942, Jerusalem 1984. Importante soprattutto per la comprensione del Lurianismo.

I. Tishby, *Netive emunah u-minut*, Tel Aviv 1964. Studi sulla tarda Qabbalah e la sua fenomenologia.

I. Tishby, *Ḥiqre Qabbalah we-shiluḥoteyah. Meḥqarim umeqorot*, I, Jerusalem 1982, 1993. Un'analisi degli episodi centrali nella storia della Qabbalah dai primordi al periodo più tardo.

G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris 1962, 1972. Importante contributo per l'analisi di materiale trascurato.

G. Vajda, (ed. e trad.), *Le commentaire de Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, Paris 1969. Importante per la comprensione della Qabbalah nelle sue prime fasi.

R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo. Lawyer and Mystic*, London 1962, 1980. Analisi della componente mistica in una figura centrale della cultura ebraica.

C. Wirszubsky, *Sheloshah peraqim be-toledot ha-Qabbalah ha-noṣrit*, Jerusalem 1975; e *Mequbbal noṣri qore' be-Torah*, Jerusalem 1977. Due brevi saggi di studio pionieristico relativi alla Qabbalah di Pico della Mirandola.

MOSHE IDEL

QIMḤI, DAVID (circa 1160-circa 1235), noto con l'acronimo RaDaK (Rabbi David Qimḥi); esegeta della Bibbia. David era il figlio di Yosef Qimḥi e il fratello di Mosheh Qimḥi, che vivevano a Narbona, dove nacque David, in esilio dalla Spagna almohade. Sia Yosef che Mosheh, il principale maestro di David, erano grammatici ed esegeti di note, pesantemente influenzati dal razionalismo giudeo-spagnolo contemporaneo. David fu il diplomato più famoso della scuola di esegesi fondata dai membri anziani della famiglia Qimḥi a Narbona, città, questa, in cui la tradizione degli studi biblici era stata stabilita da Mosheh il Predicatore, nell'XI secolo.

Qimḥi è l'autore di una guida masoretica, il *'Eṭ sofer* (la Penna dello scriba); del *Sefer ha-shorashim* (Libro delle radici), che è un dizionario dell'ebraico biblico; e del *Mikhol* (Compendio), la grammatica ebraica più importante d'epoca medievale. Egli è però meglio noto per i suoi commenti biblici, che comprendono spiegazioni riguardanti *Genesi*, i Profeti anteriori e i Profeti posteriori, *Salmi*, *Proverbi* e *Cronache*. Scrisse, inoltre, due commenti allegorici, adottando i concetti filosofici di Maimonide, all'Esamerone (capitoli 1 e 2 del *Genesi*) e alla visione del carro di Ezechiele.

I commenti di Qimḥi mettono in evidenza un grande interesse per le questioni masoretiche, ed egli percorse enormi distanze per riuscire a consultare manoscritti attendibili, come il *Sefer Yerushalmi* a Saragozza e il *Sefer Hilleli* conservato a Toledo.

Lo scopo che si era prefisso era quello di seguire il grammatico andaluso del XII secolo Avraham ibn Ez-

ra, oltre a suo padre e a suo fratello, per stabilire un *peshaṭ* («senso letterale») basato sull'analisi filologica e contestuale. La sua vasta conoscenza dell'ebraico rabbinico, dell'aramaico e del provenzale, oltre alle conoscenze di arabo, contribuirono alla spiegazione del testo da lui fornita. L'interesse che mostrava per la sintassi interna ai versetti e per la sequenza generale della narrativa biblica diventò il segno di riconoscimento dei suoi commenti.

Malgrado l'enfasi che Qimḥi poneva sul *peshaṭ*, egli citava comunque moltissimi *midrashim*, o interpretazioni rabbiniche – alcuni perché li considerava funzionali alla spiegazione del senso letterale, altri perché servivano per far risaltare il commento *peshaṭ*, altri ancora per aumentare l'interesse e la vivacità del suo testo. Il suo razionalismo veniva spesso alla luce in brevi digressioni circa la natura della provvidenza, la profezia, l'epistemologia e i fondamenti dell'obbedienza ai comandamenti. In genere, egli dava una spiegazione in senso naturalistico dei miracoli. Anche se si può chiaramente sentire l'influenza di Sa'adyah Gaon, di Avraham ibn Ezra, e di Yehudah ha-Lewi, il tono che domina la sua opera è di stampo maimonideo.

Qimḥi dimostrò la sua lealtà nei confronti di Maimonide quando, all'età di settant'anni, si mise a percorrere la Spagna per difendere la *Guida dei perplessi* di Maimonide dagli attacchi degli Ebrei tradizionalisti, durante la cosiddetta controversia maimonidea. Egli fu coinvolto anche in polemiche riguardanti argomenti esterni, e nei suoi scritti si possono trovare numerose annotazioni in chiave anticristologica e anticristiana. Molti di questi scritti vennero censurati e sono sopravvissuti solo in forma manoscritta. La descrizione che Qimḥi fa dell'esilio e della redenzione nei termini di oscurità e luce – un tema che sviluppa in modo approfondito – gli fu suggerita dalla sua sensibilità per le pene sofferte da Israele, diviso com'era dai conflitti interni e dall'oppressione esterna.

L'opera di Qimḥi, grazie alla sua grande accessibilità, ha lasciato un marchio indelebile nella produzione degli ebraisti e umanisti del Rinascimento e della Riforma, senza contare l'evidente influenza della sua opera sulla versione della Bibbia di re Giacomo.

BIBLIOGRAFIA

È possibile trovare una biografia intellettuale e un'analisi dell'esegesi di Qimḥi nel mio testo: *David Kimhi. The Man and the Commentaries*, Cambridge/Mass. 1975, che contiene una bibliografia completa aggiornata fino alla data della pubblicazione. Il suo lavoro filologico è analizzato in W. Chomsky (trad. e cur.) *David Kimchi's Hebrew Grammar (Mikhlol)*, Philadelphia 1952. Per quanto riguarda temi specifici, rinvio ai miei seguenti articoli: *R. David Kimhi as Polemicist*, in «Hebrew Union College Annual», 38 (1967), pp. 213-35; *David Kimhi and the Rationalist Tradition*, in «Hebrew Union College Annual», 39 (1968), pp. 177-218; e *David Kimhi and the Rationalist Tradition. 2 Literary Sources*, in Ch. Berlin (cur.), *Studies in Jewish Bibliography, History, and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 453-78. Molte informazioni in forma di tabulati sono fornite da E.Z. Melamed, *Mefarshei ha-miqra'. Darkhehem we-shittotehem*, II, Jerusalem 1975, pp. 716-932. Di Qimḥi, in italiano, si veda *Commento ai Salmi*, I-III, Roma 1991-2001.

FRANK TALMAGE

QUMRAN. Vedi *MAR MORTO, MANOSCRITTI DEL.*

RABBAH BAR NAḤMANI (morto verso il 330 d.C.), amoreo babilonese della terza generazione, collega nell'insegnamento rabbinico di Yosef bar Ḥiyya' e di Ḥisda'. Rabbah studiò con Huna' e vari altri maestri babilonesi, tra cui Yehudah bar Yeḥezqe'l e, come ritengono alcuni studiosi moderni, anche con Yoḥanan bar Nappaḥa' in Palestina. Dopo la morte di Yehudah, Rabbah iniziò una carriera durata ventidue anni, a capo di un circolo di studenti e di un tribunale nella città di Pumbedita. Come giudice, egli ebbe l'autorità di imporre la legge rabbinica nel commercio e in vari ambiti civili, relativi alla proprietà e alla comunità (T.B., *Ḥul* 43b; Neusner, 1969).

Rabbah insegnava ai suoi discepoli la Torah, compresi consigli per la vita quotidiana, teneva lezioni nelle loro assemblee di studio (*kallah*; T.B., *B.M.* 86a) e, nel suo tribunale, li addestrava a diventare giudici. Si trovò probabilmente in conflitto con l'esilarca (capo laico, considerato di discendenza davidica), quando sostenne certi privilegi rabbinici, come l'esenzione dalle tasse (Neusner, 1969). Si dice che la sua dedizione allo studio della Torah (cfr., per es. T.B., *'Eruv.* 22a) e la sua condotta impeccabile gli garantissero un'ascendente speciale sulla divinità, con la capacità di invocare Dio perché resuscitasse i morti (T.B., *Meg.* 7b), di ricevere insegnamenti da Elia e di essere protetto dai demoni (T.B., *Ḥul.* 105b). Considerato come un seguace rigoroso della legge, che rimproverava spesso la comunità, si dice che non fosse amato in certi ambienti (T.B., *Shab.* 153a).

Alcune storie a proposito della vita di Rabbah nacquero evidentemente per confutare narrazioni meno lusinghiere; ad esempio, per giustificare la sua morte precoce, un testo narra che Rabbah morì dopo che agenti del governo lo avevano perseguito per aver istigato all'evasione fiscale di massa: protetto miracolosamente dalla malizia dell'uomo, il testo spiega che Rabbah muore giovane perché la sua presenza è necessaria per risolvere una disputa nella sessione di studio celeste (T.B., *B.M.* 86a).

Rabbah era noto per la finezza dialettica con cui analizzava e completava l'insegnamento tradizionale (T.B., *Ber.* 64a). Per rendere la Mishnah in modo piano, la emendava o la leggeva parafrasandola (Epstein, 1964). Similmente, rivedeva le *baraitot* (testi esterni alla Mishnah, che si riteneva rappresentassero l'insegnamento tannaitico) sulla base delle proprie convinzioni, e così pure altre tradizioni antiche che gli studenti citavano di fronte a lui. Anche se trattò di numerosi temi halakici (legali), come le leggi rituali, civili e anche quelle sulla purità ormai non più in vigore, alcuni dei suoi detti che ci sono pervenuti sono relativi a materie aggadiche (non legali).

[Per la trattazione sul circolo di maestri ai quali apparteneva Rabbah, vedi *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione completa e una blibliografia su Rabbah e il suo insegnamento si trova in J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, specialmente IV. Degni di nota sono anche J.N. Epstein, *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948, rist. Jerusalem 1964, pp. 363-68; D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975.

BARUCH M. BOKSER

RABBINATO. Dalla tarda antichità a oggi il rabbinato ha fornito la gerarchia intellettuale e spirituale per la comunità ebraica. Il termine «rabbinato» deriva dal titolo ebraico *rabbi* («maestro mio, mio insegnante») che entrò nell'uso nel I secolo d.C.

Tarda antichità. Secondo una famosa lettera di Rav Sherira' Gaon di Babilonia (X secolo), il titolo di *rabbi* non fu usato prima della distruzione del Secondo Tempio, nel 70 d.C.: «Il titolo di *rabbi* venne usato per quelli che vennero ordinati allora [dopo la distruzione del Tempio]: rabbi Ṣadoq e rabbi Elie'zer ben Ya'aqov. La prassi ebbe origine dai discepoli di Rabban Yoḥanan ben Zakk'ai». Prima di allora si citavano i grandi maestri (come Hillel il vecchio) senza attribuire loro alcun titolo onorifico. Intorno al I secolo d.C. si usava il titolo aramaico *rabban* («maestro nostro») per il patriarca e per altri maestri di particolare distinzione. Il termine *rav* fu più tardi adottato in Babilonia come equivalente di *rabbi*, usato in Palestina.

L'ordinazione rabbinica è una cerimonia la cui autenticità storica è dubbia, anche se la tradizione vuole che dal tempo di Mosè ci sia stata una catena ininterrotta di «imposizioni delle mani» per conferire lo *status* rabbinico; anche Mosè è detto talvolta «nostro maestro» (*rabbenu*). Ma non abbiamo alcun caso in epoca antica di qualcuno che sia stato ordinato rabbino con una specifica cerimonia, né il rabbinato è strettamente connesso con le due radici della lingua ebraica che indicano la presunta cerimonia di ordinazione, *smk* e *mnh*.

Nel Nuovo Testamento il termine *rabbi* non si incontra spesso nei vangeli sinottici (*Matteo*, *Marco* e *Luca*), anche se *Matteo* in particolare sembra incline a distinguere Gesù dagli «scribi e farisei» che ipocritamente sbandierano una religiosità che non capiscono e «amano farsi chiamare *rabbi* dalla gente», un termine del quale Gesù proibisce l'uso ai suoi seguaci (Mt 23,1ss.) La parola *rabbi* è però particolarmente frequente nel vangelo di *Giovanni*: in 1,47ss. Nataniele chiama Gesù «rabbi»; in 3,1 Nicodemo dice a Gesù: «Rabbi, sappiamo che sei un maestro che viene da Dio»; e in 1,38 il popolo applica a Gesù quel titolo onorifico. Forse in questi brani l'uso del termine non è strettamente tecnico, e si parla semplicemente di un maestro in relazione a discepoli. La variante *rabboni* di trova in *Giovanni* 20,16.

I rabbini durante il periodo talmudico, all'incirca i primi quattro secoli e mezzo della nostra era, adempivano funzioni della massima importanza nella ricostruzione dell'Ebraismo classico secondo la tradizione. Essi erano innanzitutto insegnanti e interpreti della Torah; fondandosi sulla dottrina che l'autorità della legge orale è la stessa di quella scritta, ne divennero gli autorevoli portavoce. La sola Bibbia che gli Ebrei si trovarono a possedere fu la Bibbia dei rabbini e nessun testo poteva essere capito prima e senza che i rabbini, in particolare quelli dell'epoca talmudica, ne avessero spiegato il significato. Vi erano, naturalmente, numerosi dibattiti a proposito delle varie interpretazioni, ma in qualche modo emergeva un consenso tra i rabbini sulla maggior parte delle questioni legali e su determinati argomenti teologici.

I rabbini di questi secoli crearono, a partire da materiale biblico, il calendario ebraico e fecero sì che servisse come una sorta di catechismo temporale. Prima che le conoscenze astronomiche raggiungessero la precisione e i tempi delle feste potessero essere calcolati senza l'osservazione diretta della fasi lunari, i rabbini costruirono una complessa struttura che intercalava mesi e fissava con precisione giorni da osservare e festività. Anche nella Diaspora ebraica il loro calendario fu adottato come definitivo, come lo furono le loro decisioni in vari altri importanti aspetti religiosi. [Vedi *ANNO EBRAICO*].

I rabbini della Terra di Israele (*Ereṣ Yisra'el*) erano anche i supervisori delle comunità della Diaspora, dalle quali raccoglievano fondi, e che in generale mantenevano unite alla madrepatria, considerata come il centro sacro dell'osservanza religiosa.

Nello stesso tempo i rabbini fissarono il canone biblico e la liturgia sinagogale che, nelle generazioni precedenti, era rimasta piuttosto fluida e spontanea, cosa che diventava sempre meno praticabile. Essi fungevano da giudici per il loro popolo in materia di diritto civile e nelle questioni religiose più tecniche, riconoscendo la legge romana o altre forme di diritto non ebraico con riluttanza e rassegnazione, e comunque sempre solo parzialmente. Erano anche responsabili dell'autodefinizione della comunità ebraica in periodi di eresia o di settarismo. Nei confronti dei giudeo-cristiani, degli agnostici e di altri gruppi che i rabbini chiamavano *minim*, la comunità ebraica vide stabilita la propria unità e distinzione attraverso le definizioni e le «siepi» rabbiniche.

Il Medioevo e l'inizio del periodo moderno. Un rabbino talmudico poteva esercitare la professione di taglialegna, fattore, calzolaio, pastore e così via. Lavorava per vivere e serviva da rabbino nel tempo libero. Solo col Medioevo il rabbinato divenne di fatto una professione. Dal XII secolo, nonostante l'opposizione di Mosè Maimonide (Mosheh ben Maimon), il più grande filosofo, giurista e medico di quel secolo, quella del rabbino stipendiato divenne una figura universale nel mondo ebraico. Rimanevano importanti differenze locali e una certa varietà delle funzioni esercitate, ma quasi dovunque il rabbino, spesso chiamato *rav*, riceveva uno

stipendio specifico per i suoi servizi. Anche i caraiti, che altrimenti si opponevano al rabbinismo su basi scritturali, usavano lo stesso titolo e le stesse modalità di pagamento. [Vedi *CARAITI*].

Alcuni rabbini avevano contratti scritti (spesso per tre anni, in principio rinnovabili) che stabilivano il loro salario; altri ricevevano compensi per i servizi resi. Poteva capitare che una famiglia ricca finanziasse un dotto rabbino. La comunità nel suo insieme poteva fornire una casa e anche il governo civile talvolta offriva indennità accessorie come l'alloggio o riduzioni delle imposte.

Questa forma di pagamento riprendeva in parte quella adottata per il «dottore» cristiano, e talvolta fu ripreso anche questo termine. Le comunità ebraiche generalmente volevano che i loro capi spirituali fossero trattati bene quanto il clero cristiano. In Oriente, come ci ha rivelato la *genizah* del Cairo, il *rav* era equiparato al *muftī* musulmano, uno studioso autorevole con uno *status* affine a quello del clero. Il suo salario spesso proveniva da una tassa comunitaria sulla carne, sul vino o sulle rendite. Talvolta la sua scuola gli forniva mezzi di sostentamento più adeguati.

La figura del rabbino sempre più professionalizzata si affiancava alla gerarchia organizzata della comunità ebraica come un collega, un impiegato e/o un concorrente. Dopo tutto, il rabbino rimaneva in un certo senso un laico, poiché non aveva investiture sacramentali o carismatiche, ma per la sua funzione sempre più era portato a scontrarsi con l'*establishment* laico della sua città: ricche *leadership* laiche spesso optarono per il sistema giudiziario del luogo, dominarono rabbini deboli o minacciarono quelli forti. La *leadership* laica tenne i rabbini di altre comunità fuori dal potere, talvolta perché avrebbero potuto fornire aiuto non desiderato affiancandosi al rabbinato locale. I rabbini e il laicato lottarono per il controllo delle inumazioni cimiteriali e degli onori in sinagoga (che venivano venduti al più alto offerente, nonostante le frequenti obiezioni di vari rabbini) e i rabbini si scontrarono anche con gli studiosi a proposito del curriculum degli studi nelle scuole ebraiche. Vi furono anche delle cappelle private con servi della famiglia che servivano da rabbini.

Ai rabbini non mancavano poteri loro specifici: erano i supervisori della vita liturgica della comunità e avevano la prerogativa di autori ed educatori; disponevano dell'arma temibile della scomunica, una spada più spesso minacciata che effettivamente usata senza scrupoli. Ma erano spesso divisi tra varie fazioni laiche e dovevano far fronte a questioni pratiche, legate al possesso o alla perdita del proprio ruolo.

Il governo civile interveniva regolarmente a proposito dell'incarico e della funzione dei rabbini, tentando talvolta di controllare l'ordinazione, di trasformate la sepoltura ebraica in una questione civile, e, in generale, di fare del rabbinato una propria creatura e un'arma contro l'*establishment* ebraico laico. La comunità ebraica lentamente ma sicuramente acquisì maggiore autonomia dal Medioevo al XVIII secolo, questo però rafforzò piuttosto il potere dei laici, che avevano i propri scopi e le proprie ambizioni, spesso a spese del rabbinato.

Il rabbino era generalmente rispettato e onorato nel Medioevo. Era chiamato *morenu*, «nostro insegnante», quando era invitato alla lettura della Torah, e aveva un posto d'onore nella sinagoga. Tutti si alzavano quando entrava in una stanza, anche se fosse stato molto giovane. Era spesso il *ro'sh yeshivah*, capo della scuola locale, e aveva il potere di invitare o escludere altri rabbini come visitatori e docenti. I rabbini di norma non tramandavano i loro poteri ai figli; il nepotismo non era affermato in nessuna comunità ebraica, dove il merito era la via più comune per accedere a onori e privilegi.

Spesso un tribunale d'appello per le decisioni prese da giudici inferiori veniva costituito da rabbini, controllati dai laici, ed erano i rabbini che potevano permettere agli Ebrei di rivolgersi ai tribunali secolari, normalmente proibiti. Essi potevano anche dare una sorta di *nihil obstat* per autorizzare la pubblicazione di libri.

I rabbini servivano anche nelle comunità più piccole, e nelle più grandi ve n'erano di solito molti. In Castiglia, nel 1432, quaranta famiglie erano necessarie per reclutare un rabbino e per pagarlo abbastanza da far sì che non avesse a chiedere l'elemosina. A Francoforte, nel 1694, 414 famiglie mantenevano piuttosto bene otto rabbini. Il rabbino era, beninteso, il servo della comunità e spesso, suo malgrado, il servo del ricco; ma era anche un cittadino modello, un insegnante per i giovani e il capo reale, anche se non sempre ufficialmente riconosciuto, del suo popolo, *primus inter pares*, il centro spirituale di un Ebraismo essenzialmente egualitario.

I compiti dei rabbini nel Medioevo erano sostanzialmente gli stessi, anche se differenti nei particolari, di quelli del periodo talmudico. Il rabbino insegnava, giudicava, officiava ai matrimoni e ai funerali. Macellava gli animali secondo le regole rituali (una funzione in precedenza assolta da laici sotto la supervisione rabbinica). Il rabbino faceva da scriba e spesso da segretario (redigeva i verbali delle riunioni comunitarie, poiché era il più esperto nelle lettere, sebbene non fosse mai l'unico a saper leggere e scrivere). Circoncideva i neonati e predicava almeno due volte l'anno; in certe comunità anche più di frequente. Talvolta era l'amministratore di società funerarie e di soccorso per i poveri. Una delle principali responsabilità dei rabbini era lo

studio privato; capitava talvolta che un rabbino venisse licenziato perché la sua comunità riteneva che non studiava abbastanza.

Naturalmente c'era qualcuno che si dimostrava indegno della posizione rabbinica, come sappiamo da vari *responsa* di colleghi; alcuni erano orgogliosi, partigiani o falsi intellettuali. Altri accettavano bustarelle in casi giudiziari, cercavano la notorietà pubblica o erano plagiari. Altri ancora acquistavano la propria carica o si sposavano nell'*élite* col solo scopo di fare la bella vita.

Nelle comunità del Vicino Oriente il *rav* o *ḥaver* («collega»; un titolo inferiore), o persino una persona che non aveva titoli ma comunque serviva come una sorta di rabbino nella comunità, insegnava e pronunciava sentenze, rispondeva a quesiti in modo formale e informale, e lavorava con persone di ogni genere su problemi personali o della comunità. Alcuni rabbini del Vicino Oriente predicavano, scrivevano libri di omiletica e fungevano da supervisori ai servizi sociali. Nel Vicino Oriente e anche in Europa un certo numero di rabbini divennero famosi da un capo all'altro del mondo ebraico. Difficilmente un laico avrebbe potuto ottenere una simile reputazione, per quanto ricco o buono fosse. Era il rabbino, dopo tutto, a simboleggiare per gli Ebrei e anche per i gentili il meglio della comunità ebraica.

Il periodo moderno. In tempi moderni le pressioni per trasformare il rabbinato in una professione si sono ulteriormente rafforzate. La comunità indicava, e il governo nominava, il rabbino capo in Gran Bretagna e in Francia, e anche in Palestina nel periodo del mandato britannico. Non si trova alcun precedente nella storia ebraica per questa carica. Il rabbino capo britannico non è comunque il corrispondente dell'arcivescovo di Canterbury, e rimane l'unico personaggio del clero ebraico britannico con il titolo ufficiale di «rabbi»; tutti gli altri suoi sottoposti sono chiamati «ministro».

Dall'inizio del XIX secolo la religione ebraica ha perduto anche l'apparenza di uniformità che un tempo aveva. Come prima reazione al pensiero moderno e all'acquisizione dei diritti di cittadinanza nelle nazioni europee occidentali è comparso l'Ebraismo riformato, o liberale, seguito rapidamente da quello che è stato definito conservatorismo e dalla neo-ortodossia. In ciascuno di questi settori i rabbini hanno via via assunto le caratteristiche di un ministro del culto protestante. Vi erano già esempi ebraici precedenti di responsabilità pastorale (particolarmente nella figura del *rebe* hasidico) con l'incarico della predicazione regolare e con funzioni amministrative, e la scienza è stata chiamata a testimone dell'antichità dell'uso ebraico del sermone; la necessità ha accreditato la competenza rabbinica nell'organizzazione e nella guida della comunità. I salari dei rabbini sono aumentati e lo *status* di rabbino spesso è stato paragonato a quello del suo equivalente clericale cristiano, che è anche, in senso nuovo, suo collega.

Le funzioni più antiche dei rabbini – insegnare, studiare, giudicare e così via – sono rimaste centrali nell'ortodossia. I movimenti più liberali hanno dato origine a non poche figure di studiosi rabbini con titoli accademici, ma per loro imparare significava principalmente dedicarsi alla *Wissenschaft des Judentums*, la moderna «scienza dell'Ebraismo». La cultura ebraica era stata sempre la roccia su cui poggiava l'autorità rabbinica, ma la nozione di studio si è ora ampliata per includere tutta la cultura moderna, la storia ebraica e vasti settori che non ci si poteva aspettare che il rabbino della comunità padroneggiasse, con la sua affaccendata agenda piena di molte conferenze e sermoni che avrebbe dovuto tenere. Per gli ortodossi, il Talmud e i codici hanno mantenuto la loro funzione centrale, ma anch'essi in genere hanno ritenuto importante parlare bene la lingua locale e conoscere la letteratura di quella lingua, e anche studiare almeno parte della filosofia ebraica medievale e della poesia, oltre ai testi legali.

Nuovi modelli di cultura non hanno impedito al rabbino moderno di patire una crisi di autorità: il suo predecessore medievale, combattuto e talvolta isolato, era protetto da competenze e rituali di cui era l'unico possessore. Ma il rabbino moderno non può pretendere di essere l'unica autorità, e neppure la principale, nel suo ambiente. La sua conoscenza della psicologia o delle tecniche pastorali può procurargli ammiratori e sostenitori, ma la sua legittimazione dipende da atteggiamenti quasi del tutto soggettivi della comunità. In certi paesi la comunità reclutava un rabbino per servire tutta la città o una parte di essa. Ma in America, per esempio, i rabbini sono quasi sempre assunti da singole comunità, trovandosi così nell'anomala posizione di essere alla guida proprio delle persone di cui sono dipendenti. Con la diminuzione delle preoccupazioni religiose nei paesi occidentali, il rabbinato moderno è diventato particolarmente vulnerabile. Ciò nonostante è sopravvissuto ed è addirittura fiorito.

Oggi vi sono nuove e insieme antiche questioni riguardo alla funzione rabbinica. Il movimento della riforma, quello ricostruzionista e quello conservatore hanno iniziato a ordinare donne, con scandalo degli ortodossi. Per tradizione una donna non può servire da testimone o da giudice, ma non ci sono ragioni halakiche che le impediscano di predicare, di insegnare o di amministrare una comunità. Sembra che l'atteggiamento moderno permetta, o addirittura richieda, accesso uguale all'ufficio rabbinico per le donne. La diversa valutazione delle donne rabbino dimostra quanto l'Ebraismo moderno sia diviso al di sotto della superficie.

Il rabbino moderno è l'autentico erede di una tradizione millenaria, ma è anche il prodotto del mondo moderno. Lui, o lei, deve ricevere ordini dal Sinai e da Yahweh, ma deve anche parlare a intellettuali che sono stati educati a preferire il pensiero secolare. Deve obbedire alla Torah, ma deve anche diventare una sorta di Torah vivente per tutto il popolo. Il rabbino si trova dunque stranamente costretto tra il vecchio e il nuovo; l'ambiguità della sua funzione è un sintomo del presente ebraico e una sfida per un futuro ebraico, che si delinea in modo per noi ancora piuttosto vago.

[Per una ulteriore trattazione della funzione del rabbino in vari movimenti interni all'Ebraismo, vedi *EBRAISMO RIFORMATO*; *EBRAISMO ORTODOSSO*; *EBRAISMO CONSERVATORE*; *EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA*; e *HASIDISMO*, articolo generale. Tra le voci correlate vi sono *SINAGOGA*, e *YESHIVAH*, che tratta di una delle principali istituzioni per l'educazione dei rabbini].

BIBLIOGRAFIA

G. Alon, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age, 70-640 C.E.*, trad. e curato da G. Levi, Jerusalem 1980, 1984. La storia dei primi secoli dell'era cristiana, scritta da un dotto storico del Talmud.

S. Assaf, *Liqorot ha-rabbanut*, in *Be-ohele Ya'aqov*, Jerusalem s.d., pp. 26-65. Uno studio classico sul rabbinato nell'Europa orientale nel tardo Medioevo.

S.W. Baron, *The Jewish Community*, II, *Its History and Structure to the American Revolution*, Philadelphia 1942, 1977. Tuttora insuperato come analisi della gerarchia dominate nella comunità ebraica prima dell'epoca moderna. Cfr., in particolare, pp. 52-245.

S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-XVIII, New York 1952-1983 (2ª ed. riv. e ampl.). Cfr. l'indice per l'insieme delle citazioni di rabbini e del rabbinato in questa storia enciclopedica.

H.H. Ben-Sasson, *Hagut we-hanhagah*, Jerusalem 1959. Un grande storico israeliano scrive a proposito del ruolo della classe dirigente ebraica religiosa in Polonia nel tardo Medioevo. Cfr., specialmente, pp. 160-228.

S.S. Cohon, *Authority in Judaism*, in «Hebrew Union College Annual», 11 (1936), pp. 593-646. Cfr., specialmente, pp. 612ss. Un buon sommario, piuttosto conservatore, sulle procedure rabbiniche talmudiche e post-talmudiche.

K. Kohler et al., *Rabbi*, in *The Jewish Encyclopedia*, New York 1905. Un breve ma non ancora superato sommario della storia del rabbinato. Le enciclopedie più aggiornate sono più complete ma non altrettanto eloquenti.

E.L. Stevens (cur.), *Rabbinic Authority*, New York 1982. Una serie di articoli presentati al congresso dei rabbini americani nel 1980. Cfr., in particolare, i saggi di Hoffman, Cook e Saperstein.

A.J. Wolf (cur.), *The Future of Rabbinic Training in America*, in «Judaism», 18 (1969), pp. 387-420. Un dibattito controverso sulla missione e la preparazione del rabbino americano condotto da docenti, professionisti e persino uno o due studenti.

ARNOLD JACOB WOLF

RACHELE E LIA o, in ebraico, *Raḥel* e *Le'ah*; mogli di Giacobbe e figlie di Labano. Secondo il *Genesi,* Rachele, che era la pronipote del fratello di Abramo, Nacor, incontrò Giacobbe presso un pozzo dopo che questi aveva abbandonato Canaan per sfuggire all'ira del fratello Esaù. Per poter sposare Rachele, Giacobbe dovette lavorare sette anni per Labano, ma, con un inganno, si trovò sposato alla sorella maggiore Lia (o Lea), e dovette lavorare altri sette anni per poter infine prendere in moglie Rachele.

Entrambe le donne hanno nomi di animali: *Raḥel* significa «pecora» e *Le'ah* «mucca». Rachele era molto bella, Lia era più fertile. In un passo del *Genesi*, Lia offre a Rachele delle mandragore per aumentare la sua fertilità; in cambio Rachele offre a Lia il diritto di passare la notte con Giacobbe. Lia ebbe sette figli (Reuben, Simeone, Levi, Giuda, Issacar, Zabulon e Dina); altri due (Gad e Aser) nacquero dalla sua schiava Zilpa. La schiava di Rachele, Bila, generò Dan e Neftali; più tardi Rachele ebbe due figli, Giuseppe e Beniamino.

Quando Giacobbe lasciò Labano, Rachele rubò gli idoli di famiglia. Il padre venne a cercarli, ma non li trovò, perché Rachele vi si era seduta sopra, dicendo di non potersi alzare «perché ho quello che avviene di regola alle donne» (Gn 31,35). Rachele morì dando alla luce Beniamino e venne sepolta tra Betel e Efrat. Il luogo della sua presunta sepoltura è venerato ancor oggi; allo stesso modo veniva probabilmente venerato nei tempi biblici (Gn 35,20; 1 Sam 10,2; Ger 31,15). Lia morì probabilmente a Canaan e fu sepolta nella caverna di Macpela (Gn 49,31).

La maggior parte degli studiosi è concorde nell'ammettere che questi racconti sono personificazioni della storia delle tribù d'Israele. Probabilmente le tribù di Lia costituivano un'antica confederazione. Sia la monarchia che il sacerdozio vengono fatti risalire alle tribù che discendono dai suoi figli Giuda e Levi. Rachele è la madre delle tribù di Giuseppe, dominanti nell'Israele settentrionale, e della vicina tribù di Beniamino, da cui proviene il primo re, Saul.

BIBLIOGRAFIA

Possiamo trovare un ampio esame riguardante le narrazioni sui patriarchi in N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York

1972. Il materiale storico viene discusso dettagliatamente in R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, I-II, Paris 1971-1973. Le tradizioni postbibliche che si riferiscono agli eventi biblici sono raccolte in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1909-1938 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003).

FREDERICK E. GREENSPAHN

RASHI, acronimo (RaSHI) di Rabbi Shelomoh ben Yiṣḥaq di Troyes (1040-1105), il più influente commentatore ebreo della Bibbia e del Talmud Babilonese. Quasi nove secoli dopo la sua morte, gli scritti di Rashi sono ancora i commenti classici per ogni studio serio della Bibbia ebraica o del Talmud Babilonese, e continuano ad essere pubblicati sempre nuovi studi delle sue opere.

Rashi nacque a Troyes, il centro politico della regione dello Champagne, nella Francia nordorientale, ma al di fuori degli stretti circoli rabbinici delle famiglie fondatrici delle comunità tedesche. Dopo aver svolto i primi studi a Troyes, dove studiò anche con il padre, si sposò e, intorno al 1060, si recò nelle *yeshivot* della Renania, che erano all'epoca le più progredite dell'Europa nordoccidentale. Qui studiò con i due capi dell'accademia di Magonza, Ya'aqov ben Yaqar, che considerò il suo principale maestro di Talmud e della Bibbia e, dopo la morte del maestro nel 1064, con il suo successore, Yiṣḥaq ben Yehudah, per un breve periodo. Quasi subito, infatti, si recò a Worms per studiare con Yiṣḥaq ha-Levi, la cui accademia era superiore a quella di Magonza per gli studi talmudici avanzati. Alla fine del decennio ritornò a casa ma si mantenne in corrispondenza con Yiṣḥaq ben Yehudah e con Yiṣḥaq ha-Levi.

Rashi riunì suoi propri studenti a Troyes, e divenne l'autorità rabbinica locale. Anche se scrisse risposte (*responsa*) a centinaia di questioni che gli venivano inviate, non fu un rabbino professionista. Si manteneva infatti in altri modi; comunque, la tanto ripetuta affermazione che fosse un commerciante di vini è molto discussa.

Rashi non ebbe figli maschi. Le sue figlie, di grande educazione, sposarono uomini di studio; i loro figli divennero eminenti autorità rabbiniche. Yokheved sposò Me'ir ben Shemu'el e, tra i loro quattro figli vi furono Shemu'el ben Me'ir (conosciuto con l'acronimo Rashbam), uno dei più importanti commentatori della Bibbia ebraica e fautore del metodo di interpretazione letterale, e Ya'aqov ben Me'ir (conosciuto come Rabbenu Tam), che dominò il nuovo metodo scolastico dello studio del Talmud nella forma di aggiunte (*tosafot*) di domande e di risposte alle glosse correnti di suo nonno. La figlia di Rashi, Miryam, sposò Yehuda ben Natan, il cui commento alla fine di *Makkot* è pubblicato nelle edizioni standard del Talmud Babilonese. In questo modo, Rashi creò una propria *élite* famigliare di rabbini francesi.

Rashi visse nel periodo della rovina della *leadership* rabbinica ebraica delle accademie renane di Magonza e di Worms causata dai tumulti violenti della prima crociata del 1096, e alcune tracce di una precoce polemica «anticrociata» sono state individuate nelle sue opere. Rashi afferma infatti che la Bibbia inizia con la creazione del mondo e non con la prima legge data al popolo ebraico (Es 12,1), per insegnare che la Terra di Israele appartiene al popolo ebraico, e non ai cristiani o ai musulmani che per essa si stavano battendo nella prima crociata. Infatti, dal momento che Dio ha creato il mondo, la terra intera gli appartiene, inclusa la Terra di Israele, che egli diede al popolo di Canaan e poi a Israele (Rashi a Gn 1,1).

La più importante opera di Rashi sono i commenti consecutivi che appose alla maggior parte della Bibbia ebraica e del Talmud Babilonese. Tra i commenti biblici che gli sono stati attribuiti, quelli a *Giobbe* 40,25. *Esdra*, *Neemia*, e *Cronache* non sono suoi, ma possono essere stati basati sul suo approccio. Anche i commenti del Talmud a *Ta'anit*, *Mo'ed Qaṭan*, *Nedarim*, *Nazir*, e *Horayot* non sono suoi. La glossa iniziata a *Bava' Batra'* fu portata a termine da suo nipote Shemu'el ben Me'ir, e quella a *Makkot* fu completata dal suo studente e genero Yehudah ben Natan.

Nel suo commento al Talmud, Rashi si concentrò in modo sequenziale su ogni termine o passaggio complicato e supplì alla punteggiatura e alle transizioni logiche che non risultavano chiare dal testo stesso. Egli si servì della sua profonda conoscenza del Talmud e della legge ebraica per aiutare gli studenti con brevi introduzioni circa l'argomento generale che il testo tratta in maniera dettagliata, e fornì motivazioni per le leggi particolari facendo anche ricorso alla ricostruzione delle condizioni storiche dei tempi antichi. A volte, indicava la sua preferenza per una particolare versione di un passaggio, e i copisti successivi corressero il testo di modo tale che non ci fossero differenze tra il Talmud e la correzione di Rashi. Il suo commento divenne il più usato dall'inizio del XIII secolo ed è stato edito con il Talmud dalla sua prima edizione fino a quelle odierne.

Rashi, sebbene basasse circa i tre quarti del suo commento al Pentateuco su precedenti opere midrashiche, integrò nel suo lavoro un nuovo metodo di esegesi biblica ebraica che era incentrato sul significato letterale del testo. Quando un'ambiguità del testo dava àdito a possibili interpretazioni differenti, Rashi metteva in contrasto in modo esplicito la diretta interpretazione testuale (*peshuṭo shel miqra'*) – alla quale si poteva

giungere attraverso 1) una lettura letterale del testo, 2) un approccio contestuale o 3) l'uso di un *midrash* che spiegasse il senso delle parole così come scritte – con un'interpretazione che egli parafrasava da una fonte midrashica. Questo duplice metodo di interpretazione è l'innovazione maggiore apportata da Rashi, anche se spesso ha dato àdito a interpretazioni scorrette. Laddove, a partire dal tardo XII secolo, commentatori francesi posteriori come Shemu'el ben Me'ir e Yosef ben Yiṣḥaq (Bekhor Shor) svilupparono un metodo di interpretazione basato sull'indagine sistematica del significato letterale del testo (*peshaṭ*) a preferenza di quello basato su precedenti omelie rabbiniche (*derash*), Rashi stesso non distinse esplicitamente tra i due metodi di lettura; egli non usava i termini *peshaṭ* e *derash* e certamente non preferiva il primo. Nelle sue glosse agli altri libri della Bibbia, come a *Isaia* e ai *Salmi*, gli studiosi hanno individuato esplicite o implicite polemiche anticristiane. Non ci sono prove che Rashi leggesse il latino, ma potrebbe avere udito molte argomentazioni cristologiche derivate da testi scritturali di cristiani suoi vicini, e introdusse delle repliche a vantaggio dei suoi studenti.

I commenti e i *responsa* di Rashi mostrano chiaramente che Ebrei e cristiani vivevano nelle stesse città, camminavano per le stesse strade, compravano gli stessi utensili per la casa negli stessi negozi, e li pagavano con le stesse monete. Anche se la fiera medievale di Troyes iniziò solo nel XII secolo, tuttavia la città era già un centro manufatturiero e un deposito mercantile all'epoca di Rashi, ed era percorsa da molti viaggiatori. I suoi commenti includono note sulla città di Venezia e sulla moneta tedesca. Egli potè osservare dal vivo, a Troyes, tappezzerie tessute di seta e oro, tecniche di saldatura e di incisione, e la manifattura della pergamena. Rashi parla anche dei costumi popolari e della vita di strada: donne che si foravano le orecchie; i macellai che usavano le loro mani come bilance, mettendo la carne in una mano e il peso nell'altra; i benestanti che dormivano in letti a quattro piazze o con dei supporti che reggevano una tenda per tenere lontano le mosche mentre dormivano.

Oltre ad annotare centinaia di questi riferimenti alla vita quotidiana, Rashi usa approssimativamente un migliaio di termini o frasi in francese medievale per spiegare o illustrare i termini ebraici e aramaici; questi dati lessicali, scritti in caratteri ebraici fonetici, offrono una testimonianza importantissima delle caratteristiche linguistiche del francese dell'XI secolo.

Oltre ad essere una fonte della storia intellettuale ebraica e del francese antico, i commenti biblici di Rashi influenzarono anche l'esegesi biblica cristiana. Già nel XII secolo, Ugo di San Vittore e altri studenti della sua scuola a Parigi si erano interessati al testo ebraico e denunciavano una certa familiarità con Rashi. Ma fu soprattutto il francescano Nicola di Lyra (circa 1270-1349), che operava a Parigi proprio nell'epoca in cui, in accordo con il Concilio di Vienna (1312), era appena stata istituita una cattedra di ebraico, che per primo usò in modo sistematico il commento biblico di Rashi nelle sue glosse a tutta la Bibbia, la *Postilla litteralis*.

L'immensa influenza dei commenti di Rashi nella formazione della cultura religiosa dell'Ebraismo europeo attende ancora un'approfondita analisi storica. Ponte tra i centri renani di studi ebraici, Magonza e Worms, e i nuovi metodi dialettici dello studio della Bibbia e del Talmud che vennero sviluppati a partire dal XII secolo e che erano basati sui suoi commenti, Rashi occupa un posto d'onore nella storia culturale ebraica. Attraverso Nicola di Lyra, Rashi influenzò anche i successivi ebraisti cristiani fino a Martin Lutero e oltre.

[Per una discussione sul posto di Rashi nella storia dell'interpretazione biblica, vedi *ESEGESI BIBLICA EBRAICA*; vedi anche la voce *TOSAFOT*, che discute i commenti a Rashi scritti da studiosi ebrei principalmente nel XII e nel XIII secolo].

BIBLIOGRAFIA

La traduzione inglese del commento di Rashi al Pentateuco è stata fatta da M. Rosenbaum e A.M. Silbermann (curr. e tradd.), *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Prayers for the Sabbath, and Rashi's Commentary*, I-V, London 1929-1934, Jerusalem 1973. Un'importante analisi interpretativa è in A. Marx, *Rashi*, in *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947. La più completa biografia, anche se datata, è quella di M. Liber, *Rashi*, Philadelphia 1906 (trad. di Adele Szold).

L'influenza di Rashi sui commenti cristiani della Bibbia, nel primo Medioevo, è discussa da B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 1951, Notre Dame 1964, Oxford 1983 (trad. it. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972), e per il periodo successivo da H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh 1963. L'aspetto di Rashi come polemista anticristiano è illustrato da M.A. Signer, *King/Messiah. Rashi's Exegesis of Psalm 2*, in «Prooftexts», 3 (1983), pp. 273-78.

E. Shereshevsky, *Rashi. The Man and His World*, New York 1982, è di particolare interesse per la compilazione di elementi tratti dall'opera di Rashi riguardanti la vita quotidiana.

La metodologia di Rashi quale esegeta biblico è analizzata in B.J. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, Leiden 1981; cfr. inoltre la recensione ad opera di Sarah Kamin, in «Journal of Jewish Studies», 36 (1985), pp. 126-30, che è basata sul suo sofisticato studio di questo problema, da lei riassunto in *Rashi's Exegetical Categorization with Respect to the Distinction between Peshat and Derash*, in «Immanuel», 11 (1980), pp. 16-32.

IVAN G. MARCUS

RAV (lett. «rabbi»), epiteto di Abba' bar Ayyuv (circa 155-circa 247), appartenente alla prima generazione degli amorei babilonesi. Rav contribuì a gettare le basi del Giudaismo rabbinico a Babilonia. Studiò in Palestina con lo zio Ḥiyya' e con Yehudah ha-Nasi', dal quale, a quanto si riferisce, ricevette l'autorizzazione a prendere decisioni in svariati ambiti. Questi contatti gli fornirono un notevole bagaglio di insegnamenti, autonomia, e la libertà di andare al di là delle tradizioni tannaitiche.

Alcune cerchie talmudiche dell'età successiva considerarono il momento in cui si trasferì a Babilonia, che convenzionalmente si fa risalire al 217, una svolta decisiva nella storia ebraica, preannunciata da presagi nel mondo naturale (T.B., *Shab.* 108a). Stabilitosi in un primo momento a Nehardea, una città sull'Eufrate, assistette gli altri rabbi e prestò servizio in qualità di amministratore del mercato (T.P., *B.B.* 5,11[5]; 15a-b). Si spostò successivamente a Sura, una città nella quale, sino ad allora, si diceva non vi fossero rabbi. Qui riunì un circolo di studiosi ma non fu probabilmente a capo di un'accademia, come anacronisticamente sostennero alcune cronache post-talmudiche (Goodblatt, 1975).

Il prestigio di Rav venne accresciuto dalla sua pretesa discendenza davidica e in seguito al matrimonio di sua figlia con un componente della famiglia dell'esilarca. Fu considerato un maestro di sapienza e di consigli pratici (T.B., *Pes.* 113a), in grado di interpretare i segni naturali e dotato del potere di lanciare maledizioni al fine di conservare il rispetto (T.B., *Meg.* 5b).

Nella spiegazione della Mishnah, Rav attinse a fonti palestinesi e modellò i suoi insegnamenti sullo stile e sulla fraseologia della Mishnah anche nei casi in cui la metteva in discussione (Epstein, 1964). Sebbene le più tarde cerchie talmudiche considerassero Rav particolarmente autorevole nelle questioni rituali, le sue sentenze influenzarono globalmente il modo in cui gli amorei affrontavano le problematiche oggetto di discussione. Di fatto, i suoi commenti, insieme a quelli dell'amoreo Shemu'el, vennero successivamente rimaneggiati per formare una struttura attorno a cui furono organizzati i più tardi insegnamenti talmudici; essi divennero infine la glossa letteraria per la *gemara'* (Bokser, 1980).

Rav si distinse per l'ampiezza dei suoi interessi teologici. Sottolineò il fatto che Dio fosse l'autorità regolatrice indiscussa e che avesse creato il mondo con benevolenza e sapienza (T.B., *Ḥag.* 12a). La seconda convinzione venne espressa in una preghiera (*teqi'ata' deve Rav*) per Ro'sh ha-Shanah, scelta o redatta da Rav, che pone l'accento sulla creazione (T.P., *'A.Z.* 1,2; Neusner, 1966). Nel descrivere la vita futura, Rav asserì in modo caratteristico che il giusto sperimenterà, come ricompensa, un nutrimento spirituale analogo all'esperienza di Dio fatta dai mistici visionari nel corso della loro vita (Chernus, 1982). Enfatizzò spesso l'importanza dello studio della Torah e il rispetto dovuto ai suoi studiosi (T.B., *Ta'an.* 24a; *San.* 93b). Rav sosteneva che il compimento delle speranze messianiche dipendeva dal pentimento e dalle buone azioni dell'uomo (T.B., *San.* 97b). A quanto si dice egli affermò che i comandamenti erano stati stabiliti per purificare (*ṣaref*) il popolo, nel senso di perfezionarlo o migliorarlo (*Gn. Rab.* 44,1). Le sue idee, i suoi insegnamenti e le sue attività dettero dunque avvio al processo di trasformazione del Giudaismo tannaitico a Babilonia in un più vasto movimento sociale.

[Vedi anche *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione e una bibliografia esaustive su Rav e sui suoi insegnamenti si possono trovare in J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, in particolare II, *passim*. Validi lavori in ebraico sono J.S. Zuri, *Rav*, Jerusalem 1925. J.N. Epstein, *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948, rist. Jerusalem 1964, pp. 166-211, sull'atteggiamento di Rav nei confronti delle tradizioni tannaitiche e della Mishnah; e E.S. Rosenthal, *Rav*, in *Sefer Ḥanokh Yalon*, Jerusalem 1963, pp. 281-337, sulla stirpe e la formazione di Rav. Lavori in inglese che comprendono una disamina su Rav sono D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, il mio *Post Mishnaic Judaism in Transition*, Chico/Calif. 1980, e I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin 1982, in particolare pp. 74-87.

BARUCH M. BOKSER

RAVA' (morto attorno al 352 d.C), personaggio di spicco della quarta generazione degli amorei di Babilonia, che si sviluppò nella città di Mahoza. Figlio di Yosef bar Ḥama' e allievo di Ḥisda', Naḥman e Yosef bar Ḥiyya', Rava' riunì un gruppo di studiosi a Mahoza dopo la morte di Yosef bar Ḥiyya' (circa 323) e di Abbaye (circa 338). Nella sua opera egli cerca di analizzare e di assicurare una più vasta diffusione ai più antichi insegnamenti rabbinici.

Grazie al suo ruolo di *dayyan* (giudice) e di sovrintendente del mercato, Rava' impose le norme rabbiniche alla comunità ebraica babilonese (T.B., *Ket.* 67a; *San.* 99b-100a). Teneva pubbliche lezioni nel corso delle riunioni della *pirqa'*, dove venivano dibattuti temi aggadici ed halakici. Queste lezioni venivano convocate di Sabato e in occasioni particolari, soprattutto per un pubblico generico, per quanto ci si aspettasse che anche gli studiosi vi prendessero parte (T.B., *Pes.* 50a)

Istruì molti studenti che frequentavano le *kallot* (sing. *kallah*), sessioni accademiche della durata di parecchi giorni. Formava i discepoli anche nel suo tribunale e faceva loro osservare ed emulare le sue personali abitudini (T.B., *Ber.* 6a; Goodblatt, 1975). Vari racconti illustrano il profondo coinvolgimento degli studenti nell'apprendimento e l'insistenza di Rava' affinchè essi mantenessero i legami con la famiglia e la comunità (T.B., *Ket.* 62b).

Rava' ebbe altresì un ruolo determinante nella trasmissione dei più antichi insegnamenti della scuola babilonese e, forse, delle tradizioni palestinesi di Yoḥanan bar Nappaha' risalenti al terzo secolo (Dor, 1971). Con Abbaye, suo compagno di studi e più anziano collega, introdusse nell'analisi critica la logica dei due punti di vista. Tradizionalmente queste discussioni sono state considerate la chiave di volta del Talmud, per quanto una recente ricerca (Halivni et al., 1986) suggerisca che esse siano state rimaneggiate e soprattutto conservate dai circoli post-amoraici. In particolare, Rava' riconobbe che, al fine di interpretare la Mishnah, si dovrebbe poter emendare il testo o presupporre al suo interno un'ellissi (Epstein, 1964). Tentò, segnatamente, di individuare all'interno della Bibbia le basi di varie leggi e pratiche mishniche (T.B., *Ṣot.* 17a; *B.Q.* 92a-b).

Rava' fece oggetto del suo insegnamento l'intera gamma dei temi halakici, aggadici ed esegetici, così come dei consigli pratici. In osservazioni come «una persona, nel momento in cui è sconvolta, non può essere reputata affidabile» (T.B., *B.B.* 16b), egli riconobbe l'importanza delle condizioni mentali o psicologiche di un individuo. Parlò del posto di Dio nel mondo e, ponendo l'accento sullo studio pubblico e privato, affermò che lo studio della Torah, ancor più delle buone azioni, aveva il potere di contrastare i demoni (T.B., *Soṭ* 21a). Nell'enfatizzare il rispetto e i privilegi dovuti a chi studiava la Torah, asserì che i rabbi, al pari dei sacerdoti e dei leviti del tempo di Esdra (Esd 7,24), avrebbero dovuto essere esentati dalle tasse di capitazione (T.B., *Ned.* 62b).

Rava' si segnalò all'interno della sua generazione non solo per la funzione di giudice, con una assai vasta giurisdizione, per l'elevato numero di allievi, e per gli insoliti metodi di insegnamento, ma anche, con Abbaye, per il gran numero di racconti straordinari che venivano narrati a suo riguardo (T.B., *Ta'an.* 21b-22a). Si credeva che lo studio della Torah e le buone azioni avessero meritato a Rava' benedizioni divine, protezione contro il diavolo e i demoni, e la possibilità di ricevere messaggi divini attraverso i presagi e i sogni (T.B., *Ber.* 56a-b). Il grande prestigio di cui godeva si riflette nelle storie talmudiche che descrivono i doni che egli ricevette dalla madre del re Shāpūr II e nella conseguente affermazione che i suoi giudizi legali sarebbero stati seguiti in tutti i casi tranne sei (T.B., *B.M.* 22b).

[Vedi anche *AMOREI* e la biografia di *ABBAYE*].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione e una bibliografia esaustive su Rava' e i suoi insegnamenti si possono trovare in J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, in particolare IV, *passim*. Degno di nota è anche J.N. Epstein *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948, rist. Jerusalem 1964, pp. 381-91, sull'atteggiamento di Rava' nei confronti delle tradizioni tannaitiche e della Mishnah. Altri lavori istruttivi sono Z.M. Dor, *Torat Ereṣ-Yisra'el be-Bavel*, Tel Aviv 1971; D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, e *The Babylonian Talmud*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 19, 2, Berlin-New York 1979, rist. in J. Neusner (cur.), *The Study of Ancient Judaism*, II, *The Palestinian and Babylonian Talmuds*, New York 1981; e D.W. Halivni et al., *Midrash, Mishnah and Gemara*, Cambridge/Mass. 1986.

BARUCH M. BOKSER

REBECCA o, in ebraico, *Rivqah*; moglie di Isacco e seconda matriarca biblica. La tradizione vuole che il nome *Rivqah* derivi da un nome di animale, come quelli di Rachele e Lia, più precisamente da una forma ipotetica (**biqrah*) che significherebbe «mucca». Secondo il *Genesi*, Rebecca era la nipote del fratello di Abramo, Nacor.

Abramo manda il suo servo in Mesopotamia a cercare una moglie per Isacco; qui il servo incontra Rebecca, che attinge acqua da un pozzo, luogo d'incontro che nella Bibbia è spesso indicativo della divina provvidenza. La presenza di Dio è ulteriormente messa in evidenza dall'offerta di ospitalità da parte di Rebecca, che adempie così il segno che il servo aspetta. Rebecca poi acconsente a viaggiare fino a Canaan, dove finalmente incontra e sposa Isacco. Come il padre Abramo, anche Isacco è costretto a spacciare la propria moglie per sorella, per timore che Abimelec, re di Gerar, lo uccida al fine di possederla. Il trucco viene scoperto quando il re assiste all'incontro amoroso tra i due.

Dopo vent'anni di infertilità, Rebecca genera due gemelli. Secondo un oracolo divino, essi devono diventare due nazioni: i discendenti del più anziano saranno i servitori di quelli del più giovane. Rebecca assicura il compimento di questa profezia aiutando Giacobbe, il figlio più giovane, a ingannare il padre cieco mentre il fratello maggiore, Esaù, è in viaggio. In questo modo, Isacco offre a Giacobbe la benedizione riservata ad Esaù. Secondo la tradizione rabbinica, Rebecca favori-

sce questo inganno perché dal comportamento dei suoi figli riconosce che Giacobbe sarà il capo migliore. Più tardi aiuta Giacobbe a lasciare Canaan per sfuggire all'ira di Esaù. La frase che Rebecca dice a Giacobbe, «ricada su di me la tua maledizione [per questo inganno]» (Gn 27,13), si adempie, perché ella non rivedrà più il suo figlio favorito. La Bibbia presenta Rebecca come una figura forte e incisiva, a completamento del personaggio relativamente debole di Isacco.

BIBLIOGRAFIA

Il volume di N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972, contiene una minuziosa analisi dei racconti riguardanti i patriarchi, secondo gli studi più recenti. Le tradizioni rabbiniche riguardanti questi personaggi sono raccolte in L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, tradotto dal manoscritto originale tedesco da Henrietta Szold et al., Philadelphia 1909-1938 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003). Un'analisi della raffigurazione biblica di Rebecca si può trovare in Christine Garside Allen, *Who Was Rebekah? "On Me Be the Curse, My Son!"*, in Rita M. Gross (cur.), *Beyond Androcentrism. New Essays on Women and Religion*, Missoula/Mont. 1977.

FREDERICK E. GREENSPAHN

REGNO DI DIO. Vedi vol. 7.

REINES, YIṢḤAQ YA'AQOV (1839-1915), uno dei fondatori e dei primi capi del Mizraḥi, un movimento sionista religioso sorto all'inizio del XX secolo. Reines nacque in Bielorussia, studiò nelle principali *yeshivot* (accademie rabbiniche), e, nel corso della sua vita, prestò servizio come rabbino in diverse città lituane. Diede un notevole contributo alla dottrina rabbinica, enfatizzando un approccio strettamente razionale ai problemi posti dalla legge ebraica. Pubblicò varie opere di argomento giuridico, tra cui *Ḥotam tokhnit* (1880-1881), e un testo di carattere omiletico, *Nod shel dema'ot* (1891). Nel periodo, compreso tra il 1869 e il 1885, in cui fu rabbino di Sventsyany, Reines fondò una *yeshivah* in cui gli studi tradizionali erano affiancati da materie profane, ma dopo qualche mese si vide costretto a chiuderla a causa della fiera opposizione degli ortodossi. Solo nel 1905 riuscì a dar vita a una *yeshivah* analoga, a Lida. Questa nuova scuola divenne il modello per l'istruzione religiosa di ispirazione sionistica nel movimento Mizraḥi e, dopo la prima guerra mondiale, fu imitata in ogni parte dell'Europa orientale.

Oltre ai contributi in campo giuridico ed educativo, Reines fu attivo in politica. Aderì al movimento protosionista Ḥibbat Ṣiyyon fin dall'inizio negli anni '80 e propose stanziamenti agricoli religiosi nella Terra di Israele. Dopo la creazione, nel 1897, della World Zionist Organization, divenne uno dei più accesi sostenitori rabbinici di Theodor Herzl, nonostante il rifiuto della maggior parte delle altre autorità ortodosse. Nel 1902, Reines pubblicò un libro in difesa del Sionismo, intitolato *Or ḥadash 'al Ṣiyyon* (Una nuova luce su Sion).

Nonostante il sostegno dato a Herzl, Reines era convinto che la guida laica della World Zionist Organization avrebbe ignorato o addirittura denigrato i valori religiosi ebraici nella lotta per uno Stato ebraico. Nel 1902, riunì un congresso di sionisti ortodossi a Vilnius che sfociò, nello stesso anno, nella nascita del Mizraḥi. Reines fondò anche il primo giornale del movimento. «Ha-Mizraḥi». Il movimento cercò di difendere e di inculcare i valori tradizionali ebraici quantunque sostenesse l'insediamento sionista nella Terra di Israele. Il Mizraḥi diede vita a una rete di scuole nell'Europa orientale e, successivamente, in Palestina; e divenne la base per il Partito Nazionale Religioso (Mafdal), che oggi svolge un ruolo critico nella politica di Israele.

[Per una trattazione più approfondita dello Ḥibbat Ṣiyyon e del Mizraḥi, vedi *SIONISMO*].

BIBLIOGRAFIA

Oltre alla voce biografica su Reines redatta da G. Kressel per l'*Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, valutazioni sulla sua vita e sul suo operato si possono trovare in Y.L. Maimon (cur.), *Sefer ha-Mizraḥi*, Jerusalem 1946, pp. 83-101 e in D. Vital, *Zionism The Formative Years*, Oxford 1982, 1988, pp. 215-24.

DAVID BIALE

RELIGIONE POPOLARE EBRAICA. Nel corso della sua storia millenaria, la religione popolare biblica ed ebraica si è manifestata nelle credenze in divinità maschili e femminili diverse da Dio; in angeli, diavoli, demoni, fantasmi e spiriti; in santi e uomini di Dio; nel «malocchio» e in altre influenze dannose; e in riti e pratiche come la magia, la stregoneria, la divinazione e l'uso di amuleti, incantesimi e talismani. Le manifestazioni della religione popolare ebraica si trovano fin dai più antichi tempi biblici e continuano a comparire, fino a svanire nel XIX secolo nei paesi europei in cui gli Ebrei vennero a trovarsi sotto l'influsso dell'Illuminismo. Nelle comunità ebraiche del Vicino Oriente la religione popolare si mantenne vitale fino al 1948, quando la popolazione che le componeva fu in massima parte trasferita in Israele.

Periodo biblico. Vi sono alcuni casi in cui gli autori biblici fanno riferimento a credenze e riti popolari senza condannarli. Questi riferimenti neutrali appartengono per lo più ai capitoli sulle origini del cosmo, oppure sugli inizi della storia dell'umanità, dei patriarchi ebrei e del popolo di Israele. Così *Genesi* 6,1-4 rimanda evidentemente alla credenza popolare nell'esistenza dei «figli di Dio», *Isaia* 14,12-15 nell'angelo ribelle che fu gettato negli inferi e vari brani in *Isaia*, *Salmi* e *Giobbe* fanno riferimento alla credenza in draghi marini e altri mostri che hanno osato opporsi a Dio. I *terafim*, gli idoletti familiari rubati da Rachele dalla casa di suo padre (Gn 31,19.30-35) e le versioni più grandi dello stesso tipo di oggetto prese dalla figlia di Saul, Micol (moglie di Davide) nella sua camera (1 Sam 19,13.16) sono ancora esempi chiari di credenze popolari.

In netto contrasto con questi casi, in cui le allusioni alla religione popolare compaiono senza censura, abbiamo testi, negli scritti storici e profetici della Bibbia, che condannano il culto popolare (e anche quello istituzionale) di altri dei diversi da Yahweh. Questi sdegnosi riferimenti sono, nello stesso tempo, testimonianze dell'esistenza di un culto popolare in Israele diretto a varie divinità maschili e femminili (come Baal, Kemosh, Milcom, Asherah, Astarte e la Regina dei cieli) dall'epoca dei giudici ai tempi della distruzione di Israele e di Giuda nel 722 e nel 587/6 a.C., e poi ancora in seguito (cfr. Ger 44,15-19). Questi dati biblici sono arricchiti dalle scoperte archeologiche di piccole figure di divinità femminili (Asherah, Astarte) in molte case israelite del periodo biblico scavate un po' in tutta la Palestina.

Demoni. Riguardo ai demoni le testimonianze bibliche presentano la stessa ambiguità: da una parte la stregoneria è proscritta ed è proibito avere che fare e consultare demoni, fantasmi e spiriti, pratiche tutte considerate punibili con la morte (Es 22,17; Dt 18,10-12), e vi sono notizie che parlano del bando, per decreto reale, di «chi pratica la divinazione invocando un fantasma o uno spirito familiare» (1 Sam 28,3). D'altra parte è ampiamente testimoniata la credenza, condivisa dagli storici yahwisti e dai profeti col popolo comune, nell'esistenza di demoni capaci di danneggiare il corpo e la mente dell'uomo (Gn 32,25 ss.; Lv 16,10; Is 13,21; 34,14; 1 Sam 16,15.23; 1 Re 22,22-23; Sal 91,5-6). La religione popolare ebraica aveva spazio per varie categorie di demoni (*shedim*, *se'irim*) e anche per figure demoniache individuali, come 'Azaz'el. La maggior parte di queste si trovano anche nelle religioni dei popoli circonvicini dove sono considerate divinità, per esempio Lilit, Mauet (morte) e Reshef (pestilenza). Nella letteratura biblica tarda e in quella apocrifa troviamo demoni simili al diavolo, chiamati Saṭan, Masṭemah, Belial (Beliyya'al), Asmodeo (Ashmed'ai), mentre sia nel Nuovo Testamento sia nella letteratura rabbinica i demoni sono chiamati «spiriti impuri» o «cattivi». Nei tre vangeli sinottici il principe dei demoni è chiamato Beelzebul (Ba'al Zebub). Questi demoni, generici o individualizzati, sono tutti una manifestazione di credenze popolari ebraiche.

Magia e divinazione. La Bibbia ripetutamente condanna azioni compiute per influenzare le forze misteriose della natura e gli spiriti. *Deuteronomio* 18,10-11 decreta: «Non si trovi in mezzo a te chi... esercita la divinazione o il sortilegio o l'augurio o la magia, né chi faccia incantesimi, né chi consulti gli spiriti o gli indovini, né chi interroghi i morti». *Esodo* 22,17 ordina esplicitamente: «Non lascerai vivere colei che pratica la magia» (cfr. Lv 20,27). Passi come questi indicano che gli autori biblici condividevano col popolo comune la credenza nella realtà e nell'efficacia della magia ma, a differenza del popolo, la condannavano come atto di infedeltà nei confronti di Dio (cfr. Dt 18,12-13).

Ammettendo di fatto che la divinazione fosse capace di fornire una qualche sicurezza, la legislazione biblica, mentre la metteva fuori legge nella forma praticata dai Cananei, ne forniva un surrogato costituito dall'attività mantica dei profeti, la cui legittimità, dice la legge, sarà provata dagli eventi successivi (Dt 18,14-22). A quanto pare il popolo si rivolgeva ai profeti in primo luogo per trarre vantaggio dalle loro capacità mantiche (1 Sam 9,6; 1 Re 14,1ss.; 22,5ss.; 2 Re 3,11). La divinazione si esercitava anche con l'interrogazione degli *urim* e *tummim* (1 Sam 23,9-12), la consultazione dei *terafim* (Gdc 17,5; 18,14; Os 3,4; Ez. 21,26; Zc 10,2), l'uso di calici (Gn 44,5), frecce (Ez 21,26), parole pronunciate (Gn 24,14; 1 Sam 14,9-10, cfr. v. 12) e l'interpretazione del fegato (Ez 21,26), delle stelle (Is 47,13; Ger 10,2) e dei sogni (1 Sam 28,6). La presa che gli indovini avevano sul popolo è ben rappresentata dalla storia del re Saul: egli «li bandì dalla terra», ma quando si trovò in imbarazzo fece ricorso a uno di quelli che erano rimasti (1 Sam 28,3-25). [Vedi *PROFEZIA BIBLICA*].

La persistenza fino al I secolo a.C. della magia come componente della religione popolare è attestata da *2 Maccabei* 12,40, che parla dei guerrieri ebrei che indossavano sotto le loro tuniche degli amuleti (*hieromata*) presi dagli idoli di Iamnia. La pratica viene condannata dall'autore, perché gli amuleti sono di derivazione pagana. D'altro canto, in *Tobit*, un libro apocrifo del I secolo a.C., si descrive un metodo per esorcizzare un demone da una persona posseduta con l'aiuto della fumigazione, attribuendolo all'angelo Raffaele, cioè come se si trattasse di un atto religiosamente ineccepibile.

Periodo talmudico. Dopo l'esilio babilonese la religione popolare ebraica trovò espressione, in parte sotto

l'influsso babilonese e persiano e poi anche ellenistico, in una proliferazione di angeli, demoni (alcuni dei quali già erano comparsi nella Bibbia), spiriti malvagi, malocchio e così via, e anche in pratiche per invocare potenze benefiche sovrumane e propiziarsele o proteggersi da esse, se mai avessero avuto intenzioni malvagie. Mentre nel Talmud Palestinese (gerosolimitano) si trovano solo tre categorie di demoni (*mazziqim*, *shedim* e *ruḥot*), la demonologia è più sviluppata nei *midrashim* palestinesi. Tuttavia è nel Talmud Babilonese (completato nel 500 d.C. circa) che si trova la più ricca raccolta di informazioni sulla religione popolare ebraica in generale e sulla demonologia in particolare. [Vedi *TALMUD*].

Per il Giudaismo talmudico il numero dei demoni era legione. Asmodeo era il loro re, e la loro regina, Iggrat figlia di Maḥalat, era seguita da una scorta di 180.000 «angeli distruttori» (T.B., *Pes.* 112b). I maestri del Talmud combatterono con valore non contro le credenze popolari relative ai demoni ma piuttosto contro i demoni stessi. Ḥanina' ben Dosa' e Abbaye, per esempio, riuscirono a ridurre le attività di Iggrat a determinati tempi e luoghi. Altri maestri conversavano con i demoni. Il più pericoloso era il demone femminile Lilit, che seduceva gli uomini di notte e strangolava i neonati, e poteva essere cacciata solo con incantesimi protettivi. [Vedi *LILIT*].

Poiché i due Talmud e i *midrashim* raccolgono i detti, le prescrizioni e gli atti dei maestri e non del popolo comune, la nostra conoscenza della religione popolare è limitata a quanto è rispecchiato nelle parole e nelle azioni riportate dei rabbini, da cui dobbiamo trarre le nostre conclusioni a proposito delle credenze religiose e del comportamento della gente semplice. Così, per esempio, la Mishnah (*San.* 6,4) e il Talmud Palestinese (*San.* 6,9; 23c) dicono del maestro palestinese che dominò nel I secolo a.C., il capo del sinedrio Shim'on bar Sheṭaḥ, che egli fece impiccare ottanta streghe nel porto della città di Ascalona. Questa notizia è, evidentemente, una testimonianza dell'esistenza della credenza nelle streghe tra il popolo e anche tra i suoi capi spirituali.

Riferimenti sparsi nel Talmud e nella Mishnah indicano che la stregoneria (*kishshuf*) era diffusa, specialmente tra le donne (*Soṭ.* 9,13; *Avot* 2,7; T.B., *San.* 67a), nonostante si trattasse di un peccato capitale (*San.* 7,4.11; T.B., *San.* 67b), punibile con la lapidazione. Persone accusate di stregoneria spesso erano condotte di fronte ai giudici, che perciò dovevano avere una certa familiarità con le questioni legate alla magia (T.B., *San.* 17a). I giudici avevano anche dei criteri per distinguere tra la stregoneria e la semplice truffa (T.B., *San.* 67b).

Di vari maestri si racconta che essi stessi praticavano e insegnavano la magia (T.B., *San.* 67b-68a), come fecero le figlie di almeno uno di loro (T.B., *Giṭ.* 45a). Alcune donne operarono come guaritrici (T.B., *Soṭ.* 22a, cfr. Rashi). Uno dei pii del I secolo a.C., Ḥoni il tracciatore di cerchi, praticava la magia della pioggia (*Ta'an.* 3,8). L'uso di incantesimi e la recitazione di formule magiche per scopi curativi facevano parte della consuetudine (T.B., *Shab.* 67a).

Per quanto riguarda gli amuleti (sing. *qame'a*), in epoca talmudica se ne usavano di due tipi: quelli scritti e quelli contenenti radici e foglie. Erano dispensati da medici per curare malattie e usati anche dalla gente per proteggersi contro il malocchio e contro i demoni, oltre che per far concepire le donne (*Kel.* 23,1; *Shab.* 6,2: T.B., *Shab.* 61a-b; *Pes.* 111b; T.P., *Shab.* 6,8b; *Gn. Rab.* 45; *Nm. Rab.* 12; et al.). (Se le mandragole bibliche [*duda'im*] trovate da Ruben nel campo fossero state mangiate dalla sterile Rachele, o invece da lei usate come amuleto, non è chiaro; cfr. Gn 30,14-15.22-23). Di solito si metteva un amuleto al collo dei bambini appena dopo la nascita (T.B., *Qid.* 73b), un'usanza che fu praticata fino in epoca moderna nelle comunità ebraiche del Vicino Oriente. Gli amuleti che si erano dimostrati efficaci era permesso portarli fuori della casa di sabato. sebbene in quel giorno di riposo fosse proibito portar fuori un qualunque oggetto (*Shab.* 6,2).

La divinazione (*niḥush*) continuò nel periodo talmudico a essere parte integrante della religione popolare. nonostante fosse proibita dai rabbini e punita con la flagellazione. L'influenza della religione popolare ebraica e babilonese sugli amorei babilonesi (maestri del Talmud attivi dal III al V secolo) si nota dal fatto che essi permisero l'uso di *simanim* (segni, o presagi) per tentare di prevedere il futuro. Nel periodo talmudico era molto popolare l'uso a scopi divinatori di versetti biblici recitati a caso da bambini (T.B., *Ḥag.* 15a-b; *Ḥul.* 95b). Così pochi erano quelli che si astenevano dal praticare una qualche forma di divinazione, che li si considerava più meritevoli degli angeli ministranti (T.B., *Ned.* 32a).

Medioevo ed epoche successive. Lo sviluppo della Qabbalah nel Medioevo costituì un ambiente favorevole per la proliferazione ulteriore della credenza nei demoni. La credenza popolare e gli insegnamenti della Qabbalah si rafforzavano reciprocamente. La seduzione sessuale di esseri umani da parte di demoni era considerata un pericolo incombente, che dava origine ad altri demoni. Si credeva che molte malattie derivassero dalla possessione di spiriti, e di conseguenza l'esorcismo degli spiriti (*dibbuk*) divenne una pratica consueta nella medicina popolare. Pare che gli esorcisti siano stati solo maschi, ma le persone che si consideravano possedute erano per lo più donne. La sterilità – general-

mente considerata una «colpa» della donna – dava origine a una gran varietà di cure popolari, compresa l'ingestione di sostanze di origine animale proibite dalla *halakhah* (la legge ebraica tradizionale).

In gran misura la religione popolare ebraica medievale si espresse in riti e cerimonie da compiersi nei tre momenti cruciali dell'esistenza umana: la nascita (compresa la circoncisione), il matrimonio e la morte. In queste occasioni si credeva che i demoni fossero particolarmente aggressivi e pericolosi, perciò la protezione, dei protagonisti come dei partecipanti, era una preoccupazione tanto importante che diede origine a numerosi riti popolari.

Caratteristiche della religione popolare sono presenti anche nelle celebrazioni delle feste ebraiche ufficiali, nonostante i ripetuti tentativi delle autorità rabbiniche per sopprimerle. Il rito del *tashlikh* (il gettare simbolicamente i propri peccati nell'acqua nel giorno di Ro'sh ha-Shanah, il capodanno ebraico) e della *kapparah* (il trasferimento simbolico dei peccati su una gallina o su un gallo alla sera di Yom Kippur) sono due esempi di pratiche che la religione popolare ebraica ha introdotto nelle celebrazioni delle feste, superando le obiezioni dei rabbini.

Per lo storico delle religioni è di particolare interesse quanto la religione popolare ebraica abbia avuto successo nel farsi accettare dalle autorità religiose ebraiche che, recependo numerose credenze e usi popolari nei loro codici halakici, li resero parte dell'Ebraismo ufficiale. Lo *Shulḥan 'arukh*, il codice legale che governa la vita ebraica tradizionale fino a oggi, contiene regole che mostrano come il suo autore, il sefardita Yosef Caro (1488-1575), e il suo principale annotatore, l'ashkenazita Mosheh Isserles (1525-1572), credessero nel potere del malocchio di danneggiare una persona persino nella sinagoga, nell'efficacia degli amuleti, nell'influenza delle stelle sulla vita umana, nei presagi, negli incantesimi per sottomettere demoni e animali pericolosi, nella prevenzione o nella cura delle malattie attraverso la magia, nella possibilità di consultare i morti e i demoni e così via.

La venerazione di uomini santi e, più raramente, di donne, che si esprimeva soprattutto nella visita alle loro tombe con offerte appropriate nella speranza di ottenere vari benefici, è stata per secoli parte essenziale della religione popolare ebraica, specialmente nei paesi musulmani. In certi casi lo stesso santo ebreo o musulmano è stato venerato dagli Ebrei e dai musulmani insieme. [Vedi *PELLEGRINAGGIO EBRAICO CONTEMPORANEO*].

Sebbene varie eminenti autorità rabbiniche medievali (compreso Mosè Maimonide, 1135/8-1204) abbiano criticato l'uso di amuleti, incantesimi e rimedi magici, la loro popolarità non poteva essere controllata e dopo l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492 essi si diffusero nell'Europa orientale. Preparati da rabbini, guaritori o santi per denaro, si credeva che potessero salvare chi li portava o li usava da tutti i guai; curare i disturbi, proteggere dai demoni e portare buona fortuna, salute e benefici d'ogni genere. Gli amuleti, ampiamente usati specialmente nel Vicino Oriente fino a tempi recenti, scritti su carta o fatti d'argento, rame, stagno o ferro, sono spesso decorati con triangoli e quadrati magici, con il *magen David* («scudo di Davide»: la stella a sei punte) o con la *menorah*. Gli amuleti di metallo generalmente sono di forma circolare, quadrata o rettangolare, a forma di scudo, di mano (la forma più frequente) e, più raramente, di piede. Portano scritti nomi divini e angelici, brevi citazioni dalla Bibbia e combinazioni magiche di lettere o parole oscure. Spesso l'amuleto contiene il nome della persona per la quale è stato preparato e quello di sua madre.

Nel XVII e nel XVIII secolo, nell'Europa centrale e orientale, un mago che preparava amuleti di questo tipo riceveva il nome di *ba'al Shem*, cioè «padrone del Nome», in quanto esperto nell'uso dei nomi divini per scopi magico-religiosi. Il fondatore dello Hasidismo, Yisra'el ben Eli'ezer, noto come il Besht (acronimo di Ba'al Shem Ṭov) era stato, nei suoi primi anni di attività, proprio un costruttore di amuleti. [Vedi la biografia del *BESHT*]. La credenza popolare nell'efficacia degli amuleti era così forte che numerosi rabbini apertamente sostenevano il loro uso e scrissero trattati in loro difesa. Mentre praticamente tutti i *rebbeyim* hasidici (come venivano chiamati i santi facitori di miracoli) erano maschi, almeno occasionalmente vi furono donne che manifestarono le stesse capacità. [Vedi *HASIDISMO*].

La divinazione continuò ad essere una pratica diffusa tra gli Ebrei fino all'epoca moderna. Tra i metodi più recenti vi è l'accensione di candele, l'osservazione delle ombre, l'apertura a caso della Bibbia, il tirare a sorte, l'osservare superfici lucide, gli incantesimi e la consultazione dei morti. L'interpretazione dei presagi si è sviluppata in una vera e propria scienza popolare alla quale si fa spesso riferimento nella letteratura medievale e in quella rabbinica tarda. Ha prodotto anche un genere letterario proprio in ebraico, quello dei *sifre goralot*, i «libri delle sorti», che contengono istruzioni e regole per l'uso divinatorio di nomi di animali, di uccelli, delle dodici tribù, dei dodici segni zodiacali, dei fenomeni cosmici, delle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico e così via. Questi libri, che generalmente sono originari dell'Europa meridionale o del Vicino Oriente, sono la controparte nel campo della divinazione dell'ancor più ricco assortimento di libri di incantesimi e rimedi magici, alcuni dei quali furono composti o ristampati addi-

rittura nel XX secolo. [Per la trattazione sulla manipolazione e sull'interpretazione delle lettere dell'alfabeto ebraico, vedi *ALFABETO*, vol. 4].

Periodo moderno. La diffusione della Haskalah (l'Illuminismo ebraico) nel XIX secolo ebbe come risultato il declino della religione ebraica popolare e dell'ortodossia ebraica. Dalla seconda metà del XX secolo la religione popolare è rimasta un elemento significativo solo nella cultura di un settore in via di diminuzione di Ebrei ultraconservatori non secolarizzati. Quelli di estrazione vicino-orientale hanno trapiantato in Israele vivaci usi connessi col ciclo della vita e il calendario rituale, e anche feste caratteristiche quali la festa marocchina di Maimuna, che commemora la morte di Maimonide e la venerazione di altri santi, simili alle festività da tempo affermatesi di *lag ba-'omer*, presso la tomba del tannaita del II secolo Shim'on bar Yoḥ'ai a Meron. Nei kibbuz (*kibbuṣim*) israeliani e in alcuni circoli degli Stati Uniti si è tentato di attribuire a cerimonie religiose tradizionali (come il *seder* di Pasqua) significati religiosi, sociali e politici moderni. Negli Stati Uniti, al di fuori dei circoli ortodossi, la religione ebraica popolare è certamente moribonda, ma la trasformazione della sinagoga in un centro di attività sociali, educative, culturali e caritative, con la proliferazione di club di uomini, confraternite maschili e femminili, gruppi giovanili e *ḥavurot* (associazioni religiose egualitarie) può essere interpretata come una nuova partenza nel campo dell'Ebraismo popolare. Manifestazioni come queste potrebbero indicare che la religione popolare, la quale è sempre stata un aspetto significativo della vita religiosa ebraica, è ancora viva e ci si può aspettare che produca sviluppi per ora imprevedibili.

BIBLIOGRAFIA

Non c'è un unico libro che tratti della religione popolare ebraica nell'insieme, e neppure in un periodo particolare. Ci sono però numerosi studi su aspetti specifici della religione popolare ebraica in ciascuno dei periodi più importanti della storia ebraica.

Periodo biblico. Varie diffuse storie della religione ebraica biblica trattano di suoi aspetti interni come le credenze e gli usi popolari e la magia. Cfr. anche R.C. Thompson, *Semitic Magic. Its Origin and Development*, London 1908, rist. 2000; A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites*, London 1938; J.G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, I-III, London 1919 e S.H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, Oxford 1938.

Periodo talmudico. Non c'è uno studio sulla religione popolare talmudica in generale, ma vari libri trattano della magia nel Talmud e di altri aspetti delle credenze popolari talmudiche. Cfr. G. Brecher, *Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud*, Wien 1850, interessante soprattutto sul piano storico, come uno dei primi studi sull'argomento; L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Strasbourg 1898, rist. 1974, ancora molto utile; S. Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and Later Jewish Literature*, Oxford 1913; M. Margalioth (cur.), *Sefer ha-razim*, Jerusalem 1969; e il mio *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*, 1947, New York 1967 (2ª ed.).

Medioevo ed epoche successive. L'argomento più trattato nel campo della religione popolare ebraica medievale è quello della magia. Cfr., in particolare, M. Gaster (cur.), *The Sword of Moses. An Ancient Book of Magic*, London 1896, e gli studi dello stesso M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology*, I-III, 1925-1928, rist. New York 1971; H. Gollancz, *Book of the Key of Solomon*, Oxford 1914 (in ebraico e inglese); J. Trachtenberg, *Jewsih Magic and Superstition*, 1939, rist. New York 1982; H.J. Zimmels, *Magicians, Theologians and Doctors*, London 1952.

Argomenti specifici. Tra i libri che trattano di argomenti specifici nel settore generale della religione popolare ebraica vanno ricordati i seguenti: M.L. Rodkinson, *History of Amulets, Charms, and Talismans*, New York 1893; Th. Schrire, *Hebrew Amulets*, London 1966, rist. come *Hebrew Magic Amulets*, New York 1982; A.S. Rappoport, *The Folklore of the Jews*, London 1937; il mio *On Jewish Folklore*, Detroit 1983; M. Molho, *Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica*, Madrid 1950.

Molto materiale sulla religione popolare ebraica si trova nelle riviste dedicate al folclore e alla vita popolare ebraica: «Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde» (Berlin 1898-1926) e «Jahrbuch für jüdische Volkskunde» (Berlin 1923-1925), entrambe dirette da M. Grunwald; «Edoth. A Quarterly for Folklore and Ethnology» (in ebraico e inglese), diretta da J.J. Rivlin e dal sottoscritto (Jerusalem 1945-1948); «Yeda'-'am», diretta da Yom-Ṭov Levinsky (Tel Aviv 1948-).

RAPHAEL PATAI

REVEL, BERNARD (1885-1940), studioso rabbinico e organizzatore dell'Ebraismo ortodosso americano. Nato a Pren, un sobborgo di Kaunas (Kovno), in Lituania, dove suo padre era rabbino della comunità, Revel studiò in seguito nella *yeshivah* di Telz e, all'età di sedici anni, ricevette l'ordinazione rabbinica a Kaunas. Nel 1906 si trasferì negli Stati Uniti e nel 1909 conseguì la laurea in lettere presso la New York University; tre anni dopo concluse il Ph.D. al Dropsie College con una tesi intitolata «La halakhah caraita e i suoi rapporti con la halakhah sadducea, samaritana e filoniana».

In un primo tempo Revel lavorò in Oklahoma, in una compagnia petrolifera che apparteneva alla famiglia della moglie, ma nel 1915 accettò la presidenza di due istituti newyorkesi che si erano da poco unificati, la Yeshivat Etz Chaim e il Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary. Forte dell'autorità conferitagli da questo ruolo, Revel fondò quindi la Talmudic Academy, che negli Stati Uniti fu la prima *yeshivah* di studi superiori di questo genere. Egli diede una nuova organizzazione

alla scuola rabbinica, e nel 1928 proseguì il suo progetto di espansione con l'apertura dello Yeshiva College, poi Yeshiva University (1945).

Revel diresse le scuole secondo lo spirito dell'ortodossia moderna, cercando di perpetuare, nel contesto della società americana, il sistema di vita tradizionale proposto dalla Torah. Lo Yeshiva College, in particolare, costituì il primo tentativo di fornire, sotto la stessa egida, il tradizionale studio talmudico e una preparazione nelle discipline umanistiche. Nonostante la strenua opposizione di alcuni capi rabbinici, che temevano per il primato dello studio della Torah in una simile istituzione, Revel persistette e, nel 1937, aprì una facoltà destinata a studenti laureati per lo studio dell'Ebraismo e di materie affini. Nel 1941 essa venne ribattezzata, in memoria del suo fondatore, Bernard Revel Graduate School.

A partire dal 1924 Revel fu un membro di spicco della Union of Orthodox Rabbis of the United States and Canada (in seguito ne fu presidente onorario) e dal 1927 fu vicepresidente della Jewish Academy of Arts and Sciences. Fu condirettore dell'enciclopedia *Oṣar Yisra'el* (IX, 1913), e la sua dissertazione per il dottorato venne pubblicata dal Dropsie College (1913). Nonostante il tempo sottrattogli dalle molteplici responsabilità che aveva nello Yeshiva College, Revel proseguì la sua ricerca di dottorato con monografie e studi sui sistemi halakici difformi rispetto alla norma; pubblicò anche articoli sulla dottrina rabbinica e scrisse *responsa* di carattere halakico. I suoi scritti sono comparsi soprattutto sulle riviste «Jewish Quarterly Review», «Yagdil Torah», «Ha-Pardes» e in varie pubblicazioni di studenti dello Yeshiva College.

BIBLIOGRAFIA

S.B. Hoenig, *Rabbinics and Research. The Scholarship of Dr. Bernard Revel*, New York 1968.

B.A. Poupko (cur.), *Eidenu. Memorial Publication in Honor of Rabbi Dr. Bernard Revel*, New York 1942 (in ebraico).

A. Rakeffet-Rothkoff, *Bernard Revel. Builder of American Jewish Orthodoxy*, Jerusalem 1981 (2ª ed.).

AARON RAKEFFET-ROTHKOFF

RITI DI PASSAGGIO EBRAICI.

RITI DI PASSAGGIO EBRAICI. L'Ebraismo contempla una serie assai elaborata di riti che contrassegnano i momenti di iniziazione ed evoluzione nella vita degli Ebrei. I rituali permettono all'individuo e alla comunità di vivere in prima persona, secondo le norme e le regole prescritte, il mutamento dei rapporti con gli altri individui e con la società nel suo complesso. Anche se alcuni di questi riti furono forse il prodotto di culture vicine, una volta adottati assunsero una forte valenza ebraica. Il loro significato per il popolo ebraico si deve cercare non nelle loro origini, ma nella funzione che assumevano all'interno della società ebraica. Alcuni riti hanno conosciuto pochi cambiamenti nei millenni trascorsi dalla loro introduzione. Altri hanno subito radicali trasformazioni. In questa voce i riti sono descritti nella loro forma corrente, con particolare attenzione per la comunità ebraica dell'America settentrionale.

In generale i riti trovano radici nelle prescrizioni bibliche (*miṣwot*, «comandamenti») che furono perfezionate e regolamentate in epoca talmudica e nel periodo medievale. Benché la legge ebraica (*halakhah*) precisi gli elementi essenziali per ciascun rito, le usanze locali (*minhagim*) prospettano un certo assortimento di varianti da comunità a comunità.

Nel corso dell'ultimo secolo e mezzo, l'Ebraismo si è distinto in quattro correnti principali (ortodossa, conservatrice, riformata e ricostruzionista), e questo fatto ha prodotto una nuova diversificazione nella liturgia e nel rituale delle cerimonie di passaggio. Il più radicale distacco dalla pratica tradizionale, codificata nel Talmud e nei codici legali successivi, emerge nell'Ebraismo riformato e in quello ricostruzionista. La crescita del movimento femminista negli anni '60 e '70 del XX secolo ha avuto per giunta un forte impatto sulle cerimonie di passaggio nei movimenti non ortodossi: nuovi rituali sono stati istituiti appositamente per le donne, e alcuni rituali comuni sono stati modificati in senso egualitario attraverso l'inclusione paritetica delle donne o attraverso l'abolizione del linguaggio sessista.

Circoncisione, battesimo, riscatto dei primogeniti. Il rito di iniziazione maschile è il *berit milah* («patto della circoncisione»). Esso contempla la rimozione chirurgica del prepuzio e la recitazione di preghiere che accolgono il nuovo nato nel popolo ebraico iniziandolo al patto di Abramo (Gn 17,11ss.). Il rito ha luogo nell'ottavo giorno successivo alla nascita, contando il giorno di nascita come il primo giorno. L'ottavo giorno è tanto significativo che la circoncisione non è rimandata anche se cade di Sabato o durante una festività.

La circoncisione era praticata anche da altri popoli del Vicino Oriente antico, probabilmente come rito di fertilità, ma tra gli Ebrei diventava il simbolo fisico dell'appartenenza al popolo ebraico. [Vedi *CIRCONCISIONE*, vol. 2]. Nella Bibbia ebraica, la circoncisione è menzionata per la prima volta tra le prescrizioni imposte da Dio al novantanovenne Abramo, che ebbe istruzione di circoncidere se stesso e i membri maschili della sua famiglia:

> Disse Dio ad Abramo: «Da parte tua devi osservare la mia alleanza, tu e la tua discendenza dopo di te di generazione in generazione. Questa è la mia alleanza che dovete osservare, alleanza tra me e voi e la tua discendenza dopo di te: sia circonciso tra di voi ogni maschio. Vi lascerete circoncidere la carne del vostro membro e ciò sarà il segno dell'alleanza tra me e voi. Quando avrà otto giorni, sarà circonciso tra di voi ogni maschio di generazione in generazione... Così la mia alleanza sussisterà nella vostra carne come alleanza perenne».
>
> (Gn 17,9-13).

Secondo la legge ebraica, è responsabilità del padre circoncidere suo figlio. In pratica è tuttavia raro che un padre esegua l'operazione in prima persona. In genere egli si affida ad un circoncisore rituale specializzato (*mohel*) che celebra il rito in sua vece. La condizione di ebreo non dipende dalla circoncisione, in quanto ogni bambino nato da una madre ebrea è a sua volta ebreo (per l'Ebraismo riformato e per quello ricostruzionista è ebreo chiunque sia nato da una madre ebrea o da un padre ebreo e sia stato allevato esclusivamente come un ebreo). Tuttavia questo rituale, dal momento che ha assunto nel corso dei secoli un significato etnico-nazionale oltre che religioso, è osservato quasi universalmente anche da Ebrei del tutto assimilati e laici, anche se questi ultimi delegano alla circoncisione dei figli un chirurgo senza rispettare particolari cerimonie.

Il momento preferito per il *berit milah* è il mattino, scelto per dimostrare che i genitori sono impazienti di ottemperare al comandamento quanto Abramo. Anche se non viene mai praticata prima dell'ottavo giorno, può accadere che la circoncisione sia posticipata o, in occasioni eccezionali, annullata per problemi sanitari. Se tuttavia il neonato è stato circonciso prima dell'ottavo giorno o è nato privo del prepuzio, all'ottavo giorno è demandata la cerimonia dello *haṭafat dam berit* (prelievo di una goccia di sangue).

Mentre la cerimonia della circoncisione era un tempo celebrata nella sinagoga, ora è più comunemente praticata nella casa dei nuovi genitori. Il rito si sviluppa come segue: il neonato è affidato dalla madre alla madrina, che lo porta nella stanza ove avverrà la circoncisione. Essa consegna poi il bambino al padrino, che a sua volta lo affida al *mohel.* Una volta che il bambino è stato portato nella stanza, viene salutato dai presenti con la formula (solitamente in ebraico) «Benedetto colui che viene». Il padre dichiara quindi formalmente di volere che suo figlio sia circonciso in ossequio ai comandamenti divini. Il *mohel* prende il bambino e lo sistema in grembo al *sandaq* («portatore»; quando le circoncisioni erano regolarmente praticate nella sinagoga, esisteva una sedia apposita per il *sandaq*, chiamata Sedia di Elia. Il simbolismo di questa sedia ha origine in una leggenda basata sull'identificazione dell'angelo del patto in *Malachia* 3,1 con Elia, secondo la quale il profeta è presente ad ogni circoncisione ed è considerato il protettore del bambino durante la sua iniziazione al patto della circoncisione).

Il procedimento chirurgico prevede tre fasi: 1) *milah*, la rimozione del prepuzio; 2) *peri'ah*, la lacerazione e il ripiegamento della membrana mucosa allo scopo di scoprire il glande; 3) *meṣiṣah*, l'aspirazione del sangue dalla ferita. Durante questa procedura, il *sandaq* tiene ferme le gambe del bambino. In alcune zone il bambino viene adagiato su un tavolo chirurgico provvisto di lacci, che riduce ad un ruolo simbolico la presenza del *sandaq*. Il *mohel* rimuove il prepuzio e recita la benedizione prescritta per il rito della circoncisione. Scoperta la membrana mucosa, questa viene abbassata fino alla corona. *Milah* e *peri'ah* possono aver luogo in soluzione unica. Dopo che il sangue è stato aspirato dalla ferita (*meṣiṣah*), il padre recita la benedizione: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che ci hai santificato con i tuoi comandamenti e ci hai ordinato di portare i nostri figli nel patto di Abramo, nostro padre». I presenti rispondono: «Così come è stato accolto nel patto, possa egli accogliere lo studio della Torah, il matrimonio e la pratica delle buone azioni». Si recita quindi una benedizione per il vino e una preghiera per la salute del bambino e della sua famiglia. Il bambino riceve un po' di vino e viene formalmente battezzato, quindi il vino viene offerto ai genitori. Il bambino ritorna tra le braccia della madre e la cerimonia si conclude. Nel rituale riformato la madre o entrambi i genitori insieme possono assumere il ruolo tradizionalmente deputato al padre.

È costume abituale imporre il nome ad un maschio durante la cerimonia del *berit milah* e ad una femmina nella sinagoga. Negli anni '70 del XX secolo, tuttavia, l'Ebraismo riformato, secondo il principio di eguaglianza tra uomini e donne e in risposta alle sempre più pressanti richieste dei genitori, che volevano iniziare formalmente le loro figlie femmine al patto, adottò un nuovo rito detto *berit ha-ḥayyim*, «patto della vita». Esso riprende la cornice liturgica della cerimonia tradizionale del *berit milah*, ma non prevede interventi chirurgici. La cerimonia, descritta nel manuale del movimento riformato *Gates of the House* (1977, pp. 114-15), si sviluppa come segue: la bambina viene salutata con la formula «Benedetta colei che viene». La madre accende una candela e recita la benedizione: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che ci hai santificato con i tuoi comandamenti (*miṣwot*) e ci ordini di santificare la vita». Il padre accende allora una candela e recita la benedizione: «Benedetto è il Signore, la cui presenza illumina il mondo». I genitori dicono insieme: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore

dell'universo, che ci hai dato la vita, ci hai sostenuto e ci hai permesso di giungere a questo giorno di gioia». Dopo una preghiera di invocazione per il patto, la bambina riceve formalmente un nome. Benché soltanto l'Ebraismo riformato abbia adottato un rituale specifico, molti seguaci degli altri movimenti hanno ideato e celebrato le proprie cerimonie di iniziazione.

Non esistono nell'Ebraismo norme che regolino la scelta del nome per i figli. Mentre gli Ebrei ashkenaziti impongono per tradizione ai figli il nome di un parente defunto e non di una persona ancora in vita, tra gli Ebrei sefarditi un bambino può prendere il nome da un individuo vivente. Fuori dai confini dello Stato d'Israele, è comune attribuire ai figli due nomi – un nome laico, da usare nella maggioranza delle circostanze, e un nome in ebraico o in jiddish, impiegato in occasioni di interesse religioso, per esempio quando si è invitati a leggere la Torah nella sinagoga o si redige un contratto matrimoniale (*ketubbah*). I nomi in ebraico o in jiddish assumono la seguente forma: per un maschio si utilizza lo schema nome, *ben* («figlio di»), nome del padre; per una femmina, nome, *bat* («figlia di»), nome del padre. Nelle cerimonie battesimali non ortodosse diviene sempre più comune l'usanza di includere il nome della madre insieme con quello del padre.

Il *pidyon ha-ben*, il rito detto Riscatto dei primogeniti, si celebra nel trentunesimo giorno successivo alla nascita di un primogenito maschio. Per essere ammesso al rito, il figlio maschio deve essere letteralmente il primo figlio concepito dalla madre. Un figlio nato con parto cesareo non ha i requisiti necessari, perché non ha aperto l'utero della madre. Il figlio primogenito di un *kohen* o di un levita (discendenti dell'antica classe sacerdotale) è esentato dal rito, come lo è il figlio primogenito della figlia di un *kohen* o di un levita.

I requisiti per riscattare il figlio primogenito sono elencati nella Bibbia: «Ogni essere che nasce per primo da ogni essere vivente, offerto al Signore, così degli uomini come degli animali, sarà tuo; però farai riscattare il primogenito dell'uomo... Li farai riscattare all'età di un mese, secondo la stima di cinque sicli d'argento, in base al siclo del santuario» (Nm 18,15-16). La cerimonia attuale era già affermata in epoca mishnica (circa 200 d.C.). Il padre pronuncia una dichiarazione solenne affermando che il bambino è il figlio primogenito di sua madre. Un *kohen*, scelto dal padre, chiede se egli desidera riscattare suo figlio. Il padre risponde affermativamente, tiene poi cinque monete d'argento nella sua mano e recita le seguenti benedizioni: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che ci hai santificato con i tuoi comandamenti e ci hai comandato il riscatto dei figli primogeniti. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che ci hai dato la vita, ci hai sostenuto e ci hai permesso di giungere a questa occasione». Il padre consegna le monete al *kohen*, che le passa sopra il bambino dichiarando che le monete sono il prezzo per il riscatto. Il *kohen* solleva quindi le mani al cielo e pronuncia quella che nella tradizione ebraica è nota come Benedizione sacerdotale: «Ti benedica il Signore e ti protegga. Il Signore faccia brillare il suo volto su di te e ti sia propizio. Il Signore rivolga su di te il suo volto e ti conceda pace» (Nm 6,24-26). Dopo il rito, il *kohen* restituisce in tutto o in parte il denaro, che è di solito devoluto alla carità. Negli Stati Uniti si utilizzano solitamente dollari d'argento o medaglie d'argento coniate nello Stato di Israele appositamente per le cerimonie di riscatto. L'Ebraismo riformato ha eliminato la cerimonia per il riscatto del primogenito dalla pratica comune, poiché non riconosce l'ereditarietà del sacerdozio e non avalla alcuna distinzione tra primogeniti maschi e femmine. Alcuni singoli credenti hanno elaborato un rito per il riscatto delle figlie primogenite, ma nessun movimento ha adottato cerimonie di questo genere.

Bar e bat miṣwah, cresima. Un maschio raggiunge la maggiore età religiosa, divenendo *bar miṣwah*, nel giorno del suo tredicesimo compleanno secondo il calendario ebraico. Una femmina raggiunge la maggiore età religiosa, divenendo *bat miṣwah*, nel giorno del suo dodicesimo compleanno secondo il calendario ebraico. Il termine *bar/bat miṣwah* («figlio/figlia del comandamento») indica un individuo che è soggetto ai comandamenti (*miṣwot*) ed è dunque responsabile per la loro osservanza. Il termine si riferisce anche alla cerimonia che celebra il compimento dell'età prestabilita. L'età di tredici anni per i maschi e di dodici per le femmine furono scelte perché segnavano l'inizio della pubertà. Molte comunità celebrano la ricorrenza a tredici anni sia per i maschi che per le femmine.

Per i maschi il *bar miṣwah* si celebra solitamente con la partecipazione formale del ragazzo alle funzioni cultuali pubbliche. Di norma egli viene invitato a leggere un brano della Torah e a recitare la benedizione per il brano della Torah e i passi dei profeti (*hafṭarah*). Spesso gli viene destinato il *mafṭir*, la breve lettura finale dei brani tratti dalla Torah durante la settimana. A seconda della preparazione e dell'abilità, oltre che delle usanze locali, il ragazzo può essere invitato a officiare in parte o in tutto la funzione, a recitare una preghiera originale, o a pronunciare un dotto discorso su temi biblici o talmudici. L'occasione è infine festeggiata con un banchetto o una festa.

Dopo la seconda guerra mondiale, gli Ebrei conservatori, riformati e ricostruzionisti concepirono una cerimonia che celebrasse la maggiore età religiosa delle donne (*bat miṣwah*) in contrapposizione al *bar miṣwah*

per gli uomini. La reale natura della partecipazione femminile oscilla notevolmente da sinagoga a sinagoga e da comunità a comunità. L'Ebraismo non ortodosso è animato da una generale tendenza egualitaria, tanto che in molte comunità *bar* e *bat miṣwah* sono indistinguibili.

Tra gli ortodossi, ove le donne non sono calcolate nel *minyan* (numero legale di dieci persone) necessario per il culto pubblico e non possono officiare le funzioni o leggere brani della Torah durante una cerimonia pubblica a cui partecipino degli uomini, non si è sviluppata alcuna celebrazione della *bat miṣwah*.

Nel XIX secolo, l'Ebraismo riformato istituì in Germania la cerimonia della cresima in sostituzione del *bar miṣwah*. Si tratta di una cerimonia di gruppo per maschi e femmine insieme, che si celebra in occasione o in prossimità della festività di Shavu'ot. Shavu'ot fu scelto perché celebra la concessione della Torah al popolo ebraico ed era dunque considerato un momento appropriato nel quale i giovani potessero dichiarare solennemente il proprio impegno verso l'Ebraismo. Il limite per la cresima fu stabilito a sedici o diciassette anni, poiché a quell'età i cresimandi sono meglio in grado di comprendere le implicazioni dell'impegno che stanno confermando. Negli anni '50 e '60 del XX secolo, quando il *bar* e più tardi la *bat miṣwah* furono reintrodotti nelle comunità riformate come pratica comune (in aggiunta alla cresima), molte comunità conservatrici e ricostruzioniste introdussero la cresima tra le loro cerimonie di passaggio.

Matrimonio: qiddushin e nissu'in. Nella tradizione ebraica, il matrimonio è il rapporto umano ideale, stabilito da Dio nel racconto della creazione: «Poi il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile"... Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2,18-24). Il matrimonio è nell'Ebraismo un legittimo rapporto contrattuale. Esso può perciò essere rescisso attraverso il divorzio, anche se è un rapporto sacro con un valore spirituale.

Nella Bibbia non si trovano riferimenti ad alcun dettaglio della cerimonia nuziale. Nel periodo talmudico, il matrimonio si sviluppava in tre fasi: promessa di matrimonio (*shiddukhin*), fidanzamento (chiamato *erusin* o *qiddushin*) e vincolo coniugale (*nissu'in*). La promessa di matrimonio era un formale impegno a sposarsi una volta che un documento detto *tena'im* (condizioni) fosse stato redatto. Esso era un accordo legalmente vincolante che stabiliva questioni come la data e il luogo delle nozze come pure la dote e gli alimenti. Oggi la promessa di matrimonio è diventata perlopiù un'occasione mondana in cui si annuncia la decisione di sposarsi. In origine l'unione coniugale era celebrata ad un anno di distanza dal fidanzamento. Questi due momenti sono stati da allora unificati in una singola cerimonia matrimoniale e sono dunque celebrati contemporaneamente. Nella tradizione ortodossa ashkenazita, immediatamente prima della formale cerimonia nuziale, lo sposo, alla presenza della propria famiglia e dei parenti stretti della sposa, copre il viso della sposa con un velo in una cerimonia chiamata *bedeken*. L'officiante dice allora: «Tu, sorella nostra, diventa migliaia di miriadi» (Gn 24,60) e conclude con le parole: «Possa Dio renderti come Sara, Rebecca, Lia e Rachele», e recita la benedizione sacerdotale. La sposa e lo sposo sono poi condotti dai genitori alla tenda nuziale (*ḥuppah*), dove l'officiante recita parole di augurio. Si pronunciano poi due benedizioni di fidanzamento sul vino:

> Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, creatore del frutto del vino. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che ci hai santificato con i tuoi comandamenti e ci hai indicato i rapporti proibiti, che hai allontanato da noi coloro con cui siamo soltanto fidanzati, ma ci hai concesso a coloro che sono sposati con noi attraverso la tenda nuziale e il sacro rito del matrimonio. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, che hai santificato il tuo popolo, Israele, attraverso la tenda nuziale e il sacro rito del matrimonio.

Lo sposo, in presenza di due testimoni, dona alla sposa un oggetto, solitamente un anello del valore di almeno una *peruṭah* (la moneta di minor valore in epoca talmudica) e recita la formula: «Guarda, con questo anello tu sei consacrata a me come mia sposa secondo la legge di Mosè e di Israele». Si procede poi alla lettura del contratto di matrimonio (*ketubbah*), precedentemente firmato da entrambi gli sposi. Il matrimonio stesso continua con la recitazione delle *sheva' berakhot* (sette benedizioni nuziali) su una seconda coppa di vino:

> 1. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, creatore del frutto del vino.
> 2. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che hai creato ogni cosa per la tua gloria.
> 3. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, creatore dell'uomo.
> 4. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che hai creato l'uomo a tua immagine e somiglianza e hai preparato per lui dal suo stesso essere una dimora eterna [cioè Eva]. Benedetto sei tu, Signore, creatore dell'uomo.
> 5. Possa colei che era sterile [cioè Sion] gioire ed esultare quando i suoi figli saranno riuniti nel suo grembo nella gioia. Benedetto sei tu, Signore, che concedi gioia a Sion attraverso i suoi figli.
> 6. Concedi la gioia eterna a questi compagni nell'amore, come un tempo ti sei compiaciuto della tua creazione nel giardino dell'Eden. Benedetto sei tu, Signore, che concedi gioia allo sposo e alla sposa.

7. Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, che hai creato gioia e letizia, lo sposo e la sposa, allegria ed esultanza, piacere e delizia, amore, armonia, pace e fratellanza. Presto, o Signore nostro Dio, si sentiranno nelle città di Giuda e nelle strade di Gerusalemme la voce della gioia e della letizia, la voce dello sposo e la voce della sposa, la voce esultante degli sposi dalle tende nuziali e del canto dei giovani nelle feste. Benedetto sei tu, o Signore, che fai rallegrare lo sposo con la sposa.

La cerimonia si conclude con un discorso del rabbino e la rottura di un bicchiere. Secondo il Talmud (T.B., *Ber.* 31a), la rottura di un bicchiere ha lo scopo di mitigare la gioia per l'occasione e ridestare l'opportuno decoro. Un'altra interpretazione associa la rottura di un bicchiere con la distruzione del Primo e del Secondo Tempio di Gerusalemme negli anni 587/6 a.C. e 70 d.C., che ricorda a tutti i convenuti che il mondo non è ancora perfetto e che la gioia può improvvisamente aver fine. Oggi la rottura del bicchiere simboleggia la chiusura della cerimonia e raccoglie applausi e canti di gioia.

L'Ebraismo riformato eliminava le due benedizioni di fidanzamento e la lettura formale del contratto di matrimonio, ma recentemente è emersa una tendenza a reintrodurre la lettura di una nuova forma di contratto egualitario di matrimonio nella cerimonia riformata. Nella cerimonia ortodossa è soltanto lo sposo che riceve la sposa offrendole un anello e recitando la formula nuziale. Nei matrimoni riformati anche la sposa può offrire un anello allo sposo e recitare quindi anch'essa la formula nuziale. La cerimonia del «doppio anello» è osservata anche dai rabbini ricostruzionisti e da molti rabbini conservatori.

I due requisiti essenziali per il matrimonio sono il reciproco consenso dello sposo e della sposa e la stesura di una *ketubbah*. La *ketubbah* stabilisce gli obblighi del marito nei confronti della moglie. Secondo la legge ebraica al marito è richiesto di provvedere al cibo, ai vestiti e alle altre necessità della moglie e di impegnarsi ad avere rapporti coniugali. Il marito stabilisce inoltre una somma concordata che dovrà pagare alla moglie in caso di divorzio.

Oltre alle modifiche nel contratto di matrimonio, dettate da motivi ideologici, è stata introdotta una nuova terminologia per fare fronte alle circostanze prodotte dalla ricostituzione dello Stato d'Israele e dalle mutate condizioni della vita contemporanea. Ad esempio, per rimediare al problema di una donna a cui il marito rifiuta di concedere un divorzio ebraico (*geṭ*), il movimento conservatore ha aggiunto una clausola nel contratto matrimoniale. Questa clausola rimette al tribunale rabbinico dell'Assemblea rabbinica (l'organizzazione dei rabbini conservatori) il potere di convocare marito e moglie su richiesta di uno dei coniugi, di dispensare consigli e di comminare sanzioni se le sue decisioni non sono rispettate. Anche le autorità ortodosse hanno introdotto una nuova terminologia nel contratto matrimoniale per risolvere questioni legate alla legge ebraica sul matrimonio e sul divorzio.

Morte e lutto. L'Ebraismo specifica con chiarezza i riti funebri e le persone che sono tenute ad osservare questi riti, ossia il padre, la madre, i fratelli, le sorelle, i figli, le figlie e la moglie del defunto. Il lutto stesso si sviluppa in tre periodi distinti: 1) *aninut*, dalla morte alla sepoltura; 2) *shiv'ah*, i sette giorni successivi alla sepoltura; 3) *sheloshim*, dalla fine del settimo al trentesimo giorno. Questi periodi sono prefissati, e devono essere osservati alla morte di ogni parente per il quale si debba portare il lutto. Un ulteriore periodo di lutto, che dura fino al primo anniversario della morte, è prescritto soltanto per la perdita di un genitore. Questo periodo è detto semplicemente lutto (*avelut*). Ciascuno dei periodi appena elencati prevede determinate pratiche e restrizioni.

Dalla morte fino alla sepoltura, coloro che portano il lutto sono esentati dall'osservanza di ogni prescrizione religiosa positiva, come la recitazione delle preghiere mattutine o l'uso di filatteri (*tefillin*). È inoltre proibita a chi è in lutto ogni attività piacevole (per es. mangiare carne, bere vino, partecipare a feste o avere rapporti sessuali). Lo scopo di queste esenzioni e restrizioni è di permettere a chi porta il lutto di occuparsi delle esigenze del defunto e di adempiere al proprio dovere di fare i preparativi adeguati per il funerale e la sepoltura. Tutto questo trova fondamento nel principio del rispetto per i morti (*kevod ha-met*) e nel principio talmudico secondo il quale chi deve assolvere a una prescrizione religiosa (*miṣwah*) è esentato da ogni altro obbligo (T.B., *Suk.* 26a; T.B., *Soṭ.* 44b).

Il corpo del defunto viene preparato per la sepoltura tramite un procedimento di lavaggio (*ṭahorah*, «purificazione») espletato dai membri della società funebre ebraica (*ḥevra' qaddisha'*, «società santa»). Dopo il lavaggio, il defunto è avvolto in sudari di lino grezzo (*takhrikhim*). Questa pratica, che cancella ogni distinzione sociale, fu istituita per evitare imbarazzo ai poveri nel momento della morte. I funerali erano inoltre considerati occasioni inopportune per ostentare il proprio benessere. Un uomo viene solitamente sepolto con il suo scialle per la preghiera (*ṭallit*). Gli Ebrei riformati spesso tralasciano il lavaggio rituale, e vestono il defunto con abiti comuni. Dopo che il corpo è stato adeguatamente preparato e vestito, viene adagiato in una semplice bara di legno in prospettiva della sepoltura sotto terra. L'impiego di bare in legno e la sepoltura sotto terra adempiono il versetto biblico: «Polvere tu

sei e in polvere ritornerai» (Gn 3,19). La tradizione ebraica proibisce l'imbalsamazione (tranne che nelle occasioni ove le leggi civili o le circostanze la richiedano) e la cremazione. L'Ebraismo riformato consente la cremazione e la tumulazione del defunto in un monumento sepolcrale, ma l'inumazione rimane la pratica ebraica prescritta.

La tradizione ebraica raccomanda che la sepoltura avvenga il più presto possibile, preferibilmente il giorno stesso della morte. Oggi sovente questo non è possibile, poiché i membri della famiglia possono non vivere nelle immediate vicinanze; la sepoltura può perciò essere differita per riguardo verso il defunto, così da permettere la presenza di un familiare in lutto che viva a grande distanza. Tuttavia, una tempestiva sepoltura è ancora la regola.

La cerimonia funebre prevede lo stracciamento delle vesti (*qeriy'ah*). Talvolta invece delle vesti si straccia simbolicamente uno speciale nastro nero, che a questo scopo viene applicato agli abiti di coloro che portano il lutto. Questa pratica viene espletata rimanendo in piedi, ed è preceduta dalla benedizione: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Signore dell'universo, giudice di verità».

I funerali oggi si svolgono spesso in apposite cappelle funerarie o presso la tomba. In alcune comunità i funerali si celebrano anche nelle sinagoghe. La liturgia per un funerale consiste solitamente nella recitazione di alcuni salmi, di un elogio funebre e della preghiera in memoria El Male' Raḥamim («Dio pieno di misericordia»):

> O Dio pieno di misericordia, che sei nei cieli! Concedi il riposo eterno sotto le ali protettrici della Tua presenza, tra i santi e i puri che risplendono della luce celeste, all'anima di... [il defunto] che è entrato nell'eternità e nel ricordo del quale si offre la carità. Possa egli/essa riposare nei giardini dell'Eden. Il Signore della misericordia lo conservi in eterno sotto la protezione delle sue ali e possa la sua anima essere legata al vincolo della vita eterna. Il Signore sia con lui/lei, riposi in pace. Amen.

Dopo il funerale, il defunto è trasportato al cimitero. La bara viene portata fino alla tomba dai necrofori, che effettuano sette fermate lungo il percorso mentre si recita il salmo 91. La bara viene quindi calata nella tomba e ricoperta di terra. Gran parte dei rabbini riformati non rispettano le sette fermate durante la processione verso la tomba, e la bara non viene calata né coperta di terra finché la funzione funebre non è stata ultimata. La funzione funebre prevede la recitazione dello Ṣidduq ha-Din, che è una proclamazione della giustizia divina, di una preghiera alla memoria e del Qaddish, una dossologia attraverso la quale coloro che portano il lutto riaffermano la propria fede in Dio di fronte alla morte. Una tradizione legata a una leggenda secondo cui l'anima di un condannato fu salvata dalla punizione della Gehenna grazie al Qaddish recitato da 'Aqiva' ben Yosef attribuisce alla recitazione del Qaddish un ruolo di intercessione. Dopo che la funzione si è conclusa, i presenti si dispongono su due file attraverso le quali sfilano coloro che portano il lutto. I presenti li consolano al loro passaggio, dicendo: «Dio ti conforti tra tutti coloro che portano il lutto a Sion e Gerusalemme».

La conclusione del funerale segna la fine del primo periodo di lutto (*aninut*) e l'inizio del secondo (*shiv'ah*). Di ritorno a casa (solitamente nell'abitazione del defunto), coloro che portano il lutto accendono una candela, che è tenuta accesa per tutto il periodo di sette giorni. La fiamma è un simbolo dell'anima umana («Lo spirito dell'uomo è una fiaccola del Signore», *Proverbi* 20,27). Quindi coloro che portano il lutto consumano un pasto consolatorio (*se'udat havra'ah*), preparato da amici e parenti; esso contempla tradizionalmente cibi di forma tondeggiante, come le uova, simbolo di vita e di speranza.

Durante la *shiv'ah* coloro che portano il lutto rimangono in casa, non si occupano di affari e non si impegnano in attività sociali. Per tradizione, siedono su apposite basse panche, ed evitano di radersi, tagliarsi i capelli, fare il bagno o ungersi per puro piacere (anche se possono accostarsi a queste pratiche per ragioni igieniche). Non indossano scarpe di cuoio e si astengono dai rapporti sessuali (molte di queste pratiche di astinenza sono state abbandonate dagli Ebrei riformati). Un *minyan* (numero legale di dieci persone) si riunisce nella casa colpita dal lutto per le due funzioni giornaliere – al mattino e alla sera. Durante la *shiv'ah*, amici e parenti sono tenuti a visitare coloro che portano il lutto per consolarli. Quando termina la *shiv'ah*, coloro che portano il lutto tornano alle loro occupazioni, ma continuano ad evitare i rapporti sociali fino al trentesimo giorno dopo la sepoltura. Quando si porta il lutto per la morte di un genitore, le restrizioni si protraggono per un anno.

Lo *yahrzeit*, anniversario annuale della morte di una persona, è celebrato da coloro che portano il lutto accendendo una candela commemorativa, che viene tenuta accesa per ventiquattro ore, distribuendo offerte di carità in memoria del defunto e partecipando alle funzioni per recitare il Qaddish.

La costruzione di una lapide è un'usanza antica. Solitamente i parenti stretti del defunto attendono un anno dalla morte prima di innalzare il monumento sulla tomba. È pratica comune dedicare la lapide al defunto con una breve cerimonia, detta popolarmente «svelamento» poiché il rituale prevede che la famiglia scosti dalla lapide il telo che la copre.

Quattro volte l'anno – in occasione dello Yom Kippur (Giorno dell'Espiazione), dell'ultimo giorno di

Pesaḥ (Pasqua), di Shavu'ot (Festa delle Settimane), e dell'ultimo giorno di Sukkot (Festa delle Capanne) – si celebra una funzione commemorativa, chiamata popolarmente *yizkor*, come parte dell'osservanza prevista dalla festività. In casa si accende una candela commemorativa, e il defunto è ricordato durante la funzione. (La maggior parte delle comunità riformate celebrano una funzione commemorativa soltanto in occasione dello Yom Kippur e nell'ultimo giorno di Pasqua).

Conversione. La conversione può essere considerata un rito di passaggio poiché attraverso questo processo una persona muta la propria condizione di non ebreo diventando ebreo a tutti gli effetti. La storia del proselitismo ebraico è complessa e va oltre lo scopo di questa trattazione (cfr. il classico studio di B. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, Cincinnati 1939). I candidati alla conversione devono presentarsi spontaneamente senza ulteriori motivazioni. Chiunque aspiri alla conversione soltanto per potersi sposare è automaticamente scartato. Questa restrizione vige tuttavia soltanto in ambiente ortodosso. Una volta che la sincerità d'intenti dell'aspirante convertito è stata accertata, trascorre un periodo di preparazione, durante il quale il candidato apprende i princìpi e le pratiche fondamentali dell'Ebraismo. Quando ha completato questa formazione e accetta l'obbligo di rispettare le *miṣwot* (comandamenti), il candidato si sottopone all'esame di un *bet din* (un tribunale rabbinico composto di tre rabbini o altri Ebrei osservanti). I convertiti maschi e femmine vengono quindi immersi in un *miqweh* (bagno rituale), e i maschi subiscono la circoncisione per mano di un *mohel*. Se il maschio è stato precedentemente circonciso da un medico in età infantile, allora è richiesta soltanto una circoncisione simbolica (*haṭafat dam berit*). Il movimento riformato non richiede il bagno rituale o la circoncisione, benché un numero crescente di rabbini riformati solleciti i riti tradizionali. In molte comunità riformate, conservatrici e ricostruzioniste è stata introdotta, oltre all'apparizione di fronte al tribunale rabbinico, al bagno rituale e alla circoncisione, una cerimonia pubblica di benvenuto.

[Per ulteriori approfondimenti sull'evoluzione della legge ebraica e delle tradizioni relative a questi riti, vedi *EBRAISMO CONSERVATORE*; *EBRAISMO ORTODOSSO*; *EBRAISMO RICOSTRUZIONISTA* e *EBRAISMO RIFORMATO*].

BIBLIOGRAFIA

Il migliore studio di carattere generale relativo ai riti di passaggio ebraici, che prende in esame le pratiche popolari e l'evoluzione storica, è stato scritto da H. Schauss, *The Lifetime of a Jew throughout the Ages of Jewish History*, New York 1950.

Tradizione ortodossa. La tradizionale pratica ortodossa è illustrata in H. Halevy Donin, *To Be a Jew*, New York 1972, che comprende una buona bibliografia ma manca di validi riferimenti alle fonti. Il manuale per il rabbino ortodosso, H.E. Goldin, *Hamadrikh, the Rabbi's Guide*, New York 1956 (2ª ed.), contiene la liturgia e un eccellente compendio delle leggi. La liturgia e ampie note esplicative si possono trovare anche in J.H. Hertz, *The Authorized Daily Prayer Book*, New York 1963 (2ª ed.). Due completi studi sulla prospettiva ortodossa riguardo al matrimonio e alla morte sono M. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, New York 1969, 1999, e *The Jewish Way in Love and Marriage*, San Francisco 1980.

Tradizione conservatrice. Il più approfondito studio disponibile quanto alla pratica ebraica è opera di I. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York 1979. Oltre a una dettagliata descrizione delle pratiche da un punto di vista conservatore tradizionale, presenta ampi riferimenti al Talmud e ai successivi codici legali. Il testo contiene anche una corposa bibliografia. J. Harlow (cur.), *A Rabbi's Manual*, nuova ed. riv., New York 1965, riporta i testi liturgici prescritti nella tradizione conservatrice per i riti di passaggio.

Tradizione riformata. S.J. Maslin (cur.), *Gates of Mitzvah. A Guide to the Jewish Life Cycle*, New York 1979, illustra la pratica riformata. In esso troviamo note di riferimento alle fonti e saggi esplicativi. I testi liturgici riformati sono riportati in C. Stern (cur.), *Gates of the House*, New York 1977, e in *A Rabbi's Manual*, Cincinnati 1928, curato e pubblicato dalla Conferenza centrale dei rabbini americani. Una versione recente dei testi liturgici è contenuta in D. Polish (cur.), *Ma'agle Ṣedeq*, New York 1988, con note di W.G. Plaut.

Nuovi rituali. R. Siegel, M. Strassfeld e S. Strassfeld (curr.), *The Jewish Catalog*, Philadelphia 1973, e M. Strassfeld e S. Strassfeld (curr.), *The Second Jewish Catalog*, e *The Third Jewish Catalog*, Philadelphia 1976, 1980, sono ottime fonti per i riti relativi a pratiche tradizionali e innovative. Elizabeth Koltun (cur.), *The Jewish Woman. New Perspectives*, New York 1976, contiene due saggi: Myra Leifer e D. Leifer, *On the Birth of a Daughter*; e D. Leifer, *On Writing New Ketubbot*, che rendono conto delle tendenze egualitarie presenti nei riti di passaggio non ortodossi.

PETER S. KNOBEL

ROSENZWEIG, FRANZ (1886-1929), teologo e filosofo ebreo tedesco, scrittore, traduttore della letteratura ebraica classica e influente attivista nel campo dell'istruzione ebraica. Generalmente considerato il più importante teologo e filosofo ebreo del XX secolo, Rosenzweig divenne anche un modello di quella che sarebbe potuta essere la personalità ebraica in occidente nel XX secolo.

Nacque in un'antica, ricca e colta famiglia ebraica tedesca di Kassel, nella quale il senso della ebraicità, per quanto vivace, si era ridotto ad una questione di formalità della classe medio alta. Studiò in numerose università tedesche, occupandosi di molte discipline, e diven-

ne alla fine studente di Friedrich Meinecke, importante storico della politica e della cultura tedesche. In quegli anni, affrontò anche veementi discussioni sulla religione nel mondo moderno, soprattutto con parenti stretti e amici, molti dei quali si erano convertiti al Cristianesimo. Avendo già aderito a una decisa prospettiva nazionalistica tedesca, Rosenzweig cercò anche di mettere a fuoco le sue convinzioni religiose nello stesso periodo in cui stava scrivendo la sua dissertazione di dottorato (su Schelling e Hegel) e il suo primo testo significativo (*Hegel und der Staat*, I-II, 1920). Il 7 luglio 1913, nel corso di una conversazione notturna con suo cugino, il fisiologo Rudolf Ehrenberg (che era diventato un teologo cristiano) e con un lontano parente, Eugen Rosenstock-Huessy (in seguito influente teologo protestante, anch'egli un convertito), Rosenzweig decise che anch'egli doveva diventare cristiano; avrebbe comunque compiuto questo passo «da ebreo», non «da pagano», e avrebbe quindi fatto per breve tempo ritorno in sinagoga. Ciò che provò quell'anno durante le celebrazioni per Yom Kippur stravolse il suo iniziale progetto: si sarebbe trasformato in un ebreo convinto e avrebbe dedicato la sua vita ai valori ebraici. Studiò e strinse amicizia con il filosofo neokantiano Hermann Cohen, che in quel periodo viveva in ritiro a Berlino ma era ancora molto attivo per quanto riguardava gli scritti ebraici e l'insegnamento. Rosenzweig iniziò subito a scrivere su argomenti relativi all'Ebraismo.

Durante la prima guerra mondiale, Rosenzweig svolse numerose funzioni, soprattutto militari, ma continuò a corrispondere con Rosenstock-Huessy su questioni teologiche (Rosenstock-Huessy, *Judaism despite Christianity*, Alabama 1968) e con Cohen e altri su problematiche ebraiche. Scrisse e pubblicò anche saggi di argomento storico, politico, militare ed educativo. Assegnato all'Europa orientale e ai Balcani, venne a contatto con la vita appassionata delle locali comunità ebraiche. Intraprese, su cartoline inviate alla madre, la composizione che portò a termine una volta tornato a casa dalla guerra – la sua opera principale, *Der Stern der Erlösung* (La stella della redenzione, Frankfurt 1921). Una ferita riportata durante la guerra può essere stata la causa della grave malattia che lo colpì dopo la guerra e che alla fine ne provocò la morte.

La stella della redenzione è un'opera complessa, ardua e ambiziosa, in qualche modo paragonabile alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. L'introduzione alla prima parte afferma che l'evento fondamentale e ineludibilmente individualistico della morte umana disgrega tutta la filosofia *in quanto* monistica, idealistica o materialistica, nelle tre realtà dell'esperienza umana: l'uomo, Dio, il mondo (empirismo metafisico è quindi il nome adatto per ciò che Rosenzweig chiama anche «il nuovo pensiero»). Nella prima parte, Rosenzweig «costruisce» filosoficamente queste tre realtà in modo molto simile a quello dell'ultimo Schelling, come entità logico-matematiche e metafisiche. In questi termini l'uomo, Dio e il mondo costituiscono l'universo «pagano»: esistono senza alcuna relazione reciproca, come tre punti sconnessi.

Nella seconda parte, le tre realtà entrano in relazione le une con le altre attraverso la «rivelazione», cioè rivelandosi continuamente le une alle altre. Dio rivela il suo amore all'uomo e diviene perciò accessibile alla preghiera umana, e il mondo viene rivelato come creazione divina, accessibile alla trasformazione da parte dell'uomo. Il discorso è la forza operativa in questa dimensione del mondo. I tre punti hanno formato un triangolo. L'ultima sezione del libro stabilisce il secondo triangolo della «stella della redenzione» quando le relazioni individuali tra l'uomo, Dio e il mondo si trasformano in forze collettive, storiche, precisamente, l'Ebraismo e il Cristianesimo (due triangoli congiunti formano l'esagramma, cioè il Magen David, la Stella di Davide, che è simbolo della redenzione). L'Ebraismo rappresenta «il fuoco nella stella»; ciò significa che Israele è «con Dio/la verità», fuori dalla storia, nell'eternità. Il Cristianesimo rappresenta i raggi della stella in pellegrinaggio nel mondo e nella storia verso Dio/la verità, per conquistare la sovranità del regno universale finale di Dio. In questa dimensione del mondo, il discorso collettivo – liturgia e inno – è la forza operativa. Ebraismo e Cristianesimo sono i due patti validi – Sinai per gli Ebrei e Calvario per il resto del genere umano, che devono essere unificati solo quando la strada verso la verità ha condotto il mondo cristiano alla sede ebraica nella verità. Nel frattempo, gli atti d'amore dei fedeli devono «verificare» l'amore della rivelazione e preparare la verità escatologica di Dio come «il tutto in tutto» (la verità è quindi «soggettività» hegeliano-esistenzialista, e le tre parti de *La stella* spiegano la fondamentale triade teologica della creazione, della rivelazione e della redenzione).

Dopo la guerra, Rosenzweig volle concretizzare le sue convinzioni e i suoi spiccati interessi educativi. Si trasferì a Francoforte, dove entrò in stretti rapporti con Nehemiah Nobel, il rabbino ortodosso della comunità; con Martin Buber; con una più giovane generazione di Ebrei tedeschi; e con gli Ebrei dell'Europa orientale in viaggio verso occidente. Fondò quella che divenne famosa come Casa di Studio Ebraica Libera (Lehrhaus), nella quale studenti e docenti trovavano le fonti ebraiche classiche e, traducendole e pubblicandole, le sottoponevano al mondo moderno. Rosenzweig e Buber vennero affiancati nell'insegnamento da ben noti chimici, fisici, sociologi e attivisti, e influenti studiosi ebrei

contemporanei come S.D. Goitein, Ernst Simon, Gershom Scholem, Hans Kohn, Erich Fromm e Nahum N. Glatzer.

Rosenzweig si sposò nel 1920 e divenne padre proprio prima di ammalarsi in modo così grave da aspettarsi di morire entro pochi mesi. Visse invece per sei anni, ma fu colpito da una paralisi tanto grave che negli ultimi tempi gli consentì di comunicare solo battendo gli occhi alla pronuncia dell'alfabeto. Nonostante ciò, i suoi seguaci gli si strinsero attorno e ne diffusero l'influenza. Rosenzweig continuò a scrivere saggi filosofici e religiosi e tenne un'ampia corrispondenza. Curò l'edizione degli *Jüdische Schriften* (Scritti ebraici) di Hermann Cohen (I-III, Berlino 1924) e, in un'ampia introduzione, reinterpretò la teologia filosofica postuma di Cohen considerandola la base di una dottrina protoesistenzialista. Continuò a studiare le fonti ebraiche; tradusse, tra le altre cose, la produzione poetica in ebraico di Yehudah ha-Lewi e la integrò con estesi commenti. Nel 1924 si unì a Martin Buber per produrre una nuova traduzione tedesca della Bibbia ebraica, e i due svilupparono anche una sofisticata teoria di traduzione, linguaggio e testualità. Essi ritenevano che il pieno significato di un testo si espliciti attraverso quella che era già stata definita «storia della ricezione». La Bibbia è perciò rivelata da Dio non come un problema di dogma ortodosso o in contrapposizione alla storia della critica biblica, ma nel senso dei suoi effetti nel tempo. La traduzione non deve adeguare il testo a una nuova cultura, ma deve confrontare la nuova cultura con l'autenticità del testo stesso. Questo confronto ha luogo sul terreno dell'universale, adamitico discorso umano radicato nelle forme letterarie di entrambi i linguaggi. Quando Rosenzweig morì all'età di quarantatré anni, la traduzione della Bibbia era giunta a *Isaia* (Buber la portò a termine negli anni '50 del XX secolo).

I princìpi basilari di Rosenzweig determinarono alcune nuove e promettenti posizioni nella vita ebraica moderna. Tra la credenza ortodossa nella rivelazione sinaitica e lo storicismo critico liberale riguardo alla Bibbia, la sua prospettiva «postmodernista» gli rese possibile considerare l'intera Torah con serietà e acribia rivelatrice, pur non rifiutando la dottrina moderna e pur non adeguandosi a una visione fideistica. Questo coincideva con l'opera biblica, che del resto Rosenzweig influenzava, di studiosi come Buber, Benno Jacob, Yeḥezkel Kaufmann e Umberto Cassuto; e pose anche le basi per il successivo rinnovato tradizionalismo ebraico tra le persone colte in Germania e in altre nazioni. La prospettiva di Rosenzweig, al di là dei fronti stabiliti dell'ortodossia e del liberalismo, offriva aiuto per quanto riguardava la legge ebraica (*halakhah*). In opposizione all'antinomismo soggettivistico e pietistico di Buber, Rosenzweig richiedeva un confronto aperto e ricettivo con la legge ebraica per accoglierla «per quanto possibile» in riferimento alla preparazione e all'onestà personale. La sua «dottrina dei due patti» serve come solida base per il dialogo tra Ebrei e cristiani, anche se se ne può facilmente abusare in uno spirito «indifferentista» e anche se è intrinsecamente minata dal pervasivo eurocentrismo di Rosenzweig (per es. la sua totale cecità all'Islam) e dal suo antistoricismo (cfr. lo «spirito assoluto» di Hegel dopo «la fine della storia»). A differenza dell'amico Buber, Rosenzweig rifiutò la nozione di uno Stato ebraico (che avrebbe condotto Israele indietro nella storia); d'altro canto, egli preferì una riautentificazione ebraica nella lingua, nell'etnia, nella cultura e nella religione a una acculturazione liberalistica nelle società pagane. Con l'affermarsi del nazismo, l'ideologia educativa di Rosenzweig, insieme a quella di Buber, parlò al mondo ebraico tedesco in modo così adatto e convincente che il modello della Lehrhaus di docenti e studenti di elevata cultura che lavorano in comunità si diffuse in tutto il paese e produsse una grandiosa «estate indiana» della creatività ebraico-tedesca negli anni '30 del XX secolo.

L'influenza del pensiero di Rosenzweig continua ad essere forte, sia dal punto di vista filosofico che religioso. I rapporti tra lui e Martin Heidegger, che Rosenzweig loda nel suo ultimo saggio (*Vertauschte Fronte*, 1929, in *Gesammelte Schriften*, III, pp. 235-37) vanno cristallizzandosi in misura crescente. Il fenomenologismo esistenzialista heideggeriano, con le modifiche ebraico-rosenzweighiane, ha in seguito lasciato un'impronta significativa su diverse correnti di pensiero – la Scuola di Francoforte (di neomarxisti hegeliani) da un lato, e Emmanuel Lévinas, che in ambito filosofico supera Heidegger e Husserl e porta il dialogismo buberiano-rosenzweighiano più vicino all'Ebraismo storico, dall'altro. Il raffinato tradizionalismo di Rosenzweig comprende etnia, linguaggio e religione (anche se ancora senza «terra») e indica come tornare dalla cultura europea all'autodefinizione ebraica.

BIBLIOGRAFIA

La raccolta più ampia di scritti di Rosenzweig e di studio della sua vita è *Franz Rosenzweig, der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I-VI, Dordrecht 1976-1984. In inglese, cfr. N.N. Glatzer (cur.), *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, New York 1961 (2ª ed. riv.), 1998, e S.S. Schwarzschild, *Franz Rosenzweig, 1886-1929. Guide of Revisioners*, London 1961.

Per una traduzione dell'opera principale di Rosenzweig, cfr. W.W. Hallo (trad.), *The Star of Redemption*, New York 1971 (trad. it. *La stella della redenzione*, Casale Monferrato 1992). Essa è discussa in E.-R. Freund, *Franz Rosenzweig's Philosophy of*

Existence. An Analysis of The Star of Redemption, The Hague e Boston 1979 (a cura di P.R. Mendes-Flohr; trad. a cura di S.L. Weinstein e R. Israel); è anche il soggetto della mia recensione del libro in «The Thomist» (1971), pp. 728-37.

STEVEN S. SCHWARZSCHILD

RO'SH HA-SHANAH E YOM KIPPUR, giorni festivi principali nel calendario religioso ebraico, segnano l'inizio del nuovo anno e del periodo particolare tradizionalmente dedicato all'autoanalisi e al pentimento. Essi sono definiti Yamim Nora'im («Giorni del Terrore»), periodo in cui si esprime l'aspetto numinoso dell'Ebraismo.

Ro'sh ha-Shanah. Ro'sh ha-Shanah («Testa dell'Anno», cioè Nuovo Anno) è il nome assegnato nel periodo postbiblico alla festività biblica del primo giorno del settimo mese (iniziando il conto dal mese primaverile dell'Esodo dall'Egitto) e descritta (Lv 23,23-25; Nm 19,1-6) come giorno in cui si suona il corno. Il nome postbiblico è basato sugli insegnamenti talmudici secondo i quali in quel giorno tutto il genere umano viene giudicato per il suo destino nell'anno venturo. Per questo motivo Ro'sh ha-Shanah è anche chiamato Yom ha-Din («Giorno del Giudizio»). Gli studiosi della Bibbia, indagando sulle origini della festa, hanno notato somiglianze con le festività agricole autunnali del Vicino Oriente antico e con le cerimonie di intronazione del re in quanto rappresentante del dio Baal o del dio Marduk. Secondo la prospettiva critica, riferimenti alla festa si trovano nelle sezioni del Pentateuco note come codice Sacerdotale, che è postesilico e potrebbe dunque essere stato influenzato dalle pratiche babilonesi. Simili teorie restano comunque congetturali. In *Neemia* 8,1-8 si trova una vivida descrizione della drammatica situazione in cui gli Ebrei che erano tornati dalla schiavitù babilonese rinnovarono il patto con Dio. Esdra lesse dalla Torah il primo giorno del settimo mese; il popolo, consapevole delle proprie mancanze, si angustiò nel sentire le richieste della Legge, ma Neemia lo rassicurò: «Andate, mangiate carni grasse e bevete vini dolci e mandate porzioni a quelli che nulla hanno di preparato; perché questo giorno è consacrato al Signore nostro; non vi rattristate, perché la gioia del Signore è la vostra forza» (Ne 8,10). Questi sono i precedenti della festa come si sviluppò in seguito (celebrata il primo e il secondo giorno del mese autunnale di Tishri), giorno sia di gioia sia di solennità. Il giorno divenne anche noto come Yom ha-Zikkaron («Giorno del Ricordo») perché in esso Dio si ricorda delle sue creature.

I temi di Dio come re e giudice dell'universo e della necessità del pentimento sono principalmente caratteristici della liturgia di Ro'sh ha-Shanah. La particolare preghiera aggiuntiva consiste di tre gruppi di versetti e preghiere: 1) *malkhuyyot* («sovranità», in cui Dio è lodato come re), 2) *zikhronot* («ricordi», in cui si dice che Dio ricorda le sue creature), 3) *shofarot* («suoni di tromba», che si riferiscono al suono del corno). Secondo un'interpretazione popolare medievale questi tre gruppi rappresentano i tre princìpi cardinali della fede ebraica: credenza in Dio, nella ricompensa e nella punizione (Dio «ricorda» le azioni umane), e nella rivelazione (il corno fu suonato quando la Legge venne consegnata sul Sinai, come affermato in *Esodo* 19,16). Un'altra preghiera del giorno guarda all'era messianica, quando il regno del cielo sarà stabilito e tutti i peccatori scompariranno dalla terra. In un inno recitato sia a Ro'sh ha-Shanah che a Yom Kippur, che prosegue il tema del giudizio, si parla di Dio come di un grande pastore che raduna il suo gregge. Egli decide a Ro'sh ha-Shanah e mette il sigillo a Yom Kippur, «chi vivrà e chi morirà; chi soffrirà e chi sarà tranquillo; chi sarà ricco e chi povero; chi sarà abbassato e chi sarà elevato». In vari momenti della liturgia di Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur ci sono preghiere che devono essere scritte nel Libro della Vita, basate su un passo talmudico secondo il quale la persona media il cui destino è in bilico ha la possibilità durante il periodo da Ro'sh ha-Shanah a Yom Kippur di sovvertire il «decreto maligno» tramite il pentimento, la preghiera e la carità. Questi giorni, compresi Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur, sono di conseguenza noti come i Dieci Giorni di Penitenza, il periodo per rivolgersi a Dio e per un particolare rigore nell'osservanza religiosa. Il versetto «Cercate il Signore, mentre si fa trovare» (Is 55,6) si applica soprattutto a questo periodo dell'anno.

Il rito centrale della festa di Ro'sh ha-Shanah è la cerimonia del suono dello *shofar*. Anche se lo *shofar* può essere creato dal corno di numerosi animali *kosher*, viene preferito un corno di montone, reminiscenza del montone sacrificato da Abramo al posto di Isacco. Sono stati fatti molti tentativi per spiegare il significato del rito; quello di Maimonide è tipico:

> Anche se è un decreto divino che noi suoniamo lo *shofar* a Ro'sh ha-Shanah, un accenno dell'idea seguente è contenuto nel comando. Esso equivale a dire: «Svegliatevi dal vostro sonno, voi che vi siete addormentati in vita, e riflettete sulle vostre azioni. Ricordate il vostro Creatore. Non siate tra quelli che perdono la realtà inseguendo le ombre, che sciupano i loro anni alla ricerca di cose vane che non portano né giovamento né libertà. Abbiate cura delle vostre anime, e migliorate le vostre azioni. Rinunziate a strade e pensieri malvagi».
>
> (*Codice della Legge*, Pentimento 3,4)

Lo *shofar* viene suonato un certo numero di volte durante il servizio sinagogale Le tre note basilari sono *teqi'ah* (una nota lunga e prolungata che significa speranza e trionfo), *shevarim* (un gruppo di note brevi e staccate) e *teru'ah* (un gruppo di note ancora più brevi che, come gli *shevarim*, rappresentano il pianto). Prima di tutto, la *teqi'ah*, che suggerisce il risoluto rinvìo alla legge di Dio, è suonata seguita da due suoni lamentevoli perché l'uomo riflette sui suoi peccati e sulle sue mancanze, e infine una seconda *teqi'ah* che significa fiducia nel perdono di Dio a fronte di un sincero pentimento.

Al pranzo gioioso di Ro'sh ha-Shanah è tradizione inzuppare il pane nel miele e mangiare altre cose dolci mentre si prega per «un anno buono e dolce». In alcuni luoghi i celebranti mangiano pesce per simboleggiare le buone azioni che sperano prolifereranno come il pesce nel mare nell'anno venturo. Un'antica tradizione è quella di andare in riva al mare o sulle sponde di un fiume nel pomeriggio del primo giorno di Ro'sh ha-Shanah per gettare via i peccati dell'anno passato. Tale tradizione è fondata su *Michea* 7,19, un versetto in cui si dice che Dio getta i peccati degli uomini nelle profondità del mare.

Yom Kippur. Yom Kippur («Giorno dell'Espiazione») è il culmine del periodo penitenziale, il giorno del pentimento e della riconciliazione tra l'uomo e Dio e tra l'uomo e il suo prossimo. È il giorno più santo nell'anno ebraico, e viene ancora osservato dalla maggior parte degli Ebrei, anche da quelli che sono negligenti in fatto di pratiche religiose. All'epoca del Tempio, venivano compiuti complicati riti di espiazione e purificazione, descritti in *Levitico* 16. Il sommo sacerdote entrava nel Santo dei Santi nel Tempio, dove nessun'altra persona poteva entrare pena la morte, per espiare per il suo popolo.

Un intero trattato della Mishnah (*Yoma'*) descrive minuziosamente il servizio che aveva luogo nel Tempio a Yom Kippur. La Mishnah venne redatta più di centocinquanta anni dopo la distruzione del Secondo Tempio, ma almeno parte del materiale rappresenta la pratica effettiva nel periodo del Secondo Tempio. Dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C., il giorno fu dedicato alla preghiera e al culto. Il riferimento all'«afflizione dell'anima» (Lv 16,29) in questo giorno viene interpretato come obbligo di digiuno. Nessun tipo di cibo o di bevanda viene assunto dal tramonto del nono giorno di Tishri fino alla sera del decimo. Altre «afflizioni» praticate sono l'astensione dai rapporti sessuali, dal calzare scarpe di pelle e dal fare il bagno.

Il 9 di Tishri, giorno che precede Yom Kippur, è dedicato alla preparazione per il digiuno. In questo giorno si consumano pasti abbondanti sia per accumulare energie in vista del digiuno sia per celebrare il perdono che Yom Kippur porta con sé. Nell'insegnamento talmudico, Yom Kippur non comporta espiazione per offese contro altri esseri umani a meno che le vittime non abbiano perdonato chi le ha offese. È quindi tradizione che la gente si chieda vicendevolmente perdono il giorno prima del digiuno. La tradizione delle *kapparot* («espiazioni») si effettua al mattino. La procedura è di prendere un galletto, agitarlo tre volte intorno alla testa, e recitare «Questo sarà al mio posto», dopo di che il galletto viene macellato e mangiato. Molte autorità medievali disapprovarono la pratica considerandola alla stregua di una superstizione pagana, ma essa viene ancora seguita da alcuni Ebrei. Altri preferiscono usare monete invece del galletto e poi distribuirle ai poveri. Un'altra tradizione ancora osservata da alcuni Ebrei è quella delle *malqot* («flagellazioni») in cui lo scaccino in sinagoga somministra una punizione simbolica con una cinghia come espiazione del peccato. Molti Ebrei devoti, in preparazione al digiuno, si immergono in un *miqweh* (bagno rituale) come rito di purificazione. Prima di lasciare la sinagoga, quando il digiuno inizia, i genitori benedicono i loro figli.

Nella maggior parte delle sinagoghe, nella notte di Yom Kippur i servizi durano molte ore e proseguono senza interruzione durante il giorno dal mattino presto sino al termine del digiuno. Il servizio serale inizia con il Kol Nidre («tutti i voti») una dichiarazione in aramaico per far sì che tutte le promesse religiose che saranno fatte nell'anno successivo siano in questo modo dichiarate prive di valore legale. Tale dichiarazione venne introdotta come mezzo per scoraggiare questi voti, dal momento che una promessa fatta a Dio aveva conseguenze terribili nel caso non fosse mantenuta. Durante il giorno vengono cantati inni e poemi religiosi composti nell'arco di molti secoli. Essi consistono in lodi, suppliche, martirologi e, soprattutto, confessioni di peccato. Caratteristica precipua del servizio aggiuntivo (Musaf) è il ricordo del servizio del Tempio a Yom Kippur. Nel momento in cui si racconta come il sommo sacerdote pronunciasse il nome divino e il popolo chinasse la testa, i membri della comunità si inginocchiano e si prostrano. Questa è oggi l'unica occasione in cui ci si prostra in sinagoga.

Nel servizio del tardo pomeriggio, viene letto *Giona* come lezione sul fatto che nessuno può sfuggire alla chiamata di Dio e che Dio ha misericordia anche del più grande peccatore se sinceramente pentito. Il giorno termina con la Ne'ilah («chiusura»), un servizio particolare che significa che i cancelli del cielo, aperti alla preghiera tutto il giorno, sono prossimi alla chiusura. In questo momento particolarmente solenne del giorno, i fedeli si sforzano di avvicinarsi a Dio, molti stanno

in piedi per l'ora in cui dura questo servizio. Al tramonto del sole, la comunità grida a gran voce sette volte: «Il Signore egli è Dio». Viene allora suonato lo *shofar* ad indicare la fine del digiuno.

Il bianco, colore della purezza e della misericordia, è utilizzato a Yom Kippur per i rivestimenti dei rotoli della Torah e dell'arca in cui essi sono conservati come pure per gli arredi nella sinagoga. Gli Ebrei tradizionalisti indossano vesti bianche, che di fatto sono sudari che ricordano all'uomo la sua natura mortale. Questa tradizione è funzionale ad uno dei temi principali di Yom Kippur: la vita umana è fragile e incerta, ma si può confidare in Dio e condividere la Sua bontà per sempre. Dato che la festa di Sukkot cade pochi giorni dopo Yom Kippur, è opportuno che i fedeli, non appena tornano a casa dalla sinagoga e prima di interrompere il digiuno, facciano dei preparativi per la costruzione delle capanne di Sukkot e compiano quindi una buona azione subito dopo il giorno del perdono.

[Vedi anche *ESPIAZIONE (Concezioni ebraiche)*].

BIBLIOGRAFIA

N.H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, London 1947 considera la prospettiva della «Myth and Ritual School» secondo cui Ro'sh ha-Shanah aveva le sue origini nelle cerimonie di intronizzazione. Due piccoli libri utili sono L. Jacobs, *A Guide to Rosh Ha-Shanah*, London 1959 e *A Guide to Yom Kippur*, London 1957. Una buona indagine sulle tematiche liturgiche di Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur è M. Arzt, *Justice and Mercy*, New York 1963. L'antologia di S.Y. Agnon è stata tradotta in inglese come *Days of Awe*, New York 1948. Due antologie corredate da esaurienti bibliografie sono P. Goodman, *The Rosh Hashanah Anthology*, Philadelphia 1970 e *The Yom Kippur Anthology*, Philadelphia 1971. Si veda inoltre I.L. Peretz e A. Shalom, *Le feste ebraiche*, I, *Rosh Hashanah, Yom Kippur*, Milano 2000.

LOUIS JACOBS

RUT E NOEMI. Nelle Scritture ebraiche, Rut e Noemi sono i personaggi principali del *Libro di Rut*. Il significato del nome *Rut* non è chiaro. Erroneamente un'antica tradizione fa derivare il nome da una radice semitica significante «amicizia». Secondo alcuni semitisti, il nome può derivare dalla radice *rwṯ*, il cui significato è «colei che è fertile».

La storia di Rut è narrata in quattro capitoli, ognuno dei quali racconta un episodio. La storia copre un periodo di tempo di circa due mesi e comprende quattro personaggi principali: Rut, Noemi, Booz e un parente del marito di Noemi, il cui nome non viene citato. Il capitolo 1 focalizza l'attenzione su Rut e Noemi; i capitoli 2-4 si riferiscono alle circostanze che conducono al matrimonio di Rut e Booz, un importante uomo di Betlemme. La trama può essere così riassunta:

- *Capitolo 1.* Elimelech e Noemi, a causa della carestia, si trasferiscono da Betlemme di Giuda nel territorio moabita. I loro due figli, Maclon e Chilion, sposano due donne moabite, Rut e Orpa. Elimelech muore; poco dopo muoiono anche Maclon e Chilion. Noemi decide di ritornare a Betlemme per cercare protezione e implora le sue nuore di rimanere a Moab. Una delle due, Orpa, obbedisce; l'altra, Rut, decide di unire se stessa al destino di Noemi e l'accompagna, durante il periodo del raccolto, fino a Betlemme, divenuta ora città benedetta dall'abbondanza.
- *Capitolo 2.* Donna in un mondo di uomini, vedova senza figli e senza speranza per il futuro, straniera (*nokhriyyah*) in una società strutturata in clan, Rut cerca ed ottiene da Booz, un lontano parente di Elimelech, protezione dal clan come domestica (*shifḥah*).
- *Capitolo 3.* Dopo aver celebrato il raccolto, Booz dorme sull'aia. Spinta da Noemi, Rut si avvicina a lui. Quando Booz si sveglia, Rut gli chiede di poter diventare sua serva (*amah*), cioè di poter entrare nel suo cerchio domestico. Lo implora anche di riscattare la terra di Noemi (cioè di Elimelech), provvedendo così alla sua vecchia età. Booz insiste nel farla sua moglie (*eshet ḥayil*, «moglie di un notabile») e promette di tentare di acquistare il diritto di riscatto (*ge'ullah*) dal parente avente diritto di priorità. Loda la sua lealtà e le offre dell'orzo.
- *Capitolo 4.* Davanti a testimoni, Booz chiede al suo parente se questi ha intenzione di rivendicare la terra di Elimelech. L'uomo dice di sì. Booz lo informa che il giorno in cui egli acquisterà la terra, egli (Booz) acquisterà Rut, la vedova di Maclon, il figlio di Elimelech e Noemi, per «assicurare il nome del defunto sulla sua eredità». Venuto a conoscenza delle intenzioni di Booz, il parente abbandona il diritto di acquistare la terra. Booz si dichiara pronto ad accettare Rut come moglie e a generare un erede alla terra, invocando la tradizione, affinché «il nome del defunto non scompaia tra i suoi fratelli» e da Israele. Booz così redime la terra di Elimelech e sposa Rut. Ella gli genera un figlio, Obed, padre di Iesse, a sua volta padre di Davide.

Il *Libro di Rut* è un racconto popolare superbamente delineato. La protagonista, Rut, risolve la situazione problematica sperimentata dalle due vedove: l'aver fame e l'essere senza figli. La trama ruota attorno al fatto che Rut diventa la moglie di un notabile, Booz, mantenendo però una relazione d'affetto con la precedente suocera, Noemi. Booz stesso mostra abilità particolari

nell'acquisire i diritti che necessitano al compimento del desiderio di Rut.

Nonostante il ricorso frequente al nome di Dio, il *Libro di Rut* fornisce poche informazioni su atti rituali e di culto. Ma la stessa presenza del libro nelle Scritture ebraiche conferisce ad esso un significato teologicamente pregnante, per il quale la gente comune può raggiungere inconsapevolmente fini non comuni. Secondo alcuni, la storia è un mezzo per proclamare l'universalismo teologico di Israele dopo l'esilio, ma questa interpretazione è dubbia, se non viene dimostrato che la narrazione si diffuse al di fuori dei circoli ebraici. La storia di Rut non può essere fatta risalire a un periodo specifico della storia di Israele. È plausibile datare il racconto poco prima dell'esilio in Babilonia, ma se, come sostengono alcuni, la storia di Rut circolò oralmente prima di giungere alla sua versione scritta finale, allora è vana la ricerca di una data esatta della sua origine.

La relazione tra Rut e Noemi ha sempre esercitato un fascino durevole, sia per i profani che per gli studiosi. In *Rut* 1, Noemi compiange amaramente il suo destino, in cui marito e figli muoiono in terra straniera. Chiede di essere chiamata non Noemi, bensì Mara, proponendo così una coppia di nomi contrastanti. In ebraico, infatti, *na'omi* può significare «piacevole», mentre *mara'* può significare «l'amara». Poiché questi nomi sono conosciuti anche come appellativi di Anat, una divinità cananea, alcuni studiosi hanno intravisto motivi mitologici dietro le parole di Noemi. Maggiormente analizzati sono stati i paragoni con i miti greci di Demetra e Kore e con i miti egizi riguardanti Iside.

Rut fu l'antenata del re Davide (e del Messia), accettò volontariamente il Dio ebraico, e rappresentò il meglio della dignità umana e della gentilezza: tutte queste caratteristiche l'hanno resa cara sia ai lettori ebrei che a quelli cristiani. Durante la festività di Shavu'ot (Pentecoste), viene letto con gioia e onore il *Libro di Rut*.

[Vedi *SHAVU'OT*].

BIBLIOGRAFIA

Il commento riportato sopra è presente in modo più ampio nel mio libro *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalistic-Folklorist Interpretation*, Baltimore 1979, 1995. Altre interpretazioni della trama, riguardanti le considerazioni del levirato, sono esemplificate in E.F. Campbell, *Ruth*, Garden City/N.Y. 1975 (Anchor Bible, 7).

JACK M. SASSON

SA'ADYAH GAON (882-942), il cui nome per esteso era Sa'adyah ben Yosef al-Fayyumī; teologo ebreo, giurista, studioso e gaon («guida, eminenza») dell'accademia rabbinica di Sura, Babilonia. Sa'adyah nacque a Dilaẓ (odierna Abu Suwayr), nel distretto del Fayūm, nell'Alto Egitto. Non si sa nulla circa la sua famiglia e la sua educazione giovanile. All'età di ventitré anni, era in contatto epistolare con il famoso neoplatonico ebreo Yiṣḥaq Israeli (circa 855-955), pubblicava il primo dizionario ebraico (*Sefer ha-agron*), e componeva una polemica contro il caraita scismatico 'Anan ben David (attivo nel 760). Dopo aver lasciato l'Egitto, Sa'adyah visse sia in Palestina sia in Siria, per poi stabilirsi, nel 921 o 922, a Babilonia, ove divenne il difensore della causa dei rabbini babilonesi contro le autorità palestinesi riguardo al calendario religioso e pubblicò le sue opinioni in due trattati, *Sefer ha-zikkaron* e *Sefer ha-mo'adim*. L'esilarca, o capo ereditario della comunità ebraica, riconoscendo la sua bravura, premiò Sa'adyah con una nomina accademica nel 922 e in seguito lo innalzò al rango di gaon di Sura. Poco dopo, nel 930, una disputa legale tra i due degenerò in una dura lotta politica nella quale ognuno destituì l'altro dalla carica. Sa'adyah fu costretto a un formale ritiro a Baghdad, ma, in fine, in seguito a una riconciliazione venne restaurato nella sua carica nel 937.

Sa'adyah, versatile e prolifico autore, fu un pioniere in molti campi della conoscenza ebraica. Tradusse la Bibbia ebraica in arabo, scrisse commenti alla maggior parte dei libri, compose il primo *siddur*, o libro di preghiere ebraico autorizzato, e scrisse numerose altre opere che trattano di giurisprudenza, grammatica, lessicografia, poesia liturgica e teologia. La sua opera più famosa, *Sefer ha-emunot we-de'ot* (Libro delle credenze e delle opinioni, 933), è la prima esposizione sistematica a difesa dei princìpi dell'Ebraismo e contiene, inoltre, un'esauriente esposizione delle sue opinioni.

Il *Libro delle credenze e delle opinioni* riflette sia il cosmopolitismo che le rivalità settarie tipiche della Baghdad del X secolo. Sa'adyah denuncia che le aspre competizioni tra i seguaci delle varie credenze religiose e filosofiche hanno contribuito a produrre un clima di confusione spirituale nel quale i credenti si ritrovano in errore o sono in dubbio riguardo alle dottrine ricevute in eredità della loro religione, mentre i non credenti fanno apertamente mostra delle loro opinioni. Per dissipare tali dubbi e stabilire una base comune che dia certezza religiosa, Sa'adyah adotta i metodi del *kalām* (la teologia speculativa islamica), allora molto in voga. Il suo scopo è quello di difendere le dottrine della sua fede e di confutare gli errori usando argomentazioni razionali che possono convincere ogni uomo di ragione. In questo modo, dalla semplice accettazione delle dottrine tradizionali, in sé sempre aperte al dubbio, il lettore giunge alle credenze o convinzioni stabilite razionalmente, proprio come suggerisce il titolo del libro.

Per facilitare questo passaggio, Sa'adyah inizia con l'identificare le cause dell'errore e del dubbio. Quindi analizza le tre fonti della verità e della certezza illustrando il loro uso adeguato: 1) la percezione sensoriale, 2) l'intuizione razionale di princìpi evidenti di per sé, e 3) la deduzione valida. A queste, egli aggiunge una quarta fonte basata sulle altre tre, la tradizione attendibile, che è sia indispensabile alla vita civile sia il mezzo attraverso il quale la rivelazione divina è trasmessa ai profeti. Sa'adyah pensava sì che la speculazione umana

potesse arrivare alla verità di tutto ciò che è stato rivelato tramite la profezia, ma la rivelazione rimane comunque sempre necessaria per insegnare la verità a coloro che non sono capaci di speculare e per guidare le indagini fallibili di coloro che ne sono capaci, dal momento che solo la conoscenza di Dio è totale. Poiché la verifica delle verità rivelate conferma la fede, Sa'adyah considera tale verifica un obbligo religioso.

L'organizzazione del resto del trattato riflette quella del *kalām*, in modo particolare la preoccupazione della scuola mu'tazilita che stabiliva l'unicità e la giustizia di Dio. A prova dell'esistenza di un unico Dio, Sa'adyah usa le quattro argomentazioni classiche del *kalām* che dimostrano che il mondo fu creato e che di conseguenza deve avere un creatore.

1. Dal momento che il mondo è finito in senso spaziale, il potere interno che lo mantiene in esistenza deve essere finito. Ma questo comporta che l'esistenza temporale del mondo è finita, e quindi il mondo deve essere stato creato.
2. Ogni cosa composta è stata creata da una certa causa. Dal momento che il mondo mostra una composizione di grande perizia, deve quindi essere stato creato.
3. Tutti i corpi nel mondo sono legati indissolubilmente a delle caratteristiche accidentali che sono state create nel tempo. Ma ciò che è inscindibilmente legato a qualcosa di creato, deve essere anch'esso creato.
4. Se il mondo fosse eterno, sarebbe dovuto trascorrere un periodo infinito di tempo prima di giungere al presente. Ma giacchè non può trascorrere un tempo infinito e noi siamo nel presente, allora il mondo, dopo essere stato creato, esiste solo da un periodo finito di tempo.

Sa'adyah offre ulteriori argomenti a conferma che il mondo può essere stato creato solo dal nulla e da una divinità unica.

La teoria discussa da Sa'adyah circa la natura e gli attributi di Dio dimostra in modo chiaro che Dio è il Creatore. Inoltre, Dio, per aver creato il mondo in un certo tempo passato, deve essere vivo, potente e sapiente. Ma poiché Dio è il Creatore e non la creatura, non può possedere le caratteristiche delle cose create. Quindi, deve essere incorporeo e assolutamente semplice nella sua natura. Inoltre, gli attributi essenziali di vita, potere, e sapienza non devono essere intesi come aspetti separati della natura di Dio, ma come identici alla sua natura. Solo per l'inadeguatezza della lingua si deve parlare di attributi distinti. Allo stesso modo, la ragione indica che se le Scritture descrivono Dio con caratteristiche tipiche degli esseri creati, tale descrizione deve essere intesa in senso metaforico.

A proposito della relazione di Dio con le sue creature, Sa'adyah solleva molte questioni riguardanti la giustizia divina. Creando il mondo dal nulla, Dio desiderava offrire alle creature il dono dell'esistenza. In seguito, volle fornire dei mezzi per raggiungere la perfetta beatitudine e donò loro i comandamenti della Torah. Dio, richiedendo uno sforzo da parte dell'uomo per raggiungere la felicità, invece di concedergliela per grazia divina, assicurò in questo modo che tale felicità sarebbe stata la massima possibile. I comandamenti stessi si distinguono in due classi: i precetti razionali, come la proibizione di uccidere e di rubare, e i precetti tradizionali, come le leggi alimentari e del Sabato. L'autorevolezza dei primi si ricava dalla ragione, mentre quella dei secondi dalla volontà di colui che dispone i comandamenti. Dio ha rivelato entrambi i tipi di comandamenti, per il fatto che senza la rivelazione nemmeno gli uomini perfettamente razionali converrebbero sull'applicazione puntuale delle leggi razionali, e ancora meno verrebbero a conoscenza di quelle tradizionali, anche se da entrambe deriva la salvezza.

Per Sa'adyah il fatto della rivelazione è confermato dai miracoli di cui esiste una testimonianza pubblica, annunciata in anticipo, che possono essere stati compiuti solo dall'onnipotenza di Dio. Essi devono essere accettati come prove dell'autenticità della rivelazione, a meno che l'insegnamento delle cose rivelate sia contrario alla ragione.

Dal momento che Dio considera l'uomo responsabile dell'adempimento dei suoi precetti, perché vi sia giustizia è necessario che le persone possano scegliere se ubbidire o meno. Sa'adyah afferma che l'esperienza sensibile prova l'esistenza di questa possibilità in noi e che la ragione dimostra che Dio non interferisce con il suo esercizio. Benchè Dio conosca in anticipo esattamente ciò che noi sceglieremo, in nessun modo questa conoscenza influenza la nostra scelta. Possiamo sempre scegliere diversamente, anche se egli saprebbe in anticipo di quest'altra scelta.

Ricompensa e punizione sono determinate tenendo conto della maggior parte delle azioni di un individuo, e, per Sa'adyah, la sofferenza del giusto e la prosperità dell'iniquo sono conformi a questa regola. Tali esperienze rappresentano infatti la retribuzione immediata in questo mondo per la parte minore delle buone o delle cattive azioni commesse (mentre la punizione o la ricompensa eterna per le restanti azioni avrà seguito nel mondo a venire), oppure sono delle prove temporanee grazie alle quali Dio può aumentare la ricompensa nell'aldilà. Queste ultime sono delle «sofferenze d'amore», e il sopportarle con coraggio conta come un'azione buona che merita ricompensa. Invero, il commento di Sa'adyah a *Giobbe* è volto a interpretarlo come un dibattito atto a

dimostrare che le sofferenze immeritate sono veramente una prova. Infatti, Giobbe pensava, in modo errato, che la giustizia divina consistesse unicamente nel fare la sua volontà, una posizione che rinvìa a quella asharita, la scuola rivale del *kalām*, mentre gli amici, sbagliando, supponevano che ogni sofferenza fosse una punizione. Solo Elihu sostiene che le afflizioni di Giobbe sono una prova che la giustizia divina dovrà ricompensare, e Dio lo conferma riaffermando la sua provvidenza su tutto il creato e restituendo le fortune materiali di Giobbe prima di ricompensare la sua anima nell'aldilà.

Sa'adyah definisce l'anima come una sostanza pura e luminosa che può agire solo attraverso il corpo. Per il fatto che il corpo e l'anima sono entrambi responsabili della nostra condotta, la giustizia divina richiede che la retribuzione sia per ambedue. Quindi, Dio farà resuscitare i corpi dei giusti d'Israele dalla polvere con lo stesso potere che aveva usato per crearli *ex nihilo*. Questo evento annuncia l'età messianica d'Israele e la pace universale. Ciò accadrà quando una di queste due cose avranno luogo: o quando tutta Israele si sarà pentita, o quando giungerà la fine prevista da Dio. Comunque, quando Dio avrà terminato di creare il numero stabilito di anime, ci sarà una resurrezione e un giudizio generale, quindi ci sarà un nuovo paradiso sulla terra. In questa ricompensa ultima, i giusti godranno mentre i cattivi bruceranno nella luce di un miracoloso splendore divino.

Sa'adyah conclude il trattato descrivendo il genere di comportamento degno di ricompensa. L'uomo, dal momento che è una creatura costituita da molte tendenze conflittuali, non dovrebbe dedicarsi a una tendenza più che a tutte le altre. Al contrario, dovrebbe lottare per raggiungere un equilibrio e armonizzare le preoccupazioni determinate dalla ragione e dalla Torah.

Oltre a presentare la prima esposizione sistematica dell'Ebraismo in termini razionali, Sa'adyah, affermando il completo accordo tra ragione e rivelazione, pone le fondamenta di tutta la successiva filosofia medievale ebraica. Nonostante il fatto che Sa'adyah fosse molto più convinto dei suoi successori su ciò che la ragione può provare, il suo impegno volto a indagare e a provare in ogni ambito della sapienza ebraica diede al razionalismo una legittimazione nell'Ebraismo che non avrebbe altrimenti potuto godere. Egli è giustamente ricordato come «il primo che parlò in termini razionali in ogni ambito».

BIBLIOGRAFIA

La migliore presentazione della vita e delle opere resta ancora H. Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works*, 1921, rist. Philadelphia 1978. L'unica traduzione inglese completa della principale opera teologica di Sa'adyah è S. Rosenblatt, *Saadia Gaon. The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven 1948, che contiene una tavola analitica degli argomenti e un utile indice. Una traduzione compendiata della stessa opera con un'eccellente introduzione e note è lo studio di A. Altmann, *Saadia Gaon. Book of Doctrines and Beliefs*, in H. Lewy et al. (curr.), *Three Jewish Philosophers*, New York 1960. Lo studio più completo in inglese dell'intera visione del mondo sa'adiana è quello di I.I. Efros, *The Philosophy of Saadia Gaon*, in *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, New York 1974, che analizza un gran numero degli scritti di Sa'adyah. Un breve ma sempre prezioso studio è quello di J. Guttmann, *Saadia Gaon*, in *Philosophies of Judaism*, New York 1964. Uno studio basilare per capire la relazione con il *kalām* è H.A. Wolfson, *The Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge/Mass. 1979. Utili studi circa l'attività svolta da Sa'adyah in seno alla comunità, oltre ai differenti aspetti della sua opera, sono raccolti in B. Cohen (cur.), *Saadia Anniversary Volume* (American Academy for Jewish Research), New York 1943; A. Neuman e S. Zeitlin, *Saadia Studies*, Philadelphia 1943 e S.T. Katz, *Saadiah Gaon*, New York 1980.

BARRY S. KOGAN

SABATO. La parola ebraica *shabbat* deriva da una radice che significa «desistere» o «cessare», cioè astenersi dal lavoro e dall'operare. Il sabato è, nella settimana, il giorno del riposo dopo i sei giorni di lavoro. È stata spesso notata la somiglianza con l'antico *shapattu* babilonese, il giorno della luna piena, e la giustapposizione del sabato con la festa della luna nuova (Rosh Ḥodesh) nella Bibbia; probabilmente in origine vi fu una qualche connessione tra l'istituzione babilonese e quella ebraica. Nella narrazione biblica (Gn 1,1-2,4), Dio si astiene dall'attività creatrice il settimo giorno e perciò santifica e benedice questo giorno.

Il comandamento di santificare il sabato si ritrova in tutte e due le versioni del Decalogo (Es 20,8-11; Dt 5,12-15), ma le ragioni per l'osservanza del sabato differiscono. In *Esodo* viene sottolineato il motivo della Creazione: «Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro». Questo non significa necessariamente, come spiegò Filone d'Alessandria, che si deve imitare Dio riposando il settimo giorno. Piuttosto, riposando nel giorno in cui la creazione fu completata, si riconosce Dio come Creatore. Nel *Deuteronomio* la motivazione sociale è preminente. L'uomo deve riposare il sabato e permettere ai propri servi di riposare con lui, perché siano esentati dal peso incessante del duro lavoro: il servo, infatti, subordinato al padrone, non può riposare quando desidera. Inoltre, riposando il sabato, l'israelita dimostra che è libero di riposare perché è stato riscattato dalla schiavitù.

La natura del «lavoro» (*mela'khah*) proibito il sabato

ha ricevuto numerose e diverse interpretazioni nel corso della storia ebraica. Gli unici tipi di lavoro proibiti espressamente nel Pentateuco sono cuocere e bollire (Es 16,23), accendere il fuoco (Es 35,3) e raccogliere legna (Nm 15,32-36). A partire dall'ingiunzione ad osservare il sabato presente nella narrazione in cui gli Israeliti, istruiti da Mosè, costruiscono il Tabernacolo (Es 35,1-3), i rabbini talmudici (T.B., *Shab.* 49b; *B.Q.* 2a) ne dedussero che tutti i tipi di lavoro richiesti per la costruzione del tabernacolo erano lavori proibiti il sabato. Questo condusse all'enumerazione (*Shab.* 7,1) di trentanove categorie principali di lavoro da cui, per analogia, se ne dedussero molte altre.

Oltre a ciò i rabbini introdussero numerose restrizioni, quali il maneggiare denaro od oggetti usati normalmente per il lavoro, e tutte le attività riguardanti gli affari. Secondo i rabbini, è proibito trasportare persino l'oggetto più piccolo da una zona privata ad una pubblica. Ma nelle città come Gerusalemme e Tel Aviv è permesso trasportare oggetti dentro i confini della città per mezzo dell'*'eruv* («mescolanza» di zone), un elaborato complesso di postazioni e di collegamenti che circondano la città. Per una finzione legale esso converte tutta l'area in una zona privata, all'interno della quale è permesso trasportare.

L'Ebraismo riformato ignora in gran parte le norme rabbiniche che regolano gli atti proibiti il sabato, e preferisce comprendere sotto la denominazione «lavoro» unicamente l'occupazione remunerativa, e considerare l'atmosfera spirituale del sabato come generata principalmente dai rituali domestici e dalle funzioni nella sinagoga. L'Ebraismo ortodosso, invece, segue i regolamenti tradizionali nella loro interezza. Se nuove invenzioni creano problemi, questi vengono risolti con un processo di analogia. Ad esempio, i rabbini ortodossi si sono chiesti se l'accensione delle luci elettriche rientri nella categoria dell'«accendere fuochi», visto che in effetti non c'è combustione del filamento. Oggigiorno l'accordo tra i rabbini ortodossi proibisce l'uso di tutti i dispositivi elettrici il sabato. Secondo la logica della comprensione ortodossa il lavoro non significa sforzo fisico in quanto tale, bensì la manipolazione creativa del mondo fisico. Muovere oggetti pesanti, per esempio, comporta uno sforzo ma non è un atto creativo, come scrivere una lettera o accendere una sigaretta (l'abilità di fare il fuoco fu il primo grande passo dell'uomo verso la civiltà). Con l'astensione, di sabato, dalla manipolazione creativa del mondo, gli uomini dimostrano di godere dei propri talenti considerandoli doni di Dio, il Creatore. I talenti appartengono agli uomini non per diritto, ma per concessione. Gli uomini li amministrano e saranno chiamati a renderne conto davanti a Dio. L'Ebraismo conservatore negli Stati Uniti segue la tradizionale visione delle leggi del sabato, ma i rabbini conservatori permettono generalmente di accendere le luci elettriche, di usare microfoni e telefoni e di andare in automobile in sinagoga.

Gli aspetti positivi del sabato, giorno di ristoro spirituale e fisico e giorno di delizia (cfr. *Isaia* 58,13) sono costantemente ripresi nella letteratura ebraica. Nell'espressione poetica rabbinica (T.B., *Shab.* 119b), di sabato l'uomo ha un'anima in più e, quando ritorna a casa per il pranzo del sabato, è accompagnato dagli angeli. Nahmanide, esegeta spagnolo del XIII secolo, nel suo commento alla versione nell'*Esodo* del Decalogo, vede la proibizione del lavoro il sabato come l'esempio del timore di Dio, mentre l'ingiunzione positiva di celebrare il sabato come giorno sacro è l'esempio dell'amore di Dio.

L'idea di onorare il sabato e di goderne si esprime con abiti particolari, con una casa ben illuminata, dimenticando le preoccupazioni e le ansietà mondane (per questa ragione le preghiere di supplica di sabato non vengono recitate), con lo studio della Torah, con i tre pasti (invece dei due consumati abitualmente nei tempi antichi) composti da cibo e vino prelibati, con il rapporto coniugale. Quest'ultima affermazione sembrerebbe in contrasto con le opinioni di alcune sette, secondo cui le unioni sessuali di sabato sarebbero peccaminose in quanto atti creativi. I Caraiti hanno interpretato la proibizione di accendere il fuoco come divieto di accendere fuoco e luci in casa. Con tutta probabilità l'enfasi rabbinica medievale sulle luci del sabato è una reazione conscia a questa visione e un tentativo di rendere il sabato un giorno di gioia e tranquillità piuttosto che un giorno di tristezza. Durante i pasti festivi del sabato tutta la famiglia canta inni di gioia (*zemirot*).

Il venerdì sera, in attesa del sabato, la padrona di casa prega per la propria famiglia e accende due candele in onore del sabato; una candela rappresenta la proibizione del lavoro, l'altra l'ingiunzione positiva della gioia e della tranquillità. Il pasto festivo comincia con il Qiddush (santificazione), una lode in cui, su di un calice di vino, si ringrazia Dio per aver concesso ad Israele la grazia preziosa del sabato. Prima dei pasti si recita la preghiera su due pani coperti da un panno bianco, che rappresentano la manna donata agli Israeliti in doppia porzione prima del sabato (Es 16,22-27).

Il venerdì sera, all'inizio della funzione in sinagoga, viene salutato il sabato con canti. I mistici di Safed del XVI secolo erano soliti uscire nei campi prima del sabato per salutare la Sposa, il sabato, che arrivava. Su questa consuetudine si basa l'usanza, ora universale, di cantare l'inno *Lekhah dodi* (Vieni mia amata), composto da Shelomoh Alkabeṣ, membro del circolo Safed. Al termine del sabato, la benedizione *havdalah* («distinzione») viene recitata sopra un calice di vino. In questa

cerimonia si loda Dio per aver distinto il sacro dal profano, la luce dal buio, il popolo di Israele dagli altri popoli e il sabato dagli altri sei giorni lavorativi. Egli viene ringraziato per il dono della luce sopra una speciale candela accesa dopo il sabato. Nella casa vengono sparsi degli aromi dolci per confortare l'anima, triste per la partenza del sabato.

La caratteristica centrale della funzione in sinagoga durante il sabato è la lettura della Torah da un rotolo scritto a mano – il Sefer Torah (Libro della Legge). La Torah è divisa in parti, una sezione (*sidrah*) viene letta ogni sabato. In questo modo, in un anno si completa tutta la Torah, e poi il ciclo comincia di nuovo. Nei tempi antichi, le sette persone che si recavano alla tribuna da cui veniva fatta la lettura leggevano dal rotolo stesso; oggi vengono recitate solo le benedizioni che lodano Dio per aver dato al suo popolo la Torah, e la lettura vera e propria viene fatta dal rabbino o cantore, che usa un canto tradizionale. Nelle comunità riformate si legge solo una parte della *sidrah* settimanale e non vi sono cantici. Prima di cominciare la lettura, il Sefer Torah viene tolto dall'arca che lo contiene e viene portato in processione nella sinagoga, adornato da un tessuto preziosamente ricamato, con campane d'argento e una bacchetta d'argento. Dopo la lettura, il Sefer Torah è tenuto in alto con le colonne aperte perché tutti lo vedano, mentre la comunità canta in ebraico: «Questa è la Torah che Mosè pose davanti ai figli d'Israele per bocca di Dio sulle mani di Mosè». In aggiunta alla lettura della Torah, un membro della comunità legge un brano da uno dei libri dei profeti. Questa parte è conosciuta come *hafṭarah* («conclusione»). La scelta della lettura profetica viene fatta perché coincida, nell'argomento, con quello della lettura settimanale della Torah.

Vi sono numerosi sabati speciali, contraddistinti da aggiunte alla liturgia standard e da pertinenti letture profetiche ed esterne alla Torah. Tra questi vi sono i quattro sabati precedenti la Pasqua: Shabbat Sheqalim (sabato dei sicli), in ricordo della pratica nell'epoca del Tempio con cui si iniziava la raccolta annuale del denaro per i sacrifici in questo periodo (basato su *Esodo* 30,11-16 e *2 Re* 11,17-12,17); Shabbat Zakhor (sabato della commemorazione), in ricordo di Amalek (basato su *Deuteronomio* 25,17-19 e *1 Samuele* 15,1-34); Shabbat Parah (sabato della giovenca rossa), in ricordo dei riti di purificazione nell'epoca del Tempio in preparazione della Pasqua (basato su *Numeri* 19,1-22 e *Esodo* 36,16-38); e Shabbat ha-Ḥodesh (sabato della luna nuova), la dichiarazione che il «primo mese», Nisan, è l'inizio del nuovo ciclo annuale di feste (basato su *Esodo* 12,1-20 ed *Ezechiele* 45,16-46,18). La *hafṭarah* per il sabato immediatamente precedente la Pasqua viene presa dal terzo capitolo di *Malachia*, che si conclude con un riferimento al grande (*gadol*) giorno del Signore: per questo motivo questo sabato viene chiamato Shabbat ha-Gadol (il grande sabato).

Il sabato in cui la *sidrah* settimanale comprende il canto di Mosè (Es 16,1-21) ha come *hafṭarah* il canto di Debora (Gdc 4-5) ed è conosciuto come Shabbat Shirah (sabato del canto). Nei tre sabati che precedono il digiuno del nono giorno di 'Av, il quale commemora la distruzione del Tempio, la *hafṭarah* propone letture profetiche riguardanti calamità; i sette sabati che seguono il digiuno comprendono brani della seconda parte del *Libro di Isaia*, che tratta il tema della consolazione. Poiché la *hafṭarah* del sabato precedente il digiuno comincia con la parola *ḥazon* («visione», Is 1), questo sabato è chiamato Shabbat Ḥazon; la *hafṭarah* del sabato immediatamente seguente il digiuno comincia con la parola *naḥamu* («abbiate conforto»), e questo sabato è chiamato Shabbat Naḥamu. Il sabato tra Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur cade durante la stagione penitenziale. La sua *hafṭarah* è tratta da *Osea* 14 e comincia con le parole *shuvah Yisra'el*; per questo motivo questo sabato viene chiamato Shabbat Shuvah.

BIBLIOGRAFIA

Per un approfondimento sulla visione critica delle origini del sabato, cfr. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*. trad. di I. Abrahams, Jerusalem 1961, I, *From Adam to Noah*, pp. 65-69. Il voluminoso trattato *Shabbat* del Talmud Babilonese, che esamina ogni aspetto del precetto del sabato nei periodi rabbinici, è ora disponibile nella traduzione in inglese di H. Freedman, nella traduzione Soncino del Talmud Babilonese, a cura di I. Epstein (London 1938). S. Goldman, *A Guide to the Sabbath*. London 1961, è un piccolo volume scritto da un punto di vista moderatamente ortodosso. A.J. Heschel, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, New York 1951 (trad. it. *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano 1972, 1999 [2ª ed.]), è uno studio eccellente del sabato, definito, con le parole dell'autore. «un tempio nel tempo». Un'utile antologia di insegnamenti sul sabato si trova in A.E. Millgram, *Sabbath. The Day of Delight*. Philadelphia 1944. La migliore edizione degli inni del sabato. con introduzione e note in inglese, si trova in N. Scherman (cur.), *Zemiroth-Sabbath Songs*, New York 1979. Si veda anche I. Grunfeld, *The Sabbath*, London 1954 (trad. it. *Lo Shabbat. Guida alla comprensione e all'osservanza del sabato*, Firenze 2000).

LOUIS JACOBS

SACERDOZIO EBRAICO. [In questa voce vengono discussi i caratteri generali dell'antico sacerdozio d'Israele. Per una trattazione riguardante la *leadership* religiosa posteriore e contemporanea del popolo ebraico. vedi *RABBINATO*].

Il termine biblico più comune per «sacerdote» è la parola ebraica *kohen* (pl. *kohanim*). È un termine semitico occidentale conosciuto in altre società antiche e sebbene sia un sostantivo primitivo, non derivato da una radice verbale, il suo significato può essere stabilito dal contesto. Il termine *lewi* (pl. *lewiyyim*), invece, usato spesso per designare alcuni tipi di sacerdoti, si sottrae a una definizione precisa e viene tradotto con «levita». Sembra essere un termine israelita settentrionale che si riferisce alla figura del «sacerdote» nei suoi primissimi riferimenti biblici.

Il problema che ha impegnato gli storici nel ricostruire la storia del sacerdozio israelita è la caratteristica della testimonianza letteraria della Bibbia stessa, che ci mette a confronto con due diverse tradizioni della storia d'Israele. Nella prima, quella della Torah in generale e della tradizione sacerdotale in particolare, i sacerdoti appartengono alla tribù di Levi, una delle dodici tribù d'Israele, che discende e prende il nome da uno dei dodici figli di Giacobbe, anche se di solito viene rappresentata come differente dalle altre tribù sotto alcuni aspetti. I leviti non possedevano un proprio territorio, erano annoverati in modo separato nel censimento e per il loro sostentamento facevano assegnamento sulle retribuzioni cultuali, in modo particolare sulla decima. Secondo alcune tradizioni bibliche, i leviti furono consacrati collettivamente, o scelti collettivamente, per incarichi sacri a causa della loro lealtà al Dio di Israele dimostrata nel momento in cui gli altri, invece, si erano mostrati ribelli. In questo complesso di tradizioni, i leviti, ad un certo punto, furono degradati, relegati a funzioni secondarie e così via. Solo una famiglia di sacerdoti – i sadociti secondo *Ezechiele* 44 e gli aronniti secondo *Levitico* 8-10 e altri testi sacerdotali – continuò a essere ritenuta la famiglia dei veri sacerdoti adatti a officiare nel culto. Un altro complesso di tradizioni bibliche, presentato meno sistematicamente ma apparentemente autentico, presenta gruppi sacerdotali come associazioni professionali nei loro stadi iniziali, i quali si consolidarono lungo linee familiari e di clan attraverso l'usanza delle famiglie di abitare nelle stesse città e località e di trasmettere competenze esoteriche all'interno della famiglia o del clan. I clan, comunque, non erano definiti esclusivamente in base alla discendenza; essi ammettevano anche gli esterni, perché studiassero le loro capacità professionali e infine diventassero membri a pieno titolo. Questi processi condussero infine alla comparsa di precise famiglie sacerdotali o levitiche, abitanti in città sparse in tutto il territorio. Gli autori biblici poterono perciò parlare di «leviti» come di una tribù, quantunque fosse una tribù differente dalle altre.

Per tutto il periodo delle monarchie dell'Israele settentrionale e della Giudea meridionale, e persino prima di quel periodo, i sacerdoti venivano designati dai capi delle famiglie, dai comandanti militari, dai re e da altri *leader* e svolgevano il loro ufficio. Durante il periodo del Secondo Tempio, quando la Giudea e Gerusalemme caddero sotto il dominio straniero, il sacerdozio di Gerusalemme svolse anche un importante ruolo politico, e i sacerdoti ebbero anche la funzione di *leader* delle comunità ebraiche. Questa è una delle dimensioni della condizione sacerdotale. In termini religiosi, i sacerdoti erano persone consacrate, soggette alle leggi di purità e sottoposti a precise limitazioni in tutte le questioni, incluso il matrimonio e i servizi funebri. I sacerdoti indossavano anche abiti caratteristici.

Comune ad entrambe le dimensioni è l'elemento dell'istruzione. I sacerdoti venivano istruiti dalle *torot* (sing. *torah*), manuali d'«istruzione» per la celebrazione del culto, per l'istruzione del popolo, il giudizio e le funzioni oracolari e terapeutiche. I sacerdoti amministravano anche le finanze del Tempio e ne mantenevano in efficienza le strutture. Nel periodo postesilico del Secondo Tempio di Gerusalemme, dopo che la città, da capitale nazionale governata da propri re, era diventata una città del Tempio sotto la dominazione imperiale straniera, i sacerdoti di Gerusalemme assunsero anche funzioni quasi politiche. Essi trattavano gli affari della comunità, mentre i sommi sacerdoti rappresentavano la comunità ebraica davanti alle autorità imperiali, prima persiane, poi tolemaiche e seleucidi.

I documenti biblici prima dell'esilio fanno riferimento alla figura di sacerdoti capi (sing. *kohen ha-ro'sh*, Ger 52,24) e ai loro sostituti (sing. *kohen ha-mishneh*, 2 Re 23,4), mentre la tradizione sacerdotale ci tramanda il titolo «sommo sacerdote» (*ha-kohen ha-gadol*, Lv 21,10), usato più ampiamente nel periodo postesilico. Conosciamo qualcosa sull'organizzazione interna del sacerdozio dalla letteratura biblica posteriore, dagli scritti di Giuseppe Flavio (I secolo d.C.) e dalla Mishnah (II-III secolo d.C.). Ai sacerdoti venivano assegnati turni di servizio chiamati *mishmarot*, «guardie», di solito della durata di una settimana, durante i quali essi vivevano all'interno del complesso del Tempio. La Mishnah menziona funzionari sacerdotali, *ha-segan* («il direttore») e *ha-memunneh* («il sacerdote designato»), che avevano l'incarico di specifici compiti nel Tempio durante gli uffici del giorno.

I sacerdoti erano sostenuti dai tributi e dalle donazioni al Tempio (o templi, nel periodo anteriore) e ad essi veniva richiesto di partecipare ai sacri pasti all'interno del recinto del Tempio. Vi sono indicazioni secondo cui, specialmente nel periodo postesilico, ma forse anche precedentemente, le famiglie sacerdotali accumularono una propria ricchezza indipendente ed entrarono in possesso di grandi proprietà.

Le funzioni sacerdotali possono essere riassunte nelle seguenti cinque categorie: 1) funzioni cultuali; 2) funzioni oracolari; 3) funzioni terapeutiche; 4) funzioni giuridiche e d'istruzione; 5) funzioni politiche e amministrative.

Funzioni cultuali. Il compito indispensabile del sacerdote era quello di officiare nel culto sacrificale pubblico, compito al quale erano idonei unicamente i sacerdoti. Oltre ad officiare, i sacerdoti erano coinvolti nella preparazione dei materiali per il sacrificio, nell'esame degli animali sacrificali e nella loro assegnazione a riti specifici.

Funzioni oracolari. Sia i primi documenti riguardanti l'attività sacerdotale sia la codificazione seguente delle funzioni sacerdotali sottolineano l'importanza delle richieste oracolari. L'unico tipo permesso di divinazione era il tirare a sorte, che assicurava una risposta di tipo binario, o sì o no. Spesso menzionato a questo riguardo è l'*efod*, un abito finemente ricamato avente una tasca in cui, molto probabilmente, venivano tenute le due pietre, chiamate Urim e Tummim (Es 28,6; Lv 8,7). Anche se, secondo l'opinione generale, tale richiesta oracolare era caratteristica dei primi periodi, la sua inclusione nei codici legali sacerdotali e in alcuni riferimenti postesilici all'attività sacerdotale suggerisce che il tirare a sorte fu in realtà una richiesta oracolare usata anche più tardi (Esd 2,63). Urim e Tummim potevano determinare l'innocenza o la colpevolezza; nella tradizione sacerdotale il tirare a sorte è registrato come il mezzo per assegnare i territori alle tribù.

Funzioni terapeutiche. Levitico 13,15 assegna un ruolo quasi medico al sacerdote israelita in riferimento al trattamento di alcune malattie dermatologiche, che potevano comparire anche sul cuoio, sul tessuto e sulle pietre da costruzione ricoperte di intonaco. Il sacerdote purificatore combinava procedure mediche quali la diagnosi sintomatica, la quarantena e l'osservazione, con riti magici e sacrificali, riguardanti la minaccia che queste afflizioni comportavano. Anche se altrove nella Bibbia non si ritrova nient'altro riguardo a questo ruolo, l'evidenza comparativa di funzioni simili in Mesopotamia e in Egitto suggerisce la probabilità dell'esistenza di questa funzione sacerdotale.

Funzioni giuridiche e d'istruzione. Il sacerdote entrava in contatto con il popolo tramite l'insegnamento della *torah* («istruzione»), cioè delle procedure corrette in materia religiosa e legale. I sacerdoti di solito fungevano da giudici e i sommi tribunali in alcuni periodi erano situati tradizionalmente nel complesso del Tempio di Gerusalemme, come il Sinedrio nel periodo romano ed ellenistico. Il verbo chiave usato spesso nella caratterizzazione di questa precisa attività sacerdotale è l'ebraico *horah* («insegnare»).

Funzioni amministrative e politiche. I sacerdoti trattavano gli affari del Tempio, che comprendevano la stima e la valutazione del valore delle donazioni sotto varie forme, il mantenimento dell'apparato del Tempio e l'effettuazione delle ispezioni e delle purificazioni periodiche. Alcune volte, specialmente nel periodo postesilico, ma forse anche precedentemente, i sacerdoti fungevano anche da esattori delle tasse negli avamposti reali e, più tardi, da esattori viaggianti.

Nel periodo postesilico ai leviti, distinti dai sacerdoti, venivano affidati compiti non sacri all'interno del Tempio; più tardi i libri biblici parlano di loro come guardiani, cantori o musicisti del Tempio (per es. Ne 7,1). Quest'ultimo ruolo è indicato anche dalle intestazioni riportate da molti salmi, attribuiti ai clan leviti.

Le numerose tradizioni bibliche, incluse le tradizioni sacerdotali stesse, sono concordi nell'affermare che il fine ultimo della vita religiosa non è il rituale, ma piuttosto l'obbedienza ai comandamenti di Dio in tutte le cose, specialmente nelle relazioni «tra uomo e uomo». E tuttavia fu il sacerdozio che rese possibile al singolo israelita e alla comunità intera sperimentare la vicinanza e la presenza di Dio.

[Per un ulteriore approfondimento riguardante *kohanim* e *lewiyyim*, vedi *LEVITI*].

BIBLIOGRAFIA

A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood*, Roma 1969.
G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, rist. con intr. di B.A. Levine, New York 1971. Cfr. pp. 179-270.
Y. Kaufman, *The Religion of Israel*, trad. e riduzione a cura di M. Greenberg, Chicago 1956, 1972.
F. McCross Jr., *A Reconstruction of the Judean Restoration*, in «Journal of Biblical Literature», 94 (1975), pp. 4-18.
J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, I, Los Angeles 1970.
J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, II, Berkeley 1974.

BARUCH A. LEVINE

SADDUCEI. I sadducei (ebr. *ṣeduqim*) erano i membri di una delle tre scuole di pensiero del Giudaismo, che fiorirono in Palestina a partire dal periodo della rivolta asmonaica fino a dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C. Secondo quel che riporta Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche* 13,297), per i sadducei solo le leggi scritte nel Pentateuco dovevano essere considerate vincolanti, mentre le leggi non scritte non dovevano essere osservate. L'impegno morale nei confronti della legge scritta portò i sadducei ad un violento conflitto con i farisei, secondo i quali Dio aveva dato sia la legge scritta che quella orale.

I sadducei erano in opposizione con i farisei anche su altre questioni: il ruolo del fato nelle vicende umane, l'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo. I sadducei, in opposizione ai farisei, «aboliscono il fato, sostenendo che non vi è una cosa del genere e che le azioni umane non sono compiute per un suo decreto, ma che tutte le cose sono in nostro potere e noi stessi siamo responsabili del nostro benessere, mentre soffriamo della malasorte per colpa della nostra sconsideratezza» (*ibid.* 13,173). Allo stesso modo, i sadducei rifiutavano la credenza dei farisei nell'immortalità dell'anima e nella resurrezione del corpo, e si attenevano alle promesse letterali contenute nel Pentateuco, secondo cui tutte le ricompense e le punizioni sarebbe state distribuite da Dio in questo mondo (cfr. Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica* 2,162-165; *Antichità* 18,12-17; Mc 12,18-25; Mt 22,23-33; Lc 20,27-40; At 23,6-10).

Anche se i sadducei continuarono i loro insegnamenti fino alla distruzione del Tempio nel 70 d.C., i loro seguaci rimasero una piccola minoranza proveniente quasi esclusivamente dalle famiglie sacerdotali aristocratiche di un'era passata, quando il sistema aronnita era in piena fioritura e non era ancora contestato dai farisei.

Giuseppe Flavio menziona per la prima volta i sadducei indirettamente: essi erano un gruppo ben definito al tempo di Gionata l'asmoneo. Possiamo perciò supporre che i sadducei fecero la loro comparsa, assieme ad altri gruppi, in un certo momento durante la rivolta asmonaica (166-142 a.C.) e che vennero chiamati sadducei (*ṣeduqim*) perché, come insegnavano, solo un diretto discendente di Sadoc (ebr. *Ṣadoq*), il sommo sacerdote del Tempio di Salomone, poteva rivestire la carica di sommo sacerdote. Questa pretesa si opponeva alla fondazione di una linea asmonaica di sommi sacerdoti: per i sadducei questa linea violava la successione sacerdotale tradizionale, da Aronne a Elizar a Finea e ai loro diretti discendenti, come esplicitamente dichiarato nella legge scritta. Opponendosi a ciò, i sadducei si differenziavano dai farisei, i quali riconoscevano la legittimità della linea sacerdotale asmonaica sulla base della legge orale. Fu probabilmente questa opposizione che spinse i sostenitori della linea sadocita a denunciare i seguaci della duplice legge come «separatisti» o «eretici» (ebr. *perushim*; gr. *pharisaioi*; it. *farisei*).

Come oppositori degli antichi asmonei, i sadducei non ebbero influenza né sulle masse popolari né sui primi sommi sacerdoti asmonei, Gionata e Simone (142-134 a.C.). Durante il sommo sacerdozio di Giovanni Ircano (134-104 a.C.), tuttavia, strinsero con quest'ultimo un accordo in base al quale l'avrebbero riconosciuto come sommo sacerdote se lui, in cambio, avesse abrogato la legge orale dei farisei e instaurato di nuovo l'esclusiva autorità della legge scritta. Questa intesa, tuttavia, fu avversata aspramente dalle masse, che si sollevarono in una violenta rivolta contro il figlio di Giovanni, Alessandro Janneo (103-76 a.C.). Così feroce fu l'opposizione che, quando Alessandro morì, la sua vedova, Salomè Alessandra (76-67 a.C.), salendo al trono, ridiede il potere ai farisei e istituì di nuovo la legge orale (*Antichità* 13,405-417).

È probabile che i sadducei, scontrandosi con la realtà della loro relativa impotenza, vennero a patti con la situazione oggettiva e con i farisei. I sadducei accettarono di adempiere i loro servizi sacerdotali nel Tempio in accordo con le prescrizioni dei farisei, mentre i farisei permisero che i sadducei servissero come sacerdoti nel Tempio (cfr. *Antichità* 18,12-17). Da qui in poi le differenze tra sadducei e farisei si limitarono a contrasti verbali e a vivaci dibattiti (*Yadayim* 4,6; 4,8; 7).

Durante il periodo dei procuratori furono numerosi i sadducei nominati al sommo sacerdozio (uno di questi fu Caifa, che si dice abbia giudicato Gesù, in *Antichità* 18,35), ma il loro potere fu di natura politica e non religiosa, poiché tutti i riti pubblici si svolgevano secondo le leggi non scritte dei farisei (*Antichità* 18,12-17).

Con la distruzione del tempio, nel 70 d.C., i sadducei non ebbero più alcuna ragione d'esistere a livello istituzionale e gradualmente scomparirono.

BIBLIOGRAFIA

A. Bentzen, *Zur Geschichte der Zadokiden*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», 51 (1933), pp. 173-76.

D. Flusser, *The Spiritual History of the Dead Sea Sect*, Tel Aviv 1989 (trad. it. *La Setta di Qumran. Alla scoperta degli Esseni*, Casale Monferrato 1998).

J.W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus*, London 1925.

T.W. Manson, *Sadducee and Pharisee. The Origin and Significance of the Names*, in «Bulletin of the John Rylands Library», 22 (1938), pp. 144-59.

Farah Mébarki e É. Puech, *I manoscritti del mar Morto*, trad. it., Milano 2003.

E. Rivkin, *The Shaping of Jewish History. A Radical New Interpretation*, New York 1971.

E. Rivkin, *Ben Sira. The Bridge between the Aaronide and Pharisaic Revolutions*, in «Eretz-Israel», 12 (1975), pp. 95-103.

M. Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*, in M. Davis (cur.), *Israel. Its Role in Civilization*, 1956, New York 1977.

H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg-Basel 1993 (trad. it. *Gli esseni, Qumran, Giovanni Battista e Gesù*, Bologna 1995).

G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991 (trad. it. *Farisei, Sadducei, Esseni*, Brescia 1993).

S. Zeitlin, *Religious and Secular Leadership*, Philadelphia 1943.

ELLIS RIVKIN

SALANTER, YISRA'EL (1810-1883), alla nascita Yisra'el Lipkin, studioso e capo rabbinico lituano, fondatore del movimento Musar. Yisra'el Lipkin, figlio di un rabbino e di una donna straordinariamente istruita, si dimostrò sin dalla più tenera età promettente studioso. All'età di dodici anni si trasferì nella città di Salant per proseguire i suoi studi sotto la tutela del noto erudito Ṣevi Hirsh Braude. Proprio in seguito alla permanenza a Salant, protrattasi per circa quindici anni, venne usualmente chiamato Salanter.

Il giovane Yisra'el fu influenzato da Yosef Zundel di Salant, rabbino carismatico ma isolato. Distintivi dell'approccio di quest'ultimo erano un vivo interesse per gli aspetti etici della legge ebraica e per lo sviluppo di tecniche psicologiche volte ad acuire la sensibilità morale e ad ispirare azioni rette. L'essere discepolo di Zundel collocò Yisra'el Salanter in una linea diretta di discepolato che dal maestro di Zundel, Ḥayyim di Volozhin, risaliva al maestro di Ḥayyim, Eliyyahu ben Shelomoh Zalman (il «Gaon di Vilna», 1720-1797), il personaggio più venerato nella tradizione rabbinica lituana.

La carriera pubblica di Salanter iniziò dopo il suo arrivo a Vilna (odierna Vilnius) nel 1840. In un primo momento prestò servizio come direttore della più importante *yeshivah* della città, ma abbandonò presto questa carica per fondare una sua accademia in un sobborgo di Vilnius. A questo periodo risalgono i suoi primi tentativi di dar vita ad un movimento di massa che si prefiggesse il miglioramento morale dell'individuo. Egli si rivolse a tutte le classi sociali, predispose la ristampa di trattati morali classici, istituì la *musar-shṭibl*, luogo deputato allo studio di opere di carattere etico, e formò un gruppo di discepoli che avrebbe diffuso la dottrina del Musar.

Salanter godette di ampia considerazione grazie alla sua erudizione, alla sua santità e alla sollecitudine verso l'altrui sofferenza. Il suo spirito indipendente e la sua autorità morale all'interno della comunità sono esemplificati da un episodio verificatosi nel 1848, quando Salanter interruppe, durante un'epidemia di colera, il digiuno di Yom Kippur. Quello stesso anno rappresentanti del governo gli offrirono il posto di maestro di Talmud in un moderno seminario rabbinico di nuova fondazione, ma Salanter, che era contrario alla collaborazione a progetti illuministici sostenuti dal governo o con i *maskilim* (Ebrei «illuminati»), andò invece ad abitare a Kovno (odierna Kaunas).

A Kovno, Salanter foggiò il modello della *yeshivah* del Musar, dove lo studio di opere a carattere etico e la pratica della meditazione individuale divennero regolari componenti del programma. Da Kovno, inviò numerose lettere ai suoi seguaci, in cui delineava aspetti della sua dottrina del Musar. Queste lettere, in seguito raccolte e stampate in numerose edizioni, costituiscono la maggior parte dell'eredità scritta lasciataci da Salanter.

Nel 1857, alla ricerca di trattamenti medici per la depressione e i disturbi nervosi, Salanter si trasferì in Germania, dove rimase per il resto della sua carriera. Nel 1860, pubblicò uno dei primi periodici ortodossi, «Tevunah», e nel 1877, a Kovno, fondò una *yeshivah* di studi avanzati per studenti sposati. In Germania, incontrò gli studenti universitari, avanzò un progetto per la traduzione del Talmud in altre lingue e chiese che lo studio di quest'opera venisse accettato come parte del programma universitario. Contribuì ad organizzare istituzioni religiose per gli immigrati provenienti dall'Europa orientale a Memel (odierna Klaipeda, in Lituania), a Parigi e in altra città. Nei suoi ultimi anni di vita Salanter rimase in contatto con i suoi discepoli in Lituania, sui quali esercitò una notevole influenza.

[Vedi anche *MUSAR, MOVIMENTO*].

BIBLIOGRAFIA

Il migliore studio storico su Salanter e sul movimento da lui fondato è I. Etkes, *Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement*, Philadelphia 1993 (ed. or. Jerusalem 1982), che, tuttavia, come indicato dal titolo, non copre tutta la carriera di Salanter. L'unico esauriente studio su Salanter e i suoi discepoli resta D. Katz, *Tenu'at ha-Musar*, I-V, Jerusalem 1974 (5ª ed.), che – dato il suo carattere agiografico – deve essere consultato con cautela. Il primo volume dell'opera di Katz è stato tradotto da L. Oschry (cur.), *The Musar Movement. Its History, Leading Personalities and Doctrines*, Tel Aviv 1977. Sull'evoluzione del pensiero di Salanter, cfr. il dettagliato studio di H. Goldberg, *Israel Salanter. Text, Structure, Idea*, New York 1982, che comprende una esaustiva bibliografia dei lavori di e su Salanter. M. Pachter, *Kitve R. Yisra'el Salanter*, Jerusalem 1972, presenta la maggior parte degli scritti di Salanter con note esplicative e una lunga, penetrante introduzione. Una traduzione inglese della capitale *Letter on Musar* di Salanter si trova in M.G. Glenn, *Israel Salanter*, New York 1953.

GERSHON C. BACON

SALMI, antichi canti ebraici rivolti a Dio o invocanti Dio; la Bibbia ebraica, o l'Antico Testamento nelle Scritture cristiane, include un libro con 150 di questi canti religiosi. Nella tradizione ebraica antica e recente, il libro è conosciuto in ebraico come *Tehillim* («lodi»), anche se solo uno dei canti, il salmo 145, è designato in questo modo nel testo biblico. Il titolo italiano *Salmi* deriva dalla traduzione greca della parola ebraica *mizmor* (canto accompagnato da uno strumento a corde), definizione che introduce cinquantasette salmi. Nel-

l'ambito cristiano, il *Libro dei Salmi* è spesso chiamato salterio, come lo strumento a corde che accompagnava il canto di molti salmi. L'uso della parola *salterio* vuole significare anche che il *Libro dei Salmi* venne usato fin dai tempi antichi come un innario, una raccolta ufficiale di canti religiosi.

Nel canone ebraico, il *Libro dei Salmi* è il primo libro della terza sezione della Bibbia ebraica, gli Scritti. Nel canone cristiano, il *Libro dei Salmi* si trova nella parte dei cosiddetti libri sapienziali, tra *Giobbe* e *Proverbi*.

A parte i salmi canonici, che furono probabilmente riconosciuti in modo ufficiale nel II secolo a.C., abbiamo molti altri canti ebraici antichi sul tipo dei salmi. All'interno della Bibbia ebraica vi sono il canto di gloria in *Esodo* (15,1-18), la preghiera di Anna in *1 Samuele* (2,1-10), il canto di ringraziamento in *2 Samuele* 22 (quasi identico al salmo 18), la preghiera di Ezechia in *Isaia* (38,10-20), il salmo di ringraziamento in *Giona* (2,3-10) e la preghiera di *Abacuc*. I *Salmi di Salomone* nei libri apocrifi, risalenti al I secolo a.C., comprendono diciotto inni, soprattutto richieste personali di salvezza, che ricordano alcuni salmi biblici. I salmi apocrifi riflettono chiaramente gli originali ebraici, anche se si conservano solamente le versioni in greco e in siriaco.

Altri sette salmi non canonici sono stati ritrovati nei rotoli del Mar Morto. Essi compaiono assieme a numerosi salmi canonici nel grande manoscritto di salmi proveniente dalla grotta 11 di Qumran. Di questi sette, uno è compreso come salmo 151 nei Settanta (l'antica traduzione greca della Bibbia ebraica), uno è contenuto nell'apocrifo *Libro di Ben Sira* e due sono stati conservati in traduzioni antiche. Un quinto compare in un altro rotolo del Mar Morto; in questo modo solo due delle sette composizioni possono dirsi «nuove». Perlomeno quattro salteri del Mar Morto, risalenti a non più tardi del I secolo d.C., comprendono salmi non canonici; è probabile quindi che le antiche raccolte di inni non si limitassero al *Libro dei Salmi* biblico. Una lunga composizione del Mar Morto, le *Hodayot* (Canti di lode e ringraziamento), conteneva più di quaranta inni composti sul modello del *Libro dei Salmi*, del quale riprendono anche alcune frasi. I salmi canonici, allora, servivano come modelli per l'antica innodia ebraica. Per lo meno due salmi nel Nuovo Testamento, il Magnificat di Maria (Lc 1,46-55) e il Benedictus di Zaccaria (Lc 1,68-79) riprendono ed emulano i prototipi canonici.

Formazione del salterio. Nella forma canonica, i *Salmi* comprendono cinque sezioni o «libri»: salmi 1-41, 42-72, 73-89, 90-106 e 107-150. I primi quattro libri finiscono con una dossologia, o invocazione di lode al Signore; il quinto finisce con un salmo intero (il salmo 150) che costituisce una dossologia. Si è notato che i libri 1, 4 e 5 tendono a utilizzare il nome personale di Dio senza vocali presente nella Bibbia ebraica, YHWH (tradizionalmente reso con «il Signore», come in questo articolo), mentre i libri 2 e 3 si riferiscono a Dio come Elohim; questo fatto suggerisce che a redigere i diversi libri possano essere state tradizioni o scuole teologiche divergenti.

Secondo numerose indicazioni, i salmi, in origine, erano organizzati in modo differente. Il salmo 135 si conclude con una dossologia e il salmo 72 termina con un'attribuzione ad una particolare raccolta di «Davide». Forse i due salmi costituivano la conclusione di precedenti raccolte. Tramite i titoli o le intestazioni, numerosi salmi vengono riportati a diversi tipi o raccolte: i salmi di Davide (Sal 3-9, 11-32, 34-41, 51-65, 68-70, 86, 101, 103, 108-110, 124, 133, 138-145, per un totale di settantadue salmi); i salmi dei figli di Core (Sal 42, 44-49, 84, 85, 87, 88); i salmi di Asaf (Sal 50, 73-83); i salmi delle *ma'alot*, di solito chiamati «delle ascensioni» (Sal 120-134) e i salmi di «alleluia» (Sal 104-106, 111-113, 115-117, 135, 146-150). Poiché i salmi di attribuzione simile compaiono generalmente in blocchi, i salmi molto simili compaiono in più di una raccolta (Sal 14 e 53, parti del 40 e del 70, 57, 60 e 108) e le attribuzioni sembrano riferirsi a compilazioni liturgiche (Core e Asaf erano gli eponimi di corporazioni sacerdotali) o a funzioni (salmi «delle ascensioni» e di «alleluia»), è probabile che i libri canonici fossero formati da gruppi di salmi più antichi, dove i salmi di un gruppo venivano inseriti in contesti simili di altri gruppi.

Dalla testimonianza dei salteri del Mar Morto è possibile ipotizzare che l'ordine dei libri 1 e 2 fu fissato nel II secolo a.C., mentre l'ordine dei salmi negli ultimi tre libri rimase flessibile per lo meno fino al I secolo d.C. A quel tempo il salterio canonico fu stabilito all'interno della comunità ebraica dell'antica Giudea.

Attribuzione dei salmi. La maggior parte dei salmi porta intestazioni che servono ad ascriverli ad alcuni autori oppure a raccolte (Davide, Core, Asaf, Mosè, Salomone), a descriverne il tipo (canto accompagnato, cantico, preghiera), a prescriverne l'uso liturgico (il salmo 92 è assegnato al culto del sabato), o a dirigerne l'esecuzione musicale.

Quasi la metà dei salmi canonici è attribuita a Davide, sovrano del regno di Israele nel X secolo a.C. Tuttavia, secondo gli studiosi, pochi salmi risalgono ad un periodo così antico. Si pensa che le attribuzioni a Davide derivino dal tentativo posteriore di aumentare l'autorità dei salmi attribuendone l'origine al salmista e cantore di Israele più famoso, Davide. Davide è rappresentato come musicista in *1 Samuele* 16, e all'interno del racconto di *2 Samuele* gli vengono attribuiti tre canti: un'elegia per Saul e Gionata (2 Sam 1,17-27), un salmo di ringraziamento per la liberazione dai nemici (2

Sam 22) e una riflessione sul patto tra YHWH e Davide (2 Sam 23,1-7). Alcune intestazioni dei salmi mettono in relazione i salmi stessi con situazioni specifiche della vita di Davide; ad esempio, il salmo 34 comincia: «Di Davide, quando si finse pazzo in presenza di Abimelech e, da lui scacciato, se ne andò» (questa attribuzione risulta chiaramente non autentica, perché fu Achis di Got, e non Abimelech, ad allontanare Davide; cfr. 1 Sam 21,10-16). L'attribuzione dei salmi a Davide manifesta un interesse posteriore: l'antica traduzione greca, infatti, inserisce riferimenti alla vita di Davide in punti in cui nel testo ebraico non risulta niente del genere.

Numerosi salmi sono attribuiti a Core e Asaf. Secondo *Cronache*, *Esdra* e *Neemia*, essi erano gli antenati dei leviti, i funzionari sacerdotali del Secondo Tempio di Gerusalemme (515 a.C. circa-70 d.C.). I *Libri delle Cronache* attribuiscono inoltre a Davide l'istituzione delle funzioni levitiche nel Tempio (cfr. 1 Cr 15-16). È probabile che le attribuzioni a Davide, Core e Asaf si riferiscano storicamente a raccolte di salmi tra il personale del Secondo Tempio. Il fatto che *1 Cronache* 16 contenga un salmo praticamente identico al salmo 105 rafforza questa ipotesi.

A partire dal II secolo a.C. con il libro apocrifo *2 Maccabei* (2,13), le fonti cristiane ed ebraiche (per es. Eb 4,7; T.B, *B.B.* 146) attribuiscono l'intero *Libro dei salmi* a Davide. Una composizione non canonica, che si trova alla fine del rotolo dei salmi di Qumran della grotta 11, attribuisce a Davide non solo i 150 salmi canonici, ma un totale di 4.050 (150×3^3) salmi e canti. La tradizione ebraica e cristiana primitiva attribuisce tutte le leggi al legislatore biblico tradizionale, Mosè, i libri sapienziali, *Proverbi*, *Ecclesiaste* e *Il cantico dei cantici* a Salomone, il re celebre per la sua saggezza e, di conseguenza, i canti sacri a Davide. Nel Medioevo alcuni dotti Ebrei e cristiani dubitarono dell'attribuzione di tutti i salmi a Davide, ma fu solo con gli scritti di Baruch Spinoza nel XVII secolo e con lo studio critico nel XIX secolo che Davide non venne più ritenuto l'autore persino di quei salmi che la Bibbia stessa gli attribuisce. I fondamentalisti continuano a credere nella paternità di Davide.

Data e provenienza dei salmi. La critica moderna, dunque, non attribuisce a Davide la composizione di tutti i salmi; la loro data e provenienza sono state variamente determinate. Gli studiosi del XIX secolo tendevano a far risalire la composizione dei salmi al periodo in cui il loro uso fu attestato esplicitamente per la prima volta, il periodo seguente al ritorno degli abitanti di Giuda dall'esilio babilonese, dal V secolo a.C. in avanti. Le somiglianze tra i salmi e la letteratura profetica furono spiegate con l'influsso dei profeti sui salmisti. Numerosi fattori hanno condotto gli studiosi del XX secolo a concepire datazioni precedenti. Un fattore fu la scoperta di inni e di preghiere provenienti dall'antico Egitto, da Hatti (in Asia Minore) e dalla Mesopotamia, i cui temi, motivi e formule sono simili a quelli dei salmi biblici. Anche il ritrovamento di testi ugaritici (Canaan settentrionale) ha messo in rilievo un'affinità con i salmi per quel che concerne la lingua e lo stile prosodico. Poiché la salmodia è attestata nel Vicino Oriente antico fin dal III millennio a.C., non c'è ragione per pensare che Israele la sviluppò solo a partire da uno stadio avanzato della sua storia. Un secondo fattore è tematico. Se la maggior parte dei salmi risalgono al periodo postesilico o al periodo del Secondo Tempio, è sorprendente che essi non trattino l'argomento del ritorno dall'esilio e della restaurazione di un re davidico. Un terzo fattore è cultuale o liturgico. Se, come la maggior parte degli studiosi crede, molti salmi avevano una funzione nel culto del Tempio, è probabile che un grande numero di essi svolgesse la stessa funzione già nel Primo Tempio, precedente all'esilio (cfr. più avanti).

Poiché i salmi contengono pochi riferimenti storici, il metodo più scientifico per stabilirne la datazione e la provenienza è il metodo linguistico. I salmi, come la letteratura liturgica in generale, tendono a imitare l'arcaico. Anche tenendo in considerazione questo fatto, si deve notare che testi quali i salmi 18, 29, 68, 132 e altri, per il loro contenuto in qualche modo primitivo, mostrano affinità con la letteratura cananea e rivelano caratteristiche linguistiche veramente antiche e non meramente arcaizzanti. D'altro canto, i salmi 103, 117, 119, 124, 125, 133, 144, 145, e forse altri, palesano caratteristiche linguistiche chiaramente postesiliche; per questi, con ragionevole certezza, si può parlare di una datazione risalente al periodo del Secondo Tempio. Il salmo 137 si riferisce direttamente all'esperienza dell'esilio, ma per la maggior parte degli altri non si può risalire con certezza al periodo antecedente o successivo all'esilio del VI secolo a.C. Per quel che riguarda la provenienza, come vedremo più avanti, alcuni salmi mostrano chiaramente un'origine rituale, altri sembrano essere stati commissionati dalla monarchia e altri ancora probabilmente derivano da circoli degli scribi o non ufficiali.

Tipi di salmi. Prima di discutere gli usi antichi e più recenti dei salmi, sarà utile descriverne i vari tipi. La forma prosodica dei salmi, il linguaggio e i motivi presenti in essi sono per la maggior parte estremamente convenzionali e suggeriscono una composizione secondo modelli tipici.

La forma predominante comprende parallelismi – la formazione di distici e, talvolta, di terzine di versi, tramite la ripetizione della struttura sintattica e/o del contenuto semantico, come, ad esempio, in *Salmi* 92,2-3:

È bello dar lode al Signore
e cantare al tuo nome, o Altissimo,
annunziare al mattino il tuo amore,
la tua fedeltà lungo la notte.

Numerosi frasi e versi, come «Ringraziate il Signore, perché la sua devozione è eterna», «Cantate al Signore un canto nuovo», «Nella tua collera non mi riprendere», «Egli mi ha salvato dai nemici» e simili, abbondano nei *Salmi*, cosicché la maggior parte di essi sembrano realizzati con un vocabolario e un simbolismo comune. Numerosi salmi sono organizzati tramite espedienti quali l'acrostico alfabetico (salmi 25, 34, 119, 145 e, più o meno, anche altri).

Molti dei temi più comuni dei salmi compaiono anche negli inni e nelle preghiere di altre culture del Vicino Oriente antico. Il salmo 104, per esempio, in cui la saggezza onnisciente di Dio è paragonata al sole e si manifesta nella creazione, ha forti somiglianze con l'inno egizio ad Aton (il disco solare), del XIV secolo a.C., e con l'inno babilonese a Shamash, il dio del sole. L'inno della vittoria israelita in *Esodo* 15 condivide numerosi motivi con il cantico egizio del faraone Merneptah del XIII secolo. Entrambi esaltano il proprio dio tra gli altri dei; entrambi descrivono la sottomissione di altri popoli, a testimonianza del trionfo. Le preghiere dell'Egitto, di Hatti e della Mesopotamia lodano gli dei, perché proteggono e sostengono il povero, il debole, la vedova e l'orfano, così come i salmi ebraici lodano YHWH per gli stessi motivi. Tutti temono che il dio volga altrove il proprio viso compassionevole; tutti chiedono il perdono immeritato per i peccati del supplice; tutti affermano che il giusto prevarrà, che i malvagi si confonderanno; tutti chiedono vendetta verso i nemici. Come in *Salmi* 27,4, anche una preghiera egizia ricerca il consenso della divinità e la possibilità di rimirare l'immagine, o la presenza, del dio. I salmi ebraici condividono con le suppliche babilonesi persino l'invocazione tipica: «Per quanto tempo, Signore». Anche se non sono stati ritrovati inni o preghiere cananei antichi, i salmi biblici riportano alcuni appellativi divini, ad esempio «colui che cavalca le nubi» (Sal 68,5), e versetti interi, come in *Salmi* 92,10 e 145,13, che variano poco dai versi dell'epopea cananea (ugarita) della metà del II millennio a.C. Considerando questi e molti altri parallelismi, e l'ambiente fenicio e lo stile cananeo arcaico del salmo 29, è probabile che i salmisti israeliti, nella composizione degli inni e delle preghiere abbiano attinto, forse anche preso a prestito, dal materiale comune e dai modelli cananei.

La natura convenzionale di così tanti salmi biblici e le loro relazioni con l'innodia del Vicino Oriente antico in generale hanno condotto gli studiosi a delineare specifici tipi di salmi e ad associare questi tipi con particolari circostanze sociali o cultuali in cui venivano presumibilmente usati nell'antico Israele. Nei primi anni del XX secolo, Hermann Gunkel isolò, oltre ad alcuni tipi meno importanti, cinque principali tipi di salmi:

1. *Inni*, canti liturgici di lode a Dio, che talvolta lodano la potenza di Dio nella natura (per es. Sal 29, 33, 34, 92, 100, 104, 105, 111, 114, 134-136, 145, 146).
2. *Canti personali di lode o di ringraziamento*, simili agli inni, ma apparentemente innalzati da singoli individui (per es. Sal 18, 30, 32, 34, 41, 56, 116, 118, 138).
3. *Lamenti comuni* (per es. Sal 28, 86, 106, 115).
4. *Lamenti o suppliche individuali* (per es. Sal 6, 25, 26, 38, 41, 91).
5. *Canti per il re* (per es. Sal 2, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132).

Numerosi salmi uniscono tipi differenti; il salmo 18, ad esempio, è sia un canto regale che un ringraziamento individuale. Alcuni salmi raccontano gli atti di redenzione di Dio nella storia d'Israele nel contesto di un inno o di un altro tipo di salmo (per es. Sal 78, 105, 106, 136). Tra i tipi meno importanti di salmi vi sono i canti didattici, che insegnano la religiosità e il comportamento che Dio predilige (per es. Sal 1, 19, 37, 49, 73, 112, 119, 127, 128, 133); le meditazioni (per es. Sal 23, 27, 90); e i ringraziamenti della comunità (per es. Sal 67, 124).

Ognuno di questi tipi di salmi mostra alcuni tratti caratteristici. All'interno del tipo più comune di salmo, la supplica individuale, ad esempio, sia nei modelli biblici che extrabiblici, troviamo la maggior parte delle seguenti caratteristiche: una descrizione del problema del supplice, una caratterizzazione del supplice, che si trova in qualche modo in una condizione svantaggiata all'interno della società, una richiesta del soccorso divino, spesso accompagnata da un voto alla divinità, una lode a Dio e/o un'espressione di fiducia che Dio presterà attenzione alla richiesta. In questo tipo è comune il riferimento a una malattia fisica o a un nemico mortale, su cui si invoca la punizione. Si noti, ad esempio, la seguente citazione dal salmo 6 (vv. 3, 6, 8 e 9):

Pietà di me, Signore: vengo meno;
risanami, Signore, tremano le mie ossa...
Nessuno tra i morti ti ricorda.
Chi negli inferi canta le tue lodi?...
I miei occhi si consumano nel dolore,
invecchio tra tanti miei oppressori.
Via da me voi tutti che fate il male,
il Signore ascolta la voce del mio pianto.

La natura stereotipa di così tanti salmi suggerisce l'ipotesi di una composizione avente come fine una funzione particolare, probabilmente liturgica.

Le ambientazioni dei salmi. Alcuni salmi non possono essere facilmente collegati ad un'ambientazione storica o cultuale specifica; ciò è specialmente vero per quel che riguarda le composizioni didattiche e meditative. In molti altri casi è il contenuto stesso del salmo a suggerirne il probabile uso. Il salmo 24, ad esempio, sembra un testo adatto alla cerimonia in cui l'Arca veniva trasportata a Gerusalemme. Il salmo 45 sembra un ode da cantare al matrimonio di un re. I salmi 114 e 136 si riferiscono all'esodo dall'Egitto e possono aver avuto la funzione di cantici per la festa primaverile di Pesaḥ (Pasqua), che celebra la liberazione degli Israeliti dalla schiavitù egizia.

Ci sono numerose ragioni per pensare che molti salmi biblici, se non la maggior parte di essi, occupavano un posto all'interno di riti legati a particolari occasioni e quotidiani nel culto del tempio israelita. È probabile che l'uso posteriore dei salmi nel culto ebraico e cristiano abbia continuato una pratica antica. A parte Israele, la letteratura rituale delle società del Vicino Oriente antico, Babilonia ad esempio, prevedeva in diverse cerimonie cultuali la recita di preghiere e di inni simili a quelli della Bibbia. Possiamo dedurne che anche i salmi biblici avevano una funzione simile.

I riferimenti e le affermazioni all'interno dei *Salmi* e altrove nella Bibbia indicano infatti un uso liturgico. Questo è evidente nel periodo del Secondo Tempio: sia *Esdra* (3,10-11) che *Cronache* (1 Cr 16,8-36) citano il canto dei salmi 117, 96, 105 e 106. Alcuni salmi (Sal 11,4; 134,2; 150,1) parlano del canto dei salmi nel santuario, e altri (per es. Sal 17,15; 18,7; 23,6; 26,8; 27,4) alludono al culto nel santuario. I salmi 66 e 135 manifestano un carattere liturgico, e i numerosi riferimenti al canto e all'accompagnamento musicale nei *Salmi* rivelano un uso liturgico.

I testi biblici prima dell'esilio, come *Isaia* 30,29 e *Amos* 5,23, uniscono la musica al culto. Non solo molti salmi descrivono l'accompagnamento musicale (per es. Sal 43,4; 71,22; 81,2-4; 92,3; 150,3-5), ma numerose intestazioni dei salmi sembrano indicare anche il metodo del canto o dell'accompagnamento. Numerosi salmi sono introdotti dall'iscrizione *la-menaṣeaḥ* che, sulla base di *1 Cronache* 15,21, si riferisce al musicista di strumenti a corda nella liturgia. I salmi 57, 58, 59 e 75 dovevano essere cantati sul motivo di un canto popolare, «Non distruggere»; i salmi 45 e 80 sul motivo di «Rose»; il salmo 22 su «Gazzella dell'aurora» e il salmo 56 su «Colomba dei lontani terebinti». Numerose intestazioni sembrano prescrivere la maniera per suonare un salmo o gli strumenti adatti, anche se non è possibile definire il significato preciso dei termini: *neginot* (strumenti a corda?); *sheminit* (sull'ottava? strumento a otto corde?); *'alamot* (soprano?); *neḥilot* (zampogna?) e *gittit* (cantico del vinaio?).

I salmi 42-43 (che comprendono un unico brano) e 107 presentano dei ritornelli che potrebbero aver avuto la funzione di responsori per un coro, e il salmo 136 presenta la stessa frase dopo ogni nuovo versetto, indicando così una risposta del coro o dell'assemblea dei fedeli. Nel rotolo della grotta 11 del Mar Morto, il fatto che il ritornello «Benedetto è il Signore e benedetto è il suo nome in eterno e per sempre» segua ogni versetto del salmo 145 sostiene l'ipotesi che alcuni salmi, se non la maggior parte, svolgevano un ruolo preciso nella liturgia del Tempio.

Riguardo al posto dei salmi nel periodo del Primo Tempio possiamo solo fare delle congetture. Si è spesso sostenuto che, come nel periodo postesilico, i salmi venivano cantati in connessione con il culto quotidiano delle offerte degli animali, il sabato e in occasione delle festività. Probabilmente le singole persone recitavano i salmi in privato, come Anna in *1 Samuele* 2 e Giona in *Giona* 2. Molti salmi riportano in effetti la prima persona singolare «io», anche se poi definiscono i nemici come «le nazioni» (per es. Sal 44, 60, 66, 74, 89, 94, 102, 118); è probabile che l'«io» di questi salmi non sia un individuo, ma rappresenti l'intero popolo di Israele. Non sappiamo perciò quanti salmi venivano utilizzati per la preghiera privata.

In generale i salmi trattano i grandi temi dell'angoscia e del bisogno umano, della grandezza e del *pathos* di Dio, delle virtù e dei piaceri della devozione. Molti salmi affrontano una grande varietà di temi. La natura non specifica di tanti salmi li rende teoricamente applicabili a molteplici occasioni, senza limiti di tempo o di luogo. Per questa ragione, è difficile, e forse senza senso, definire l'ambientazione storica o la funzione di ogni salmo in modo minuzioso. Tuttavia, per la presenza di motivi particolari in numerose serie o gruppi di salmi, alcuni studiosi hanno voluto ricercare un'ambientazione antica comune.

Numerosi salmi (per es. Sal 47, 93, 95-100) parlano della regalità del dio biblico, YHWH. Sulla base di alcune festività in Egitto (Min) e Babilonia (Akitu), in cui il dio principale viene onorato perché ha sottomesso gli dei del caos e ha stabilito l'ordine, e poi viene insediato sul trono e acclamato re, Sigmund Mowinckel e altri studiosi del XX secolo hanno sostenuto l'ipotesi secondo cui, in occasione della celebrazione del Nuovo Anno in autunno a Sukkot (Tabernacoli, Festa delle Capanne), l'antico Israele proclamava re YHWH. Sembra che almeno quaranta salmi venissero recitati come parte di questa festa di «investitura». Durante questa festività, si narrava il trionfo primordiale di YHWH sulle forze del caos e la sua creazione del mondo, YHWH veniva dichiarato re, al sicuro nel suo tempio e venerato, mentre si anticipava la sconfitta dei nemici storici di

Israele. Il salmo 103, ad esempio, finisce con l'esaltazione di YHWH, re su tutti (v. 19) ed è seguito dal salmo 104, che beatifica il dominio maestoso di YHWH su tutto il mondo naturale. Secondo gli studiosi, tali giustapposizioni di argomento sono tipiche delle festività di investitura.

L'ipotesi che l'antico Israele celebrasse la regalità di YHWH durante la festività autunnale del Nuovo Anno può essere sostenuta dal fatto che per l'antico Ebraismo il riconoscimento del Signore come re era parte integrante della liturgia del Nuovo Anno (Ro'sh ha-Shanah). Senza un riferimento testuale esplicito a questa festa di investitura, l'uso dei salmi in tale occasione rimarrà una congettura. L'ampio uso dei salmi nel culto ebraico e cristiano posteriore, tuttavia, ne rende quasi certa la loro antica utilizzazione liturgica.

L'uso dei salmi nella liturgia ebraica. In aggiunta ai pochi riferimenti summenzionati nei libri posteriori della Bibbia ebraica, l'uso dei salmi nel culto del Secondo Tempio è attestato nella letteratura del Mar Morto e in quella rabbinica antica. Tra i rotoli del Mar Morto sono stati ritrovati per lo meno trenta salteri – più di qualsiasi altro testo, fatto questo che conferma l'ipotesi secondo cui che i settari Ebrei utilizzavano come innario una raccolta di salmi. Il codice rabbinico del tardo II secolo d.C., la Mishnah, afferma che ogni giorno nel Tempio veniva cantato un salmo specifico (*Tam.* 7,4). Secondo la tradizione ebraica, i salmi corrispondevano all'ordine della creazione come viene delineato in *Genesi* 1. La domenica, il primo giorno della settimana, veniva scelto il salmo che conosciamo come salmo 24, perché loda il dominio di Dio su tutta la creazione; il secondo giorno, il salmo 48, che esalta Dio per aver diviso le acque; il terzo giorno, il salmo 82, in cui Dio siede come giudice sulla terra; il quarto giorno, in cui vennero creati il sole, la luna e le stelle, si sceglieva il salmo 94, perché chiede vendetta sui persecutori di Israele che adorano le stelle; il quinto giorno, il salmo 81, in cui le meraviglie della creazione suscitano la lode; il sesto giorno, il salmo 93, in cui la mirabile creazione del genere umano provoca il timore reverenziale verso la maestà di Dio; il sabato, il salmo 92, assegnato a questo giorno proprio dal suo titolo. La tradizionale liturgia ebraica per questo giorno comprende la recitazione di questi salmi quotidiani.

Sulla base del contenuto, il salmo 135 era prescritto per Pesaḥ; il salmo 81, per Ro'sh Ḥodesh (Luna Nuova); e i salmi 120-134, canti di «ascesa» o canti del pellegrino, per Sukkot, il gioioso pellegrinaggio del raccolto autunnale. Il salmo 136, il cosiddetto Hallel ha-Gadol («la grande lode»), veniva recitato nei giorni festivi, mentre i salmi 113-118 costituivano una variegata serie di cantici di alleluia adatti a tutte le festività. La giustapposizione di questi salmi nel salterio può riflettere la loro indivisa funzione liturgica. Numerosi altri salmi fanno parte del servizio mattutino giornaliero, il salmo 145 apre il servizio pomeridiano e alcuni salmi sono recitati nei periodi di penitenza e di lutto. Nell'insieme circa ottantaquattro salmi biblici fanno regolarmente parte della liturgia ebraica. A causa delle loro mescolanza di lode e di supplica, i salmi sono recitati tradizionalmente anche per i malati gravi e i moribondi.

L'uso dei salmi nel culto cristiano. Sin dai tempi antichi, i salmi hanno avuto un posto centrale negli innari cristiani. Le Chiese primitive ereditarono dalla sinagoga ebraica la regola della recita e del canto dei salmi. I Padri della Chiesa posero in rilievo la citazione da parte di Gesù di *Salmi* 22,2 nel momento della crocifissione (per es. Mt 27,46), sostenendo come cosa naturale che Gesù recitasse i salmi. La pratica cristiana, allo stesso modo, emulava Gesù ponendo i salmi al centro della liturgia. San Girolamo, per esempio, attesta nel IV secolo il canto dei salmi in latino, greco e siriaco durante le processioni funebri.

Nel Medioevo, i *Salmi* costituivano la parte principale del culto. Il salmo 119, il più lungo, veniva recitato quotidianamente dagli ecclesiastici, ai quali era richiesto di memorizzare l'intero salterio; nel corso di una settimana tutti i salmi venivano recitati sistematicamente; essi servivano alla devozione e come guida alla religiosità e all'ispirazione.

Numerose Chiese e denominazioni cristiane utilizzano testi differenti del salterio, la maggior parte dei quali adattati al culto pubblico dal latino di san Girolamo. Oggi molte versioni inglesi si basano sulle revisioni della Grande Bibbia redatta nel 1539-1541. Oltre al culto pubblico, i cristiani moderni recitano salmi a scuola e a casa, per la meditazione e la comprensione delle vie indicate da Dio.

I salmi come rivelazione. La tradizione cristiana ed ebraica comprende i salmi come riflessione e devozione di Davide, cioè come espressione dello spirito umano; tuttavia i salmi furono compresi anche come rivelazione divina del futuro del fedele, da una parte, e del malvagio dall'altra.

Un antico *midrash* rabbinico ai *Salmi* dice: «Rabbi Yudan afferma nel nome del Rabbi Yehudah: tutto ciò che Davide disse nel suo libro [cioè, i *Salmi*)], lo disse riferendosi a se stesso, a tutto Israele, e a tutti i tempi» (*Midrash Tehillim* 18,1). Il fatto che i *Salmi* parlino in termini molto generali del giusto e del devoto, prediletti da Dio, e dei loro nemici, i malvagi, che Dio infine distruggerà, facilita l'interpretazione tradizionale dei *Salmi* come predizione dei rispettivi destini del buono e del cattivo. I settari del Mar Morto, nei loro commenti ai *Salmi*, considerano se stessi come i giusti e i loro op-

positori personali come i malvagi, mentre, al pari degli antichi rabbini, identificano con i Romani le nazioni gentili che Dio sconfiggerà. I cristiani nei salmi vedono se stessi come il vero Israele, come i devoti del Signore. *Atti* 4,23-28, ad esempio, interpreta *Salmi* 2,1-2 come un riferimento ai Romani e agli Ebrei quali nemici di Gesù. Secondo *Luca* 24,44, Gesù disse ai suoi discepoli: «bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi».

Gli Ebrei e i cristiani hanno trovato in numerosi salmi (per es. Sal 2, 18, 67, 72, 75, 100) le predizioni di un'era escatologica, in cui il re legittimo e unto (il Messia) sarebbe stato ristabilito o vendicato. I Padri della Chiesa e i rabbini citavano versetti dai *Salmi* a sostegno di varie dottrine; nel Medioevo, gli ecclesiastici ebrei e cristiani discussero alcune dottrine, quali l'autenticità di Gesù come Messia e il carattere trinitario della divinità, sulla base dei salmi e di altri testi canonici. Mentre i cristiani hanno cercato nei salmi le indicazioni sulla venuta dell'*eschaton*, gli Ebrei hanno trovato più frequentemente consolazione nelle assicurazioni che il giusto sarà salvato e la Diaspora ebraica finirà.

Teologia dei salmi. Storicamente, numerosi salmi risalgono a diversi periodi e hanno differenti provenienze; in essi è possibile ritrovare diverse intuizioni di Dio e diversi interessi religiosi. Nel salmo 18, ad esempio, il Dio israelita risponde al lamento dei suoi fedeli scendendo dal cielo tra il vento e le nuvole, scagliando fulmini e tuoni. Nel salmo 104, Dio, che controlla tutta la natura, stende il cielo come una tenda, si avvolge nella luce celestiale, fa delle nuvole il suo carro e invia i venti perché ritirino le acque che ricoprono la terra. Queste immagini audacemente naturalistiche contrastano fortemente con il Dio più astratto dei salmi 1 e 119, fonte di saggezza e guida morale.

Nel salterio, considerato nella sua globalità, si incontra una divinità che talvolta è trascendente e temibile, talaltra immanente e amorevole. La concezione di Dio che si troverà in un certo salmo dipende dal tipo e dalla funzione di quel salmo. Nei salmi di lode e di ringraziamento, per esempio, è presente un Dio creatore e potente, il cui dominio mirabile adorano persino i fenomeni della natura (per es. Sal 19,2). Nei salmi di supplica il richiedente deve esprimere la propria fiducia in una divinità compassionevole che ascolta le preghiere dei suoi fedeli. Il credente cita a volte la dottrina tradizionale del *pathos* di Dio (*Esodo* 34,6 viene citato in *Salmi* 86,15; 103,8 e 145,8) e ricorda gli atti salvifici che Dio ha compiuto per il suo popolo nel passato. Invoca, come nel salmo 77, la dimostrazione primordiale del potere di Dio, che ha sconfitto le forze primordiali del caos e ha ordinato il mondo nel modo in cui lo conosciamo.

Ovunque si premette che Dio è giusto e, di conseguenza, ha un particolare interesse verso il giusto e il retto. Gli occasionali successi dei malvagi sgomentano i pii, ma salmi come il 37 (12-13) affermano ripetutamente che Dio confonderà i malvagi:

> L'empio trama contro il giusto,
> contro di lui digrigna i denti.
> Ma il Signore ride dell'empio,
> perché vede arrivare il suo giorno.

L'uomo pio crede nella giustizia di Dio: «secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo» (Sal 62,13). Tuttavia, oltre un'evidente insofferenza verso la prosperità del malvagio e dei nemici d'Israele, i salmi spesso si appellano a Dio perché si vendichi dei nemici d'Israele e dei suoi fedeli (per es. Sal 5,11; 31,18; 35,4; 40,15; 58,7; 104,35; 139,19). Tali imprecazioni, che hanno turbato in particolare molti teologi cristiani, dimostrano una frustrazione riguardo alla temporanea inazione di Dio, come mostra il salmo 94 (1-3):

> Dio che fai giustizia, o Signore,
> Dio che fai giustizia: mostrati!
> Alzati, giudice della terra,
> rendi la ricompensa ai superbi.
> Fino a quando gli empi, Signore,
> fino a quando gli empi trionferanno?

I salmisti sperano che l'attenzione di Dio verso il mondo e le sue creature, verso l'indigente e il debole in modo particolare, sarà a loro vantaggio, perché Dio vuole che essi vivano per riconoscere e lodare il loro creatore. I salmi non presentano un quadro teologico sistematico, bensì una confluenza di temi e interessi, di cui il salmo 146 (2-10) è un esempio:

> Loderò il Signore per tutta la mia vita,
> finché vivo canterò inni al mio Dio.
> Non confidate nei potenti,
> in un uomo che non può salvare.
> Esala lo spirito e ritorna alla terra;
> in quel giorno svaniscono tutti i suoi disegni.
> Beato chi ha per aiuto il Dio di Giacobbe,
> chi spera nel Signore suo Dio,
> creatore del cielo e della terra,
> del mare e di quanto contiene.
> Egli è fedele per sempre,
> rende giustizia agli oppressi,
> dà il pane agli affamati...
> il Signore ama i giusti...
> Ma sconvolge le vie degli empi.
> Il Signore regna per sempre,
> il tuo Dio, o Sion, per ogni generazione.

L'azione reciproca tra individuo e popolo d'Israele da una parte e tra divinità trascendente e immanente

dall'altra è abbastanza tipica di molti salmi e del salterio in generale.

I salmi come genere letterario. A causa dell'origine e della funzione di tipo liturgico, molti salmi possiedono forme ed espressioni stereotipate, come i frequenti ritornelli e le ripetizioni che caratterizzano formalmente il canto dell'inno e la preghiera. Per la loro convenzionalità è facile collegarli tra loro; il ritmo e le frasi che si ripetono producono, se cantate, un'energia e un'intensità simile a un *mantra*. Letti come poesie, e non come preghiere, molti salmi non rivelano le sofisticate configurazioni di parole e lo spiegamento di tropi che sono di solito associati alla poesia. La forza liturgica dei *Salmi* è stata, tuttavia, sovente lodata dai lettori, e certi salmi rivelano abili combinazioni di linguaggio e immagini memorabili. Un noto esempio è il salmo 23:

Il Signore è il mio pastore:
non manco di nulla;
su pascoli erbosi mi fa riposare,
ad acque tranquille mi conduce.
Mi rinfranca, mi guida per il giusto cammino,
per amore del suo nome.
Se dovessi camminare in una valle oscura,
non temerei alcun male, perché tu sei con me.
Il tuo bastone e il tuo vincastro
Mi danno sicurezza.
Davanti a me tu prepari una mensa
Sotto gli occhi dei miei nemici;
cospargi di olio il mio capo.
Il mio calice trabocca.
Felicità e grazia mi saranno compagne
Tutti i giorni della mia vita,
per lunghissimi anni.

Il ritmo ricorrente di distici brevi, asimmetricamente bilanciati, il contrasto tra pascolo idillico e confronto con i nemici, la paura del pericolo mitigata dal sostegno del pastore divino – questi e altri tropi del salmo hanno fatto della poesia in questione un esempio classico di abbandono fiducioso.

[Vedi anche *LETTERATURA BIBLICA EBRAICA*; e *MUSICA E RELIGIONE NEL VICINO ORIENTE ANTICO*, vol. 11].

BIBLIOGRAFIA

Possiamo trovare una vasta analisi e un compendio della critica moderna sui salmi, assieme alle trattazioni del salterio e dei singoli salmi in L. Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, New York 1974 (ed. riv.). W.O.E. Oesterley, *A Fresh Approach to the Psalms*, New York 1937 e L. Dunlop, *Patterns of Prayer in the Psalms*, New York 1982, esaminano i salmi da una prospettiva liturgica. Per un riassunto dettagliato dello studio critico sui *Salmi*, cfr. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1934, 1964 (trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1970). Riguardo al *Rotolo dei Salmi* della grotta 11 di Qumran, cfr. J.A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, Oxford 1965. La forma canonica del salterio è presa in esame in B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, pp. 504-25, con una bibliografia eccellente e selezionata. La storia letteraria del salterio canonico è stata accuratamente analizzata in G.H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico/Calif. 1985. Importanti commenti o studi sui salmi sono quelli di H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen 1933 (trad. ingl. di T.M. Horner, *The Psalms*, Philadelphia 1967); S. Mowinckel, *Offersang og sangoffer*, Oslo 1951 (trad. ingl. di D.R. Thomas, *The Psalms in Israel's Worship*, I-II, Oxford 1962, 1992); A. Weiser, *Die Psalmen*, Göttingen 1950 (trad. ingl. di H. Hartwell, *The Psalms*, Philadelphia 1962, 1986 (trad. it. *I Salmi*, I-II, Brescia 1974), e P.C. Craigie, *Psalms 1-50*, Waco/Tex. 1983. Sulla relazione tra salmi di lamento e profezia biblica, cfr. W.H. Bellinger Jr., *Psalmody and Prophecy*, Sheffield 1984. Per i paralleli letterari del Vicino Oriente antico con i salmi, e i modelli di testi liturgici, cfr. J.B. Pritchard (cur.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (3ª ed.).

EDWARD L. GREENSTEIN

SALOMONE o, in ebraico, *Shelomoh*; figlio di Davide e terzo re d'Israele e Giuda (circa 960-920 a.C.). Sotto Salomone, il regno unito raggiunse la sua più grande estensione e prosperità. Il racconto di questo regno, in *1 Re* 1-11, è, nella sua forma attuale, una raccolta di varie fonti storiche e letterarie. L'ascesa al trono di Salomone (1 Re 1-2), raffigurata come il risultato di intrighi di palazzo e di lotte per il potere tra i due figli di Davide e i loro sostenitori, fa parte della cosiddetta storia della corte di Davide. La mano dello storico deuteronomista, autore di gran parte della storia della monarchia nei *Libri dei Re*, si intravede nel racconto della teofania in *1 Re* 3,1-15 e nel suo parallelo in 9,1-9, nella narrazione della costruzione del Tempio e della sua dedicazione (capitoli 5-8), nei peccati di Salomone e nel rifiuto da parte di Dio del suo governo sullo Stato settentrionale d'Israele (1 Re 11). Lo storico fece uso di una fonte più antica, il «Libro delle gesta di Salomone» (1 Re 11,41), che probabilmente conteneva informazioni sulle attività di costruzione e su altre imprese tratte dalle iscrizioni reali. La storia del deuteronomista si arricchì anche di aggiunte posteriori che narravano la grandezza del regno di Salomone. Il racconto riguardante Salomone presente in *2 Cronache* 1-9 dipende dai *Libri dei Re*, con alcune omissioni e aggiunte. Le fonti citate dal Cronista, cioè i libri dei profeti Natan, Aggeo e Iddo, sono molto probabilmente fittizie.

La più grande impresa di Salomone, secondo lo sto-

rico dei *Libri dei Re*, fu la costruzione del Tempio e del palazzo in Gerusalemme (1 Re 5-8). Originariamente il Tempio fu costruito come un santuario reale, uno dei molti templi presenti in tutto il regno, ma tramite la riforma di centralizzazione del re Giosia (2 Re 22-23) esso divenne l'unico luogo di culto legittimo del regno, ed è da questa prospettiva che il significato del Tempio è visto nei *Libri dei Re*. [Vedi *TEMPIO BIBLICO*]. A Salomone viene attribuita anche la costruzione di fortificazioni a Hazor, Megiddo e Gezer per il consolidamento del regno; questa attività edilizia sembra essere confermata dall'archeologia. Secondo la Bibbia, lo Stato prosperò per le numerose attività commerciali, fatto attestato da un notevole aumento nel livello della cultura materiale del paese, come messo in evidenza dai ritrovamenti archeologici. Nondimeno, è bene essere cauti nell'accettare tutto ciò che viene attribuito al regno di Salomone, perché è inverosimile che egli avesse il controllo politico su tutta la regione, dall'Eufrate fino ai confini dell'Egitto, o che la sua corte e la forza militare fossero così estesi come afferma *1 Re* 5,1-8.

La tradizione biblica celebra la saggezza di Salomone. Lo storico dei *Libri dei Re* (1 Re 3) narra che Salomone ebbe in sogno una teofania a Gabaon, in cui Dio acconsentì alla sua richiesta di saggezza per governare il suo popolo con giustizia e, assieme alla saggezza, gli concesse lunga vita e prosperità. Il dono della saggezza è poi illustrato da un racconto popolare in cui Salomone pronuncia con successo un giudizio tra due madri che reclamavano lo stesso neonato. Il tema della saggezza di Salomone viene ulteriormente ampliato da successive aggiunte, inclusa la storia della visita della regina di Saba e altri commenti sulla grande saggezza e ricchezza di Salomone (1 Re 10).

Il deuteronomista considera il declino del regno di Salomone e la divisione finale del regno come il risultato dei matrimoni di Salomone con numerose donne straniere.Anche se questi furono probabilmente matrimoni diplomatici contratti per ragioni di Stato, secondo lo storico essi incoraggiarono l'ingresso nel regno di divinità straniere, a svantaggio dell'esclusiva adorazione di Yahweh. Una causa più immediata di agitazione politica e di divisione del regno è la pesante tassazione degli Israeliti da parte di Salomone, situazione che non migliorò con il suo successore Roboamo e che condusse alla rivolta di Israele (1 Re 12). Il Cronista si astiene da ogni critica riguardo al regno di Salomone.

Sulla base dell'affermazione secondo cui Salomone compose numerosi proverbi e canti (1 Re 5,12), i compilatori successivi della Bibbia attribuirono a Salomone la gran parte del *Libro dei Proverbi* e il *Cantico dei cantici*. Sempre per lo stesso motivo si arrivò anche alla composizione di opere nel nome di Salomone. L'autore dell'*Ecclesiaste* chiama se stesso «figlio di Davide», suggerendo così la sua identità con Salomone. Due successive opere ebraiche che usano il nome di Salomone sono la *Sapienza di Salomone*, scritta in greco ad Alessandria, e i *Salmi di Salomone*, probabilmente scritti in ebraico nella Palestina romana. Un'antica opera cristiana attribuita a Salomone è il *Testamento di Salomone*.

Sia il Nuovo Testamento che il Corano (sura 21,78-81) fanno riferimento alla saggezza di Salomone, ma è specialmente nella *aggadah* ebraica (Ginzberg, 1956) che la sua saggezza e la sua figura ricevono il più ampio risalto. Salomone viene considerato un esperto in molti campi della scienza, come anche della saggezza occulta e nascosta. Nella *aggadah* si narrano numerose storie che illustrano la capacità di Salomone nel giudicare saggiamente. Un'attenzione speciale è riservata alla costruzione del Tempio e al trono di Salomone, divenuto più tardi un trofeo di guerra trasmesso da un regno invasore ad un altro, fino al periodo romano. La tradizione aggadica racconta anche di un periodo di umiliazione che Salomone dovette sopportare per i suoi peccati contro la Legge. Durante questo periodo fu esiliato, mentre un impostore regnava in sua vece; infine riguadagnò il trono.

La tradizione salomonica abbraccia l'intera tradizione sapienziale, sia nel suo aspetto terreno che nella sua religiosità, e incarna tutte le fantasie sulla gloria passata del regno unito d'Israele e di Giuda al culmine della sua potenza.

BIBLIOGRAFIA

Un'analisi della storia del regno di Salomone si può trovare in J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'Antico Israele*, Roma 2002), e in J.A. Soggin, *The Davidic-Solomonic Kingdom*, in J.H. Hayes e J. Maxwell Miller (curr.), *Israelite and Judean History*, Philadelphia 1977, 1999. Una discussione riguardante la tradizione letteraria si trova in B.O. Long, *1 Kings with an Introduction to Old Testament Historical Literature*, Grand Rapids/Mich. 1984. Questo volume contiene anche una bibliografia estesa. Per quel che riguarda le tradizioni aggadiche, cfr. L. Ginzberg, *The Legends of the Bible*. New York 1956, 2001, pp. 553-78.

JOHN VAN SETERS

SAMARITANI è il termine usato per designare un popolo proveniente da quella parte del regno settentrionale di Israele corrispondente generalmente agli insediamenti delle tribù di Efraim e di Manasse occidentale, presente nella regione sin dai tempi biblici. Il territorio è noto con il nome dell'antica capitale, Samaria. I Samaritani preferiscono la designazione *israelita*, ma

accettano *samaritano*, che traducono con «custode [della fede]». Alcune fonti ebraiche, invece, li considerano Ebrei «scismatici», i quali, guidati da Eli, trasportarono il santuario da Sichem (l'odierna Nablus) ai piedi del monte Garizim a Silo, nell'XI secolo a.C.

I Samaritani dicono di essere i discendenti delle tribù settentrionali di Efraim e Manasse e non i coloni trapiantati in Samaria dalla Mesopotamia per mano degli Assiri nell'VIII secolo a.C., come invece hanno sostenuto gli Ebrei (2 Re 17; Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 9,14,3; 10,9,7). Considerando il numero relativamente piccolo di Israeliti (27.290) che gli Assiri dicono di aver deportato, l'opinione dei Samaritani è probabilmente esatta.

Storia. Secondo *Esdra* 4,1-6, la separazione tra Samaritani ed Ebrei avvenne quando questi ultimi, di ritorno dall'esilio babilonese, non permisero agli abitanti settentrionali di unirsi a loro nella costruzione di Gerusalemme; i Samaritani risposero a ciò tentando di ostacolare i progetti di ricostruzione (445 a.C. circa). La tradizione samaritana accusa Esdra di aver introdotto nuovi caratteri per le lettere ebraiche e di avere alterato i testi fondamentali delle Scritture, ad esempio sostituendo *Garizim* con *Ebal* in *Deuteronomio* 27,4.

La spaccatura tra Samaritani ed Ebrei si rese evidente nel momento in cui i primi si ribellarono contro Alessandro il Grande nel 332 a.C. In reazione a questo fatto, Alessandro distrusse la città di Samaria e vi mise di guarnigione seicento soldati. I Samaritani fuggirono presso il monte Garizim e, con il permesso di Alessandro, costruirono un tempio molto simile al Tempio di Gerusalemme; in questo modo le due comunità furono dotate di centri rituali separati. Giovanni Ircano, sommo sacerdote e sovrano ebreo, aggiunse un significativo elemento di animosità allo scisma distruggendo Sichem e devastando il tempio samaritano verso il 128 a.C.

Invece di un singolo episodio drammatico risultante in uno scisma finale tra Ebrei e Samaritani, probabilmente si trattò di una graduale separazione, che non fu dichiarata esplicitamente fino al II o I secolo a.C., quando venne chiaramente espressa in opere apocrife e pseudoepigrafe quali *Siracide* (50,25-26), *2 Maccabei* (6), *Giuditta* (5,9), il *Testamento di Levi* (5,7) e *Giubilei* (30).

All'epoca del Nuovo Testamento i Samaritani condivisero pratiche e credenze sia con le sette eterodosse che con quelle ortodosse dell'Ebraismo. Con la setta di Qumran condivisero il ripudio del Tempio di Gerusalemme, l'enfasi sul significato della figura di Mosè, l'interpretazione messianica di *Deuteronomio* 18,18, e l'uso del termine «figli della luce». Anche all'interno della comunità samaritana stessa vi erano scismi evidenti: Simon Mago (*Atti* 8,9ss.) potrebbe essere stato il *leader* dei dositei, un gruppo samaritano non ortodosso probabilmente influenzato dalla gnosi.

Alcuni libri del Nuovo Testamento, in particolare il *Vangelo di Giovanni*, sembrano rivolgersi a un pubblico samaritano, come dimostrano l'attenzione alla donna samaritana nel capitolo 4, il riferimento alle «altre pecore» in 10,16 e l'uso dell'importante simbolismo samaritano della luce.

Alcuni sostengono che il discorso in *Atti* 7 riveli le origini samaritane di Stefano poiché questi, come i Samaritani, sfida il Tempio di Gerusalemme e il sacerdozio, e fa riferimento a *Deuteronomio* 18,18, così importante per i Samaritani. Inoltre, poiché talvolta i Samaritani si definivano Ebrei, è stato ipotizzato che la *Lettera agli Ebrei*, incentrata attorno a Mosè, preminente personaggio samaritano, possa essere stata indirizzata ai Samaritani.

Nella prima era cristiana ci fu una fioritura della teologia samaritana, esemplificata nelle opere del IV secolo del teologo Markah, del riformatore Baba e dello scrittore di inni Amram Darah. Resti di sinagoghe samaritane indicano una certa prosperità della comunità fino al tempo dell'imperatore Giustiniano. Allora, nel 529 d.C., i Samaritani tentarono senza successo di ribellarsi e furono repressi così severamente da non riprendersi più completamente. Nel 636 caddero sotto il dominio musulmano; nel 1099 presero il dominio i crociati e nel 1244 ritornarono i musulmani.

Durante questi periodi di oppressione i Samaritani lasciarono spesso la Palestina; in questo modo colonie di Samaritani comparvero in numerose località di tutto il mondo mediterraneo. Vi fu una sinagoga a Tessalonica (oggi Salonicco), un'altra a Costantinopoli e, nel VI secolo, un'altra ancora a Roma. Aleppo, Tiro, Cesarea, Ascalona, Gaza e, in particolare, Damasco e il Cairo divennero i centri della dispersione samaritana nel Medio Oriente.

Il XIV secolo fu un periodo di consolidamento per la comunità samaritana. Il rotolo Abisha del Pentateuco (l'artefatto più prezioso della comunità attuale) fu riscoperto e restaurato. I rami ortodosso e dositeo del Samaritanesimo si riunirono e il sommo sacerdote Finea incaricò Abu al-Fatḥ di scrivere la storia del Samaritanesimo. Il XV secolo fu apparentemente un periodo di relativa sicurezza; il gruppo più grande dei manoscritti arrivati fino a noi proviene da quel periodo.

Nonostante le grandi avversità, i Samaritani sopravvissero durante l'Impero ottomano. Nel XIX secolo fu negato ad essi l'accesso al loro luogo sacro, il monte Garizim; i lavori letterari diminuirono; e nei primi anni del XX secolo la comunità samaritana contava meno di duecento persone. Nella seconda metà del XX secolo quel numero era più che raddoppiato; ora la comunità

è equamente divisa tra Nablus e un sobborgo di Tel Aviv chiamato Cholon.

Letteratura. L'opera letteraria più importante dei Samaritani è la Sacra Scrittura, il Pentateuco, trasmesso in ebraico samaritano, in aramaico, greco e arabo. In molti manoscritti, accanto al testo in ebraico samaritano, nella stessa pagina è presente una parafrasi in aramaico (un *targum*). Talvolta una terza colonna contiene una traduzione in arabo. Il testo ebraico e aramaico (e di frequente anche l'arabo) sono scritti con caratteri samaritani. Di solito, lo scriba, la data e il luogo di scrittura sono registrati in un acrostico che corre verticalmente attraverso il centro della pagina, utilizzando lettere del testo biblico. Per ragioni estetiche, e probabilmente per aiutare a individuare alcuni passaggi, gli scribi crearono modelli grafici allineando intenzionalmente, ove possibile, lettere e parole identiche in colonne verticali.

Secondo gli studi più recenti, il Pentateuco samaritano si sviluppò in modo indipendente dall'Ebraismo, durante o subito dopo il periodo asmonaico (142-63 a.C.). Le differenze maggiori, esplicite e intenzionali, dal Pentateuco ebraico riguardano la priorità del Monte Garizim, l'aggiunta del comandamento di costruirvi un altare (aggiunto a *Esodo* 20,17) e la versione di *Garizim* per *Ebal* in *Deuteronomio* 27,4 (secondo molti studiosi questa versione è quella corretta).

Anche se il Pentateuco samaritano era noto ai primi Padri della Chiesa, esso scomparve dalla considerazione occidentale fino al 1616, quando Pietro della Valle ritornò in Europa portando con sé il Pentateuco e altri scritti. Nel tardo XIX secolo, per merito di alcuni studiosi europei, vi fu un ritorno di interesse nei riguardi di questa comunità: fu allora che vennero acquistati diversi manoscritti della letteratura samaritana. A tutt'oggi numerose opere della comunità samaritana sono presenti nel British Museum, nella Bodleian Library presso l'Università di Oxford, in Vaticano, presso l'Università ebraica di Gerusalemme, alla John Rylands Library di Manchester e all'Hermitage di San Pietroburgo.

La copia più preziosa del Pentateuco samaritano è quella appena menzionata, il Rotolo di Abisha, che la tradizione samaritana attribuisce al pronipote del fratello di Mosè, Aronne. Le opinioni degli studiosi sull'origine di questo rotolo sono varie e numerose, anche se essi concordano nel datarlo tra il 1200 e il 1400 d.C. Oggi è ospitato nella moderna sinagoga ai piedi del monte Garizim.

Sopravvivono alcune copie posteriori di due o tre opere, probabilmente composte nel IV secolo d.C. Il Targum samaritano, citato sopra, presenta sorprendenti paralleli con il Targum di Onqelos (un *targum* ebraico compilato a Babilonia nel V o VI secolo). Una seconda opera, cronologicamente la più antica, è la parte della liturgia chiamata Defter, i cui primi inni furono composti da Markah, da Amram Darah e dal figlio Nanah. Con aggiunte posteriori, essa costituisce il libro di preghiere della comunità samaritana. Markah è anche l'autore del *Memar Markah* (Detti di Markah), una serie di sermoni che esprimono le credenze teologiche samaritane.

Nel periodo islamico fiorì una letteratura molto diversificata, la cui opera più importante è una serie di cronache. *Al-Asāṭīr* (Storie) di Mosè, una traduzione araba di un'opera in aramaico del XII secolo circa, riporta antiche storie tradizionali. *'Al toledah* (Genealogia) fu composta in ebraico nel 1346 e contiene la genealogia risalente al tempo dell'ingresso nella terra di Canaan. Il *Libro di Giosuè* samaritano, piuttosto indipendente dal libro delle Scritture ebraiche che porta lo stesso nome, è scritto in arabo e contiene materiale leggendario che va dal tempo di Giosuè fino al IV secolo d.C. Due altre cronache risalgono al XIV secolo d.C.: gli *Annali di Abu al-Fatḥ*, in arabo, e *La catena*, una genealogia di sommi sacerdoti cominciata da El'azar ben Pinḥas nel XII secolo, continuata da Ya'aqov ben Yishma'e'l nel XIV secolo e aggiornata da Ya'aqov ben Harun nel XX secolo. In secoli più recenti è comparsa una grande varietà di letteratura: commenti, grammatiche, osservazioni astrologiche, lettere e testi halakici, morali e religiosi.

Credenze. La professione di fede samaritana delinea succintamente le credenze fondamentali: «Diciamo: la mia fede è in Te, Yahweh; in Mosè figlio di Amram, tuo servo; nella sacra Legge; e nel monte Garizim in Betel; e nel giorno della vendetta e della ricompensa».

Al centro della fede samaritana vi è un chiaro monoteismo, equivalente alla rigorosa affermazione dell'Ebraismo e dell'Islam, che riprende lo slogan musulmano «non c'è un dio, bensì Dio». I Samaritani si riferiscono a Dio con il nome *El* o *Ela* (simile all'arabo *Allāh*), ma anche il tetragramma YHWH è usato regolarmente. I Samaritani, come gli Ebrei, evitano l'uso di immagini, ma, diversamente da questi ultimi, non mostrano lo stesso timore nell'usare il nome divino, e ancora ne sopravvive la pronuncia (*Yahweh*). Dio si rivela tramite la creazione e la Torah.

La Torah, la legge di Dio, è la seconda affermazione di fede della comunità samaritana. Essa viene letta e onorata in tutte le funzioni religiose. Versetti della Torah sono incisi sulla pietra nelle sinagoghe come decorazioni e attentamente copiati a mano su pergamena o su carta preziosa. Alcune famiglie facoltose possiedono bellissime copie manoscritte, trasmesse da generazioni.

Mosè media la legge di Dio ed è degno di adorazione: questo è il terzo perno della fede samaritana. «Nel nome di Mosè il fedele», il primo e il più venerato dei profeti, si offrono molte benedizioni. Vi sono stretti paralleli, forse intenzionali, tra l'adorazione samaritana di Mosè e l'adorazione cristiana di Gesù.

Il monte Garizim è connesso specificamente con Dio. Esso è il centro del mondo, dove Abele costruì il primo altare e Abramo offrì in sacrificio il figlio Isacco. Nella tradizione samaritana, Garizim è la montagna più alta del mondo, la cui vetta fu risparmiata dalle acque del diluvio. Qui i Samaritani costruirono il loro tempio, per competere con il Tempio di Gerusalemme. Alcuni resti, una grande struttura di pietre grezze costruita nel periodo ellenistico, sono stati ritrovati sotto le rovine del posteriore tempio di Zeus. Non si sono però trovati resti più antichi sulla montagna. Anche se il tempio venne distrutto nel 128 a.C., a tutt'oggi i Samaritani continuano a celebrare le loro feste in questo luogo.

Il *taheb*, «il ripristinatore», la cui venuta è predetta in *Deuteronomio* 18,18, annuncerà il giorno della vendetta e della ricompensa, che prende il suo nome da *Deuteronomio* 32,34-35. Il tempio di Garizim sarà restaurato, i sacrifici istituiti di nuovo e i pagani convertiti. Al momento del giudizio, i giusti entreranno nel giardino dell'Eden, mentre i malvagi saranno inviati tra le fiamme.

Pratiche. Anche se i sostenitori dell'autorità laica hanno goduto di qualche influenza durante brevi periodi della storia samaritana, la comunità è stata essenzialmente controllata dal sacerdozio, che presiede a molti rituali, tra i quali i più comuni sono la circoncisione e la celebrazione del Sabato. Il precetto del Sabato è strettamente osservato; in questo giorno nelle sinagoghe si svolgono funzioni religiose. La festa principale della sinagoga è il Giorno dell'Espiazione, in cui viene letta la Torah e si espone il Rotolo Abisha per l'adorazione cultuale.

Le altre funzioni sono officiate sul monte Garizim. Esse comprendono la Pasqua, la festa, coincidente ma distinta, del Pane azzimo, e la Pentecoste, celebrata il cinquantesimo giorno dopo il primo sabato di Pasqua. La Pasqua è la più sacra delle celebrazioni samaritane; in questo periodo si sacrificano gli agnelli, un atto questo che rappresenta una delle ultime tracce di esplicito sacrificio animale tra le religioni occidentali. I sacerdoti ricevono il loro tributo nei Giorni del Simmuth, sessanta giorni prima di Pasqua e sessanta giorni prima della Festa delle Capanne (Sukkot), quando ogni membro della comunità paga mezzo siclo e riceve il calendario in cui il sacerdote ha calcolato le feste per i sei mesi successivi.

BIBLIOGRAFIA

L'introduzione più completa agli studi sui Samaritani è J.A. Montgomery, *The Samaritans, the Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, 1907, rist. New York 1968. E. Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester*, I-II, Manchester 1962, fornisce una buona rappresentazione e descrizione dei manoscritti samaritani ancora esistenti. Il mio libro, *Studies in Samaritan Manuscripts and Artifacts*, Cambridge/Mass. 1978, descrive il materiale accessibile negli Stati Uniti. Una vasta descrizione delle liturgie samaritane è presente in A.E. Cowley (cur.), *The Samaritan Liturgy*, I-II, Oxford 1909. Tra i lavori recenti più utili sono da segnalare: J. Bowman, *Samaritan Documents relating to Their History, Religion, and Life*, Pittsburgh/Pa. 1977, e *The Samaritan Problem*, Pittsburgh/Pa. 1975; R.J. Coggins, *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Atlanta 1975; J.D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, Cambridge/Mass. 1968. Una fonte eccellente è A.D. Crown, *Bibliography of the Samaritans*, Metuchen/N.J., 1993 (+ *Supplement*, Sydney 1996).

ROBERT T. ANDERSON

SAMUELE (XII secolo a.C.) o, in ebraico, *Shemu'el*; giudice e profeta d'Israele. La storia della sua nascita e il racconto della sua giovinezza lo presentano come un nazireo, dedicato al servizio di Dio tramite il voto della madre e allevato nel santuario di Silo per essere sacerdote (1 Sam 1-2). Mentre è ancora giovane nel servizio sacerdotale, viene chiamato ad essere profeta per consegnare una sentenza divina alla casa di Eli; in una scena (1 Sam 19,18-24) appare come il capo di un gruppo estatico di profeti, mentre protegge Davide nella sua fuga da Saul. Il ruolo profetico predomina nel resto delle narrazioni che lo riguardano. Inoltre, Samuele è considerato dall'autore di *1 Samuele* come un giudice, incluso nello schema di successione dei giudici – capi carismatici – che governarono in Israele prima dell'avvento della monarchia (1 Sam 7,15-17; Gdc 2,16-19). In quanto tale, Samuele è rappresentato come una figura di transizione, l'ultima del vecchio ordinamento, e come colui che consacra il nuovo. La varietà dei ruoli che la tradizione assegna a Samuele rende difficile ricostruire la sua collocazione storica nell'antica società israelitica.

La storia della nascita di Samuele segue un modello comune del racconto popolare, modello che spiega il nome dell'eroe e il suo destino dalle circostanze della nascita. Tuttavia, poiché la storia sembra comprendere un gioco di parole sul nome di Saul (cfr. Ackroyd, 1971 e McCarter, 1980), essa è stata spesso considerata come un racconto della nascita di Saul, più tardi riferito a Samuele.

La difficoltà in questa interpretazione è che nessun dettaglio presente nella storia si adatta alle origini di Saul che noi conosciamo, né l'annuncio della nascita fa presagire un destino regale. Invece, l'annuncio conduce direttamente al racconto della giovinezza di Samuele: per questo motivo i capitoli 1-3 di *1 Samuele* devono essere considerati un'unità. In questo *curriculum*, riguardante la nascita, la consacrazione e la chiamata profetica di Samuele, lo storico distingue quest'ultimo come uno dei personaggi maggiori della sua storia.

In *1 Samuele* 7, Samuele è il portavoce di una riforma religiosa che chiama il popolo al pentimento; allo stesso tempo, come giudice, salva il popolo dai suoi nemici, non con gesta di prodezza militare, ma con preghiere d'intercessione e con sacrifici. Quando il popolo esprime a Samuele il desiderio di un re che sostituisca l'istituzione dei giudici (1 Sam 8), l'autore del libro ne utilizza i discorsi per esprimere i propri sentimenti di ambivalenza sulla monarchia, vista da una parte come fonte di peccati sociali e religiosi (1 Sam 8; 12), dall'altra come ordinamento politico istituito per volontà divina (1 Sam 10,17-27; 11,12-15).

Nel racconto popolare in cui Saul ricerca le asine del padre (1 Sam 9,10-16), Samuele è solo un veggente locale con poteri di chiaroveggenza. Ma lo storico trasforma il suo ruolo, aggiungendovi il racconto della consacrazione segreta di Saul da parte di Samuele, identificando così Saul come colui che viene scelto da Dio e anticipando la sua acclamazione pubblica. In modo simile, Samuele consacra Davide (1 Sam 16,1-13), assicurando con ciò il suo destino.

Samuele è anche un profeta di giudizio nei confronti di Saul. La scena della consacrazione segreta di Saul è legata direttamente ad un atto di disobbedienza, in cui Samuele annuncia il rifiuto da parte di Dio della regalità di Saul in favore di un altro re, Davide (1 Sam 13,8-15; cfr. 1 Sam 10,8). In un secondo episodio (1 Sam 15), in cui Samuele comanda a Saul di sterminare gli Amaleciti, Samuele esprime di nuovo il rifiuto di Dio nei confronti di Saul, il quale non ha eseguito interamente tutte le istruzioni del profeta; questo episodio conduce direttamente al racconto della consacrazione segreta di Davide come sostituto di Saul. La scena del rifiuto anticipa anche l'episodio finale dell'apparizione di Samuele come fantasma (1 Sam 28), in cui si sottolinea il rifiuto e si predice l'imminente morte di Saul assieme a quella dei suoi figli.

BIBLIOGRAFIA

Due studi importanti riguardanti le parti principali della tradizione di Samuele sono B.C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy. The Growth and Development of 1 Samuel 7-15*, Missoula/Mont. 1976 e A. Weiser, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, Göttingen 1962. Due utili commenti sono P.R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, in *The Cambridge Bible Commentary*, Cambridge 1971 e P.K. McCarter Jr., *1 Samuel*, Garden City/N.Y. 1980 (Anchor Bible, 8). Cfr. anche il mio libro *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, 1997.

JOHN VAN SETERS

SANSONE o, in ebraico, *Shimshon*; leggendario eroe israelita che visse, secondo la tradizione, verso il XII secolo a.C. Nel *Libro dei Giudici* (capp. 13-16) viene narrata la vita avventurosa di Sansone, capo carismatico o «giudice» della tribù di Dan. Il suo nome, *Shimshon*, significa «uno del sole». Dotato di poteri sovrumani, di una natura impetuosa e di una propensione per l'arguzia verbale, Sansone liberò gli Israeliti dai loro nemici a occidente, i Filistei, per mezzo di una serie di vendette personali.

Anche se le tradizioni bibliche possono essersi cristallizzate attorno ad una figura reale, questo racconto è talmente arricchito da motivi e modelli mitologici (specialmente solari), folclorici e letterari da oscurare qualunque fatto storico presente nella storia.

Sansone nacque da una coppia israelita senza figli. La sua nascita fu annunciata da un messaggero di Dio, alla maniera di altri eroi tradizionali. Le sue numerose gesta sono paragonabili a quelle degli eroi del mondo antico, quali il mesopotamico Gilgamesh e il greco Eracle. Sansone squarciò un leone con le mani, bruciò i campi dei Filistei lasciando andare trecento volpi alle cui code erano legate delle torce, uccise un migliaio di Filistei con la mascella di un asino e divelse le porte di Gaza. Cedette tre volte al desiderio per donne filistee. La terza donna, Dalila, lo ingannò facendogli rivelare il segreto della sua forza – i suoi capelli mai tagliati – e lo vendette agli avversari filistei. Alla fine, reso cieco dai carcerieri, Sansone fece crollare il tempio del dio filisteo Dagon su se stesso e sulla folla di nemici che stavano schernendo sia lui che il Dio di Israele.

Affinché la saga originaria assumesse i suoi contorni biblici, Sansone venne trasformato in un nazireo, una persona consacrata a Dio tramite alcuni voti, tra i quali il principale era l'astensione dal tagliarsi i capelli o dal rasarsi (cfr. Nm 6,2-6). La sua storia segue il modello della storia del popolo di Israele, come descritta nel *Libro dei Giudici*: unito a Dio dai voti, in possesso dello spirito divino, Sansone infranse un voto dopo l'altro, perdendo così il favore divino, ma alla fine, tornando a Dio, riuscì ad ottenere di nuovo la sua forza.

BIBLIOGRAFIA

Per un esame di vasta portata riguardante la storia di Sansone, compresi i suoi elementi letterari, cfr. J.L. Crenshaw, *Samson. A Secret Betrayed, a Vow Ignored*, Atlanta 1978. Una lettura strettamente letteraria del racconto con una discussione della sua storia letteraria è Y. Zakovitch, *The Life of Samson (Judges 13-16). A Critical-Literary Analysis*, Jerusalem 1982 (in ebraico). L'interpretazione solare di Sansone è riassunta da A. Smythe Palmer, *The Samson-Saga and Its Place in Comparative Religion*, 1913, rist. New York 1977. H. Gunkel, *Simson*, in *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, pp. 38-64, considera Sansone come l'«uomo naturale» israelita, in conflitto con la civiltà filistea. Il confronto tra le storie di Sansone e il popolo d'Israele è tracciato in modo esteso nel mio *The Riddle of Samson*, in «Prooftexts. A Journal of Jewish Literary History», 1 (1981), pp. 237-60.

EDWARD L. GREENSTEIN

SARA, moglie di Abramo e madre di Isacco. *Genesi* 20,12 identifica Sara come la sorellastra di Abramo, anche se questo può essere semplicemente il tentativo di giustificare l'affermazione di Abramo nel versetto 2. Secondo la Bibbia, Sara in origine era chiamata Sarai, e il suo nome venne cambiato per testimoniare la benedizione di Dio ad Abramo. Nonostante le versioni della traduzione dei Settanta suggeriscano altrimenti (*Sara* e *Sarra*), le due forme sono considerate generalmente varianti dialettali dello stesso nome, il cui significato probabilmente è «principessa». Sara era già sposata con Abramo in Mesopotamia e si recò assieme a lui a Canaan; qui rimase, errando con il marito di luogo in luogo, fino alla morte, all'età di 127 anni. Fu sepolta nella caverna di Macpela, presso Ebron.

La narrazione del *Genesi* pone l'accento sulla bellezza e sulla sterilità di Sara. La Bibbia racconta per ben due volte il timore, da parte di Abramo, che la bellezza di Sara inducesse i re stranieri ad ucciderlo per sposarla; racconta inoltre lo stratagemma di Abramo, che, al fine di evitare questo destino, presenta Sara come la propria sorella (Gn 12,10-20; 20,1-18). Alcuni documenti di Nuzi (al giorno d'oggi Yorghan Tepe) del XV secolo hanno suggerito a molti studiosi l'ipotesi secondo cui, nella cultura della Mesopotamia settentrionale, le mogli particolarmente rispettate ottenevano l'appellativo di «sorella»; tuttavia, tale teoria è considerata ora improbabile, visto che questi testi possono essere interpretati in molte maniere. La bellezza di Sara è elogiata anche nella letteratura rabbinica ed è assai sviluppata nell'*Apocrifo del Genesi*, un testo precristiano trovato tra i rotoli del Mar Morto.

Si parla della sterilità di Sara già fin dalla prima volta in cui ella viene menzionata (Gn 11,30). Secondo una pratica diffusa nel Vicino Oriente antico, attestata sia nei documenti di Nuzi sia nel Codice di Hammurabi, Sara diede ad Abramo la sua schiava Agar con l'intenzione che il frutto di questa unione fosse attribuito a lei quale proprietaria della schiava. Quando Sara stessa, secondo la promessa di Dio, concepì e diede alla luce Isacco, insistette affinché Agar e suo figlio Ismaele venissero esiliati (Gn 21); secondo un'altra versione, fu Agar a fuggire ancora incinta, a causa dei maltrattamenti subiti per mano di Sara (Gn 16).

La tradizione rabbinica identifica Sara con Isca, la nipote di Abramo (Gn 11,29), forse perché la Bibbia non fornisce a questo proposito una genealogia esplicita, e le attribuisce poteri profetici. Nel Nuovo Testamento Sara è considerata come un simbolo di fede (Eb 11,11) e di sottomissione coniugale (1 Pt 3,6).

BIBLIOGRAFIA

Un'eccellente rassegna dei racconti sui patriarchi è N.M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1972, 1990; la sua analisi del tema moglie-sorella dovrebbe essere corretta dalle recenti informazioni contenute in J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975. Le tradizioni rabbiniche sono raccolte da L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I-VII, 1909-1938, Philadelphia 1937-1966 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, I-IV, Milano 1995-2003); consultare l'indice alla voce *Sara*.

FREDERICK E. GREENSPAHN

SAUL, o, in ebraico, *Sha'ul*; figlio di Kish, un beniaminita, e primo re d'Israele (circa 1020 a.C.). L'inizio della monarchia sotto Saul, e quindi la creazione di uno Stato nazionale che supera una libera associazione di tribù e clan, viene attribuito nella tradizione a minacce esterne provenienti da oriente e da occidente. Il potere sovrano di Saul è presentato in *1 Samuele* come una transizione dal periodo dei giudici, capi carismatici provvisori di tribù o regioni, a quello di un governo militare permanente e unificato.

L'abilità di Saul nel raccogliere l'appoggio delle tribù d'Israele per liberare il territorio di Iabes dall'assedio degli Ammoniti e ottenere una vittoria per le tribù della Transgiordania (1 Sam 11) fu, secondo la più antica tradizione, l'effettiva occasione per eleggerlo re. Anche nell'attività militare che seguì, le sue truppe ottennero qualche successo contro le guarnigioni filistee nella zona montuosa (1 Sam 13-14), ma, in uno scontro di maggior rilevanza tra i due eserciti, Saul e i suoi figli persero la vita in battaglia (1 Sam 31).

La durata del regno di Saul (cfr. 1 Sam 13,1) e l'esatta estensione dei suoi domini non sono noti. La sua autorità

probabilmente non includeva la regione di Giuda. La sua residenza, a Gabaa di Beniamino, non comprendeva una corte di tipo raffinato. Saul fece molto per preparare il terreno al seguente successo di Davide (1 Sam 14,47-51).

Le antiche tradizioni riguardanti la monarchia di Saul, incluso un racconto popolare sulla sua gioventù (1 Sam 9,10-16), sono state ampliate dal redattore di *Samuele* e dei *Libri dei Re* per descrivere sia l'elezione divina e la designazione di Saul a re (1 Sam 9,15-17; 10,1; 17-27), sia la sua emarginazione successiva (1 Sam 13,8-15; cfr. 1 Sam 15) per mezzo del profeta Samuele. L'autore esprime inoltre il suo atteggiamento ambivalente riguardo alla monarchia, considerata come un'istituzione fondata per volontà divina, ma anche una possibile fonte di ribellione religiosa, di ingiustizia e corruzione (1 Sam 8,12). Infine, nel racconto dell'ascesa al potere di Davide, la figura di Saul, ormai emarginato, viene utilizzata per mettere in risalto le virtù di Davide, il successore scelto da Dio.

[Vedi *DAVIDE*, e *SAMUELE*].

BIBLIOGRAFIA

Per la storia del regno di Saul, cfr. J. Bright, *A History of Israel*, 3ª ed. Philadelphia 1981 (trad. it. *Storia dell'Antico Israele*, Roma 2002). Per una discussione sul testo di *Samuele*, con un esame dei problemi critici, cfr. P.K. McCarter Jr., *1 Samuel*, Garden City/N.Y. 1980 (Anchor Bible, 8). Un'analisi più dettagliata del mio punto di vista su Saul si trova nel mio libro *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, cap. 8.

JOHN VAN SETERS

SCHECHTER, SOLOMON (circa 1847-1915), studioso del Talmud ed educatore. Legato a quattro diversi ambienti culturali europei, Solomon Schechter arrivò a New York nel 1902 per guidare il Jewish Theological Seminary dopo la sua riorganizzazione. Durante i tredici anni della sua presidenza, esercitò un'influenza formativa sulla nascente ebraistica americana facilitando il graduale trasferimento dello studio accademico dell'Ebraismo dal vecchio al nuovo mondo e creando le istituzioni, le guide e la retorica di un movimento per l'Ebraismo conservatore.

Nato nella Romania orientale, in una società ebraica ancora in gran parte tradizionalista, Schechter passò a Vienna verso i 25 anni, già dotato di un'eccezionale padronanza dei testi classici ebraici. Dopo un soggiorno quadriennale negli anni '60 del XIX secolo alla scuola rabbinica fondata da Adolf Jellinek, fu ordinato rabbino, divenne esperto nella metodologia occidentale degli studi ebraici e conservò un lungo affetto per il suo maestro, Meir Friedmann. Nel 1879, Schechter passò a Berlino per continuare la sua formazione di studioso dell'Ebraismo alla Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, allora aperta di recente; qui risentì dell'influsso di Israel Lewi, il più famoso studioso del Talmud della sua generazione. Nel 1882, fu invitato in Inghilterra da Claude Montefiore, che aveva conosciuto alla Hochschule, perché gli facesse da maestro di studi rabbinici. Cinque anni dopo, diede notevole prova delle sue capacità di studioso pubblicando un'esemplare edizione critica di un antico testo omiletico rabbinico, gli *Avot de Rabbi Natan*. L'edizione, dedicata a Montefiore, combinava l'amore di Friedmann per il *midrash* col metodo critico di Lewi.

Nel 1890, Schechter aveva raggiunto la rispettabilità accademica, anche se non la sicurezza economica, con un posto di docente in studi rabbinici all'Università di Cambridge. Nel decennio successivo, si distinse rapidamente in una scialba generazione di studiosi di ebraistica intrappolati dal pulpito e dalla polemica. La sua opera di studioso fu contrassegnata da un'ampiezza di vedute, da una competenza e da un'originalità, di solito collegate agli eruditi fondatori della *Wissenschaft des Judentums*.

Prima di partire per gli Stati Uniti, Schechter pubblicò i primi frutti della sua magistrale sintesi della teologia rabbinica (1894-1896), una raccolta di saggi divulgativi sulla storia e sulla letteratura ebraica (1896), una buona parte del testo ebraico originale del *Siracide* (1899), e il primo volume di un vasto *midrash* yemenita sul Pentateuco (1902). Di importanza ancora maggiore fu, nel gennaio 1897, la romanzesca incursione di Schechter nella *genizah* della sinagoga del Cairo, che era stata per lungo tempo abbandonata; qui fu costretto a «ingoiare la polvere dei secoli» per recuperare e portare a Cambridge un'inesauribile quantità di manoscritti di fonti antiche e medievali collegate alla società e alla cultura ebraica.

Uno studioso di fama internazionale, un superbo divulgatore dell'Ebraismo in inglese, una personalità carismatica, un religioso moderato e un uomo di cultura – queste furono le qualità che resero benvisto Schechter all'alta società ebraico-americana d'origine tedesca, ansiosa di dare nuova vitalità al Jewish Theological Seminary; da parte sua, Schechter voleva sfuggire al crescente peso del suo isolamento religioso e all'inadeguato stipendio di Cambridge.

Una volta a New York, Schechter si diede da fare per riprodurre il modello accademico sperimentato a Breslavia, Vienna, Berlino e Budapest: una scuola rabbinica non faziosa, libera da controllo rabbinico esterno, i cui laureati si sarebbero trovati immersi nello studio accademico dell'Ebraismo. Schechter insisteva che ogni can-

didato avesse un diploma «che dimostrasse la sua formazione classica», e mise insieme una Facoltà giovane e di formazione in gran parte europea con la promessa di sfidare l'ebraistica cristiana, spesso indifferente.

Da un punto di vista religioso, Schechter sviluppò una rudimentale concezione dell'Ebraismo, che era contro la riforma e a favore del Sionismo, pur restando aperta a tutte le espressioni storiche dell'Ebraismo, onnicomprensiva e disposta al mutamento. Respinse l'eccessivo razionalismo della riforma, il suo desiderio di «occidentalizzare» l'Ebraismo, la preoccupazione per la missione dell'Ebraismo e il suo scarso interesse per la lingua ebraica. Questa ampiezza di vedute è documentata al meglio nella sua inimitabile opera in tre volumi, *Studies in Judaism* (London 1896, 1908; Philadelphia 1924), che studia con cura e attenzione tutte le espressioni storiche dell'Ebraismo. Scelta e mutamento sono operate fondamentalmente «dalla coscienza collettiva dell'Israele cattolico», e la storia fornisce la Scrittura come mezzo della rivelazione. Nonostante lo storicismo implicito in una tale concezione, Schechter non riuscì a proporre una procedura per effettuare il cambiamento e, in effetti, dedicò la gran parte delle sue energie a difendere ciò che il passato aveva santificato. Nel 1906, osò sfidare i suoi benefattori – quegli Ebrei ricchi e contrari al Sionismo che lo avevano portato negli Stati Uniti – esaltando il Sionismo come un antidoto allo sfaldarsi dell'identità ebraica.

La continua debolezza del Seminario costrinse Schechter, alla fine del primo decennio della sua presidenza, a prendere in considerazione una base confessionale che gli fornisse ulteriore supporto. Dopo diverse delibere, fu fondata, nel 1913, la United Synagogue of America con Schechter come primo presidente, che tuttavia non sfruttò l'occasione per ulteriori chiarimenti ideologici. L'omissione di qualsiasi riferimento al «conservatorismo» nel documento programmatico dell'organizzazione è spia della riluttanza di Schechter e del suo socio Cyrus Adler a formare «un terzo partito in Israele». La formazione di un movimento religioso sarebbe stato un risultato di altri nel periodo tra le due guerre, dopo la morte di Schechter. [Vedi *EBRAISMO CONSERVATORE*].

BIBLIOGRAFIA

M. Ben-Horin, *Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger*, in «Jewish Social Studies», 25 (1963), pp. 249-86; 27 (1965), pp. 75-102; e 30 (1968), pp. 262-71.
N. De Mattos Bentwich, *Solomon Schechter*, Philadelphia 1948.
A.E. Millgram e Emma G. Ehrlich, *Nine Letters from Solomon Schechter to Henrietta Szold*, in «Conservative Judaism», 32 (1979), pp. 25-30.
A.S. Oko, *Solomon Schechter. A Bibliography*, Cambridge 1938.
H. Parzen, *Architects of Conservative Judaism*, New York 1964.
H. Rosenblum, *The Founding of the United Synagogue of America, 1913*, Ph.D. Diss. Brandeis University 1970.

ISMAR SCHORSCH

SCHENIRER, SARAH (1883-1935), pioniera nel campo dell'istruzione religiosa per le donne ebree, fondatrice degli istituti educativi Baiś Ya'aḳov. Nata a Cracovia in una famiglia di *ḥasidim* Belzer, discendente di studiosi rabbinici, la Shenirer era un'ebrea devota che di giorno lavorava come cucitrice e trascorreva le sue serate studiando i testi biblici e le leggende rabbiniche, disciplina, questa, intrapresa sin dalla giovinezza. Ciò era inusuale per una donna del suo tempo e anche da bambina veniva affettuosamente presa in giro con l'epiteto di «piccola religiosa».

Nel 1914, ispirata da un sermone, la Schenirer concepì l'idea di corsi ebraici destinati alle donne. Fino a quel momento, l'istruzione ebraica in Europa orientale era pensata unicamente per gli uomini, dal momento che la tradizione rabbinica interpretava il comandamento di studiare la Torah come obbligatorio solo per i maschi. Tuttavia, il fervore religioso della Schenirer e il suo amore per i testi sacri, uniti al timore che dilagassero l'assimilazione culturale, il Sionismo laico e il femminismo polacco, la condussero a una radicale innovazione: la creazione di una scuola che avrebbe, allo stesso tempo, accresciuto la conoscenza e rafforzato la fede delle giovani donne ebree.

Nonostante gli iniziali contrattempi, la Schenirer perseverò. Assicuratasi le benedizioni dell'influente *rebbe* degli *ḥasidim* Belzer, nel 1918 aprì la prima scuola nella propria abitazione, con l'aiuto di due assistenti che congedò dopo un anno perché fondassero delle scuole in altre comunità. Nel 1919, il movimento ortodosso Agudat Yisra'el adottò e ampliò la rete del Baiś Ya'aḳov (jiddish, «Casa di Giacobbe»). [Vedi *AGUDAT YISRA'EL*]. Nel 1925, erano attive venti scuole, tra cui figuravano numerosi istituti superiori. Affiancando gli studi religiosi alla formazione laica e professionale, il Baiś Ya'aḳov rappresentò una sintesi della religiosità hasidica polacca e dell'Illuminismo occidentale.

La Schenirer rinunziò presto ai compiti di carattere esecutivo, ma restò una figura fondamentale all'interno del movimento, modello di comportamento e fonte di ispirazione personale per le studentesse. Fondò anche il Seminario per Insegnanti Baiś Ya'aḳov e istituì, per le donne religiose, l'Organizzazione Giovanile Bnoś (figlie).

Si conosce poco della sua vita privata. Il suo primo matrimonio si concluse con un divorzio; causa precipua

dell'incompatibilità della coppia fu il fatto che il marito era, dal punto di vista religioso, meno impegnato e osservante di lei. Non ebbe figli e morì di cancro all'età di cinquantadue anni.

Il movimento Baiś Ya'aḳov venne terribilmente colpito durante l'Olocausto. Gran parte delle studentesse e dei docenti che avevano avuto a che fare con esso tra il 1918 e il 1939 non sopravvissero. Dopo la guerra, il Baiś Ya'aḳov e la Bnoś vennero ricostituiti e diffusi negli Stati Uniti, in Israele e in Europa – facendo tuttavia più attenzione al mantenimento della tradizione piuttosto che a collegare questa e la modernità, obiettivo precipuo al tempo della Schenirer.

BIBLIOGRAFIA

L'analisi più sottile del Baiś Ya'aḳov come movimento religioso, culturale e politico nonché del ruolo avutovi dalla Schenirer è Deborah Weissman, *Baiś Ya'aḳov. A Historical Model for Jewish Feminists*, in Elizabeth Koltun (cur.), *The Jewish Woman. New Perspectives*, New York 1976, pp. 139-48. Un ritratto più personale della donna e del movimento è delineato da una ex insegnante degli istituti del Baiś Ya'aḳov in Polonia, cfr. Judith Grunfeld-Rosenbaum, *Sarah Schenirer*, in L. Jung (cur.), *Jewish Leaders, 1750-1940*, New York 1953, pp. 405-32. La più preziosa fonte di informazioni è *Em be-Yisra'el. Kitve Sarah Schenirer*, I-IV, Tel Aviv 1955-1960, una raccolta degli scritti della Schenirer tradotti in ebraico dall'originale jiddish, che comprende il suo diario, racconti e drammi, così come gli articoli da lei scritti per il «Baiś Ya'aḳov Journal».

BLU GREENBERG

SCHOLEM, GERSHOM. Vedi vol. 5.

SEFER YEṢIRAH (Libro della creazione) è un antico trattato ebraico sulla cosmogonia e sulla cosmologia che fa parte della letteratura della Qabbalah; è stato attribuito erroneamente sia al patriarca Abramo, sia a 'Aqiva' ben Yosef, un tannaita del II secolo. Composto da sei brevi capitoli, descrive la creazione del mondo da parte di Dio avvenuta per tramite dei dieci numeri cosmici (*sefirot*) e delle ventidue lettere dell'alfabeto ebraico. [Vedi *QABBALAH*].

La data della composizione del *Sefer yeṣirah* è oggetto di controversia da parte degli studiosi. Gershom Scholem lo assegna al periodo tannaita (II-III secolo d.C.), mentre N. Aloni sosteneva fosse un'opera del VIII-IX secolo, scritta sotto l'influenza della linguistica araba. Questo trattato esiste in due versioni principali, una breve e una più lunga, senza grandi divergenze di pensiero tra le due. È stato tradotto in numerose lingue europee.

Il maggior contributo del *Sefer yeṣirah* è la discussione sulle proprietà magiche inerenti alle combinazioni delle lettere e sull'uso di queste combinazioni nella creazione dell'universo. La spiegazione della corretta pronuncia delle lettere è la prima teoria fonetica introdotta nell'Ebraismo. Il *Sefer yeṣirah* sviluppa anche un sistema di corrispondenze tra le lettere ebraiche e le membra del corpo umano.

Il trattato esercitò una grande influenza su diverse tendenze del pensiero ebraico. Ha ispirato lo sviluppo della prima filosofia ebraica, come è possibile vedere nell'opera di Sa'adyah Gaon (882-942) e del suo contemporaneo Dunash ibn Tamim. Avraham ibn Ezra, dal canto suo, scrisse un commento all'opera che è andato perduto. Molti commenti furono prodotti dagli *ḥasidim* ashkenaziti, o pietisti tedeschi, dei primi decenni del XIII secolo, tre dei quali si sono conservati: il primo è di El'azar di Worms, il secondo è stato erroneamente attribuito a Sa'adyah Gaon, e il terzo è di Elḥanan ben Yaqar. Quasi tutti i primi qabbalisti provenzali e spagnoli scrissero commenti di stile teosofico; i più importanti sono quelli dei qabbalisti del XIII secolo Yiṣḥaq Sagi Nahor (conosciuto anche come Yiṣḥaq il Cieco), 'Azri'el di Gerona, e Mosè Nahmanide. Secondo i pietisti tedeschi e alcuni qabbalisti, cambiando l'ordine di certe lettere e dei nomi santi citati nel *Sefer yeṣirah* ad opera degli iniziati, è possibile creare un *golem*, o umanoide. I qabbalisti medievali svilupparono anche teorie molto elaborate delle *sefirot* intese come manifestazioni divine.

Nella seconda metà del XIII secolo, il *Sefer yeṣirah* divenne il punto di partenza della Qabbalah estatica di Avraham Abulafia, che era stato influenzato dal commento altamente esoterico di Barukh Togrami, il *Maftehot ha-Qabbalah* (Chiavi della Qabbalah). Il più importante dei numerosi trattati di Abulafia sul *Sefer yeṣirah* è l'*Oṣar 'eden ganuz* (Bodleian Manuscript 1580). Le tecniche combinatorie delle lettere descritte nel *Sefer yeṣirah* sono state sviluppate da Abulafia e dalla sua scuola e usate nelle pratiche estatiche.

Il commento di Yosef ben Shalom Ashkenazi, qabbalista spagnolo del XIV secolo, erroneamente attribuito nell'edizione a stampa ad Avraham ben David di Posquières, è un'opera classica che influenzò la «Qabbalah pratica» di Isaac Luria. Me'ir ibn Avi Sahula compilò nel 1331 un lungo ed eclettico commento (Roma Angelica Manuscript 45). Dal XV secolo in poi sono stati scritti solo pochi commenti, tra cui quelli di Mosheh Cordovero nel XVI secolo e di Eliyyahu ben Shelomoh Zalman (conosciuto come il Gaon di Vilna), nel XVIII secolo.

BIBLIOGRAFIA

N. Aloni, *Ha-hiṭah ha-angramaṭit shel ha-millonut ha-'ivrit be-sefer yeṣirah*, e *Sefer yeṣirah nusaḥ Rasag be-ṣurat megillah mi-genizat Qahir*, e *Zeman ḥibbur sefer yeṣirah*, in I. Weinstock (cur.), *Temirin*, I-II, Jerusalem 1972-1980.

A. Epstein, *Mi-qadmoniyyot ha-Yehudim*, Jerusalem 1957. Cfr. pp. 38-46, 179-225.

I. Gruenwald, *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira*, in «Israel Oriental Studies», 1 (1971), pp. 132-77.

G. Scholem, *Zur Kabbalah und Ihrer Symbolik*, Zürich 1960 (trad. it. *La Kabbala e il suo simbolismo*, Torino 1980; trad. ingl. *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York 1965, cfr. pp. 158-204).

G. Scholem, *Ursprung und Anfange der Kabbalah*, Berlin 1962 (trad. it. *Le origini della Kabbala*, Bologna 1973; trad. fr. *Les origines de la Kabbale*, Paris 1966, cfr. pp. 33-44).

N. Séd, *Le Memar samaritain. Le Sefer Yesira et les trente-deux sentiers de la Sagesse*, in «Revue de l'histoire des religions», 170 (1960), pp. 159-84.

G. Vajda, *Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash B. Tamim*, in «Revue des études juives», 113 (1954), pp. 37-61.

G. Vajda, *Deux nouveaux fragments arabes du commentaire de Dūnaš B. Tamim*, in «Revue des études juives», 122 (1963), pp. 149-62.

G. Vajda, *Sa'adya commentateur du Livre de la Création*, in G.E. Weil (cur.), *Mélanges Georges Vajda*, Hildesheim 1982, pp. 37-69.

I. Weinstock, *Le-verur ha-nusaḥ shel sefer yeṣirah*, e *Le-havharat ofyo shel sefer yeṣirah*, in I. Weinstock (cur.), *Temirin*, I-II, Jerusalem 1972-1980.

MOSHE IDEL

SEFIROT. Vedi *QABBALAH.*

SHABBETAI ȘEVI (1626-1676), o Sabbatai Zevi, sedicente messia ebraico (almeno dal punto di vista di coloro che non credettero in lui), fondatore di un movimento messianico detto Sabbatianesimo. Questo movimento, pur avendo caratteristiche per molti versi uniche, è comunque rappresentativo delle forze in gioco nella storia ebraica e dell'interazione di fattori esterni e interni all'Ebraismo.

L'ambiente. Con l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna e dal Portogallo, alla fine del XV secolo, iniziò una nuova fase della storia degli Ebrei. La gravità del disastro e delle sofferenze patite sembravano preludere ai «dolori del parto» dell'era messianica, come prevedeva la tradizione. Le aspettative e le speculazioni messianiche si diffondevano, e falsi messia apparivano e scomparivano, ma la salvezza tardava a venire e in luogo di essa seguivano nuove e più grandi afflizioni, che raggiunsero il culmine con i massacri compiuti dai cosacchi di Bogdan Hmel'nickij, in cui persero la vita decine di migliaia di Ebrei tra il 1648 e il 1658, in Polonia e in Ucraina. Quel decennio segnò l'estremo della persecuzione nel periodo post-medievale, senza paragone fino al XX secolo. Ma almeno, da quel momento ogni ebreo sapeva che il messia stava giungendo, perché la sua venuta era necessaria. Da allora, la dottrina del qabbalista del XVI secolo Isaac Luria divenne un elemento dominante nel pensiero e nella religiosità ebraica, proprio a causa del suo profondo orientamento messianico. I qabbalisti incentravano tutto il loro fervore religioso e la loro ascesi, oltre a ogni loro capacità di pregare e meditare, sull'imminente avvento della redenzione. E fu in effetti dalla cerchia dei qabbalisti che il messia venne.

Vita. Shabbetai nacque nel 1626 dalla prospera famiglia Ṣevi, mercanti di Smirne (Izmir), una città dell'Asia minore situata nell'Impero ottomano. Qui, gli Ebrei, a ragione della loro conoscenza delle lingue, dei loro contatti internazionali e della familiarità con le situazioni locali, erano molto richiesti come agenti e intermediari da Inglesi, Olandesi e da altri mercanti e compagnie che operavano nel Levante. Come di consuetudine nelle famiglie ebraiche, Shabbetai, il figlio dotato, non entrò in affari ma si dedicò allo studio dapprima del Talmud e poi della Qabbalah. Pare che non solo fosse particolarmente dotato per lo studio, ma che avesse anche una personalità magnetica; presto iniziò a comportarsi in modo eccentrico e a mostrare strane fantasie, tra le quali probabilmente allusioni messianiche. Per evitare uno scandalo, i rabbini e la famiglia lo fecero partire dalla sua città; dopo aver vagato per un po' in Turchia, egli giunse a Gerusalemme. Qui, l'affascinante giovane asceta non mancò di attirare l'attenzione su di sé, non ultimo a causa del suo strano comportamento. Ciò nonostante, pare che fosse tanto stimato da essere inviato come emissario della comunità in Egitto, a raccogliere elemosine per la città santa. Ritornando in Palestina, incontrò a Gaza un altro giovane rabbino di Gerusalemme, Natan, che da allora venne chiamato il «profeta Natan di Gaza», il quale pretendeva di aver avuto alla vigilia della festa di Shavu'ot nel maggio 1665 una visione, in cui gli veniva rivelato da Dio che Shabbetai era l'unto del Signore, il Messia di Israele.

Alcuni storici ritengono che questa proclamazione sia il momento culminante di un piano messianico accuratamente preparato e covato da Shabbetai e dai suoi seguaci, che da tempo coltivavano fantasie messianiche.

Gershom Sholem, d'altra parte, ritiene che l'evento sia stato improvviso e non premeditato, e che il risultato esplosivo sia dovuto a una combinazione di circostanze: l'umore messianico dell'epoca, il carattere originale di Shabbetai, la personalità carismatica e profetica

di Natan. Il comportamento erratico di Shabbetai, diagnosticato da Scholem come maniacale depressivo (un'interpretazione che altri contestano), si dimostrò carico di significati teologici. Nei suoi stati maniacali, che potrebbero in effetti spiegare i suoi atti eccentrici, Shabbetai inventò nuovi riti, che comportavano talvolta la trasgressione deliberata e formalizzata della legge ebraica. Questi casi di antinomismo messianico talvolta si accompagnavano a blasfemi giochi di parole. Alla formula liturgica tradizionale «tu che sciogli [*mattir*] chi sta in catene [*asurim*]», Shabbetai avrebbe sostituito, trasgredendo la legge, la benedizione «tu che sciogli [*mattir*] tutte le proibizioni [*issurim*]». Questo incipiente antinomismo messianico si sarebbe dimostrato un elemento predominante nel successivo sviluppo del movimento.

Dopo che le flagellazioni disciplinari si furono dimostrate inutili per far desistere Shabbetai dal suo comportamento antinomistico, egli fu infine scomunicato dai rabbini di Gerusalemme nel 1665. Ciò nonostante, la buona novella della sua venuta cominciò a diffondersi. Mentre in precedenza vari movimenti messianici erano sorti senza durare e non avevano lasciato traccia alcuna, il messaggio di Shabbetai si diffuse nella Diaspora, e in breve egli fu venerato come «nostro signore e re», dal Cairo ad Amburgo, da Salonicco ad Amsterdam, dal Marocco allo Yemen, dalla Polonia alla Persia. Con poche eccezioni, gli scettici tennero per sé i propri dubbi, non osando esporli al rischio dell'ira prodotta dall'entusiasmo popolare. Ritornando trionfante nella sua città natale, Smirne, Shabbetai cavalcava un'onda di entusiasmo messianico e di esaltazione maniacale che non mancava di terrorizzare gli oppositori. Allora le autorità turche si avvidero che le cose si spingevano troppo oltre, e mentre Shabbetai continuava la sua marcia regale da Smirne alla capitale, Costantinopoli, lo arrestarono e lo imprigionarono nella fortezza di Gallipoli.

Ma la fede continuò a diffondersi; dopo tutto, era noto a chiunque che il messia avrebbe dovuto patire tribolazioni prima di manifestarsi con miracoli, in tutta la potenza della sua gloria. Poiché le guardie della prigione turca erano sensibili alla corruzione, Shabbetai viveva da prigioniero come un re, riceveva ambasciate che venivano a rendergli omaggio e celebrava i suoi nuovi bizzarri riti. Le autorità turche trattavano la faccenda con notevole cautela. Ad un certo punto Shabbetai fu convocato dal *diwan*, il consiglio privato del sultano, e fu posto di fronte alla scelta tra la morte sotto tortura o la conversione all'Islam. Dal palazzo uscì poco dopo, invece del rabbino Shabbetai Şevi, un Mehmet Effendi inturbantato. Egli continuò però il suo doppio gioco, comportandosi da musulmano quando aveva che fare con i Turchi (persuase addirittura alcuni suoi seguaci all'apostasia) e da messia per i suoi fedeli ebrei. La sua ambiguità condusse infine le autorità turche a esiliarlo in Albania, dove morì nel 1676.

Conseguenze. Poi avvenne quel che appariva quasi incredibile. Traditi e disillusi, gli Ebrei ancora una volta si trovarono a dover scegliere. Molti di coloro che avevano creduto – e non con una fede facile e astratta, ma con grande sacrificio, gettando via i loro beni per incontrare e seguire il messia – ora riconobbero, con cuore amaro e pieni di vergogna, che erano stati ingannati. Il mondo non era cambiato e la salvezza non era venuta: avrebbero dovuto ricominciare l'attesa del vero messia.

Ma non tutti erano pronti a sottomettersi al verdetto della storia. Avevano sperimentato la salvezza e il tremore del rinnovamento nel loro cuore e non potevano tornare indietro; la realtà dell'esperienza messianica non poteva essere vanificata dalla storia esteriore, almeno per coloro che avevano visto con gli occhi della fede. Mentre la maggioranza di coloro che originariamente erano stati afferrati dall'onda della passione messianica lentamente tornò alle forme tradizionali della religione e dell'osservanza, un numero considerevole di persone, che si definirono *ma'aminim* (credenti), continuò per qualche tempo a perseverare nella «fede», vivendo esternamente da Ebrei ortodossi, ma credendo nel loro intimo alla missione mistico-messianica di Shabbetai Şevi, che nella pienezza dei tempi – secondo la loro convinzione – avrebbe avuto piena rivincita. L'apostasia di Shabbetai fu considerata come un elemento misterioso della peculiare missione del messia, e per questo non da imitarsi (quest'idea fu sostenuta, con altri, dal profeta Natan). Un'ala ancor più estrema, però, sosteneva che il fedele avrebbe dovuto seguire le orme del messia anche in questo, soprattutto perché Shabbetai aveva spinto alcuni suoi seguaci all'apostasia.

Questi gruppi diedero poi origine a un'«eresia» del Sabbatianesimo e a una teologia settaria, che dapprima prosperò nascostamente e poi in parte si dissolse e in parte abbandonò del tutto l'Ebraismo, uscendo così dalla storia ebraica in senso stretto. La setta sabbatiana Dönmeh, che adottò le apparenze esteriori dell'Islam, sopravvisse clandestinamente in Turchia fino al XX secolo.

Uno sviluppo simile si ebbe in Polonia, dove Ya'aqov Frank (1726-1791), un nichilista antinomista e megalomane che adottò il manto messianico di Shabbetai Şevi considerandosi una sua incarnazione, convertitosi dapprima all'Islam, guidò poi i suoi seguaci alla conversione al Cattolicesimo, sebbene essi rimanessero critpoebrei. I membri del movimento frankista furono gradualmente assimilati nella società polacca e forse in-

fluenzarono il carattere «messianico» di certi ideologi polacchi nazionalisti del XIX secolo, come il poeta Adam Mickiewicz (1798-1855), la cui madre discendeva da una famiglia frankista convertita.

Gershom Scholem ha sostenuto che le razionalizzazioni mistico-teologiche dell'apostasia messianica fossero state in qualche modo preparate dal comportamento antinomistico di Shabbetai in gioventù e durante il suo apogeo messianico. È interessante per lo storico delle religioni l'analogia, per certi aspetti, con il Cristianesimo: poiché con la morte di Gesù di Nazaret la storia si è dimostrata deludente, si è sviluppata una teologia paradossale che ha tramutato la pietra di scandalo razionale e morale in una pietra angolare. Il Cristianesimo come il Sabbatianesimo devono parte del loro fascino emotivo alla loro paradossalità; poiché il messia ha apparentemente fallito in modo così tragico, è nata la credenza nella sua natura divina e nel suo secondo avvento (nel Sabbatianesimo più recente anche nella sua reincarnazione). Dato che la salvezza non era manifesta per coloro che vedevano con gli occhi della carne, occorreva distinguere tra una redenzione invisibile, accessibile agli occhi della fede solamente, e la fine del mondo, quando tutte le cose, specialmente il mistero messianico, sarebbero state manifestate. Poiché il messia aveva terminato in disgrazia la sua carriera terrena, si sviluppò una teologia per spiegare come e perché questa disgrazia rappresentasse in effetti l'apogeo del ministero messianico. Nel caso di Gesù il paradosso prese forma metafisica: morendo egli aveva sconfitto la morte. Per i sabbatiani il paradosso ebbe un carattere mistico e morale: Shabbetai aveva dovuto accettare qualcosa di peggio della morte (dopo tutto, molti Ebrei erano morti da martiri in ogni generazione), cioè il peccato più abominevole, l'apostasia. Scendendo negli abissi dell'impurità, del peccato e del male, egli aveva sconfitto l'impurità, il peccato e il male. I particolari di questa dottrina furono elaborati secondo la terminologia tecnica della teologia qabbalistica di Luria.

Altri aspetti del Sabbatianesimo sono di maggiore importanza per la storia dell'Ebraismo. Dopo l'emergere del Sabbatianesimo con la sua ignominiosa *débacle* e i suoi epigoni (Dönmeh e frankismo), non vi furono più movimenti «automessianici» (questo è il termine adottato da Martin Buber per definire movimenti messianici capeggiati da un personaggio che si definisce messia). Il conseguente sgomento spirituale aprì la via alla rinascita hasidica nell'Europa orientale del XVIII secolo. La sconfitta dell'ultima grande sollevazione messianica contribuì anche, secondo Scholem, al processo moderno di assimilazione. Breve ma violento, il sogno messianico aveva distrutto, per certi credenti, la tradizionale struttura religiosa; i ponti erano stati bruciati e non restava possibilità di ritorno. Perciò, il sogno di Shabbetai, pur avendo fallito nella sua forma originaria, risultò di stimolo per altri sogni: quelli di una redenzione vista come l'ingresso pieno di successo nella società moderna.

[Per lo sfondo teologico e storico del Sabbatianesimo, vedi *MESSIANISMO EBRAICO*, in particolare la trattazione sul carattere messianico della Qabbalah di Luria; vedi anche *QABBALAH*].

BIBLIOGRAFIA

W.D. Davies, *From Schweitzer to Scholem. Reflections on Sabbatai Sevi*, in «Journal of Biblical Literature», 95 (1976), pp. 529ss.

G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah, 1626-1676*, trad. ingl. di R.J. Zwi Werblowsky, Princeton 1973 (trad. it. *Sabbatai Sevi. Il messia mistico, 1626-1676*, Torino 2001). Include un'ampia bibliografia.

G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem-New York 1974 (trad. it. *La cabala*, Roma 1982). Cfr., specialmente, pp. 244ss. su Shabbetai e il suo movimento, pp. 297ss. su Ya'aqov Frank e il frankismo, pp. 327ss. sulla setta Dönmeh, pp. 435s. su Natan di Gaza, pp. 396s. su Avraham Cardozo, pp. 405s. e pp. 412s. su Eybeschutz e Hayun, pp. 441-43 su Yehudah Prosnitz, e pp. 452s. su Heschel Zoref.

R.J. ZWI WERBLOWSKY

SHAMMAI. Vedi *BET HILLEL E BET SHAMMAI.*

SHAVU'OT o Pentecoste, è la festa ebraica che cade nel sesto giorno del mese di Siwan (e anche nel settimo, fuori da Israele). Nel Pentateuco (Es 34,22; Dt 16,10) la festività è detta Shavu'ot («Settimane») perché cade sette settimane (quarantanove giorni) dopo il «giorno successivo al Sabato» (Lv 23,15) di Pasqua. Nella letteratura talmudica è riportato un dibattito che coinvolge sadducei e farisei: i primi intesero la parola *Shabbat* nel senso letterale di Sabato di Pasqua (cosicché per loro Shavu'ot cadeva sempre di domenica), mentre i secondi, il cui punto di vista è stato accettato, intesero che «il Sabato» dovesse essere il primo giorno di Pasqua. È difficile sapere quali questioni dottrinali si agitassero in realtà dietro queste due posizioni, dal momento che, per quanto il resoconto sia accurato, è inverosimile che la controversia fosse di carattere puramente esegetico.

Sembra che nel Pentateuco la festività fosse semplicemente agricola. Il nome rabbinico che la designa, *'Aṣeret* («assemblea»), termine utilizzato in *Numeri* 29,35 per la festa aggiuntiva di Sukkot, lascia supporre che, in origine, la festa non fosse altro che una ag-

giunta alla Pasqua. Tuttavia, al più tardi a partire dal II secolo d.C., la festività subì sostanziali trasformazioni. L'arrivo al monte Sinai del popolo proveniente dalla schiavitù egiziana (Es 19,1) si verificò nel terzo mese dall'inizio dell'Esodo (il mese di Siwan, come venne poi definito). Attraverso l'esegesi dei testi, si sviluppò l'idea che la teofania sul Sinai avesse avuto luogo il sei di Siwan, e Shavu'ot venne quindi celebrata come anniversario del dono della Torah. (Anche se il passo fa riferimento unicamente alla consegna del Decalogo sul Sinai, la tradizione ebraica successiva ritenne che l'intera Torah fosse stata data a Mosè in quell'occasione).

La liturgia del giorno contiene riferimenti alla Torah e ai 613 comandamenti (la cifra rabbinica che indica la somma di tutti i precetti positivi e degli ordini negativi compresi nella legge). Una caratteristica riscontrata solo in questa festività è la recita, che si tiene il primo giorno della festività stessa, di un inno aramaico in lode della Torah. In genere si ritiene che questi inni siano tracce delle introduzioni, in lingua aramaica, al Targum, cioè alle traduzioni-parafrasi aramaiche di testi che, in passato, venivano sempre letti in sinagoga.

La lettura del Pentateuco è tratta dalla narrazione del Sinai (Es 19-20), e la lettura profetica da *Ezechiele* 1, la visione del carro celeste. Il legame tra i due testi è costituito dalla rivelazione, al popolo nella sua interezza così come al singolo profeta. Anche il *Libro di Rut* viene letto in sinagoga. Rut, prototipo del retto proselito, decide di osservare la legge divina, come fecero gli Israeliti sul Sinai.

Non ci sono riti particolari di Shavu'ot, considerata l'origine tarda della festa nella forma in cui è celebrata ora. Esistono, tuttavia, varie tradizioni, come quella di decorare la sinagoga con piante e fiori (perché si dice che splendide piante siano comparse sulla montagna sterile quando venne data la Torah) e di mangiare piatti a base di latte per il pranzo festivo (visto che, come il latte, la Torah nutre i giovani e i vecchi). Ai mistici di Safed del XVI secolo si deve l'introduzione di una veglia, che si protrae per tutta la notte, nella sera di Shavu'ot, pratica questa che è stata largamente adottata da tutti gli Ebrei. Nel corso di questa notte si studia una antologia di passi tratti dalle fonti classiche dell'Ebraismo.

BIBLIOGRAFIA

Il breve testo di C. Pearl, *A Guide to Shavuoth*, London 1959, contiene una soddisfacente trattazione delle leggi e delle tradizioni della festa.

LOUIS JACOBS

SHEKHINAH. La parola ebraica *shekhinah* (lett. «d'abitare, il rimanere») compare per la prima volta nella letteratura rabbinica antica in riferimento alla presenza divina nel Tempio di Gerusalemme, in Palestina, tra il popolo di Israele e più generalmente nel mondo. Indica anche un aspetto intermedio, o emanazione, della divinità, che collega l'ambito divino a quello del creato. Infine, in vari testi mistici medievali, il termine *shekhinah* rappresenta l'ipostasi divina nella forma femminile.

Come rappresentante della presenza divina. Anche se il verbo *shakhan* («abitare») si trova nella Bibbia, la prima ricorrenza del nome derivato *shekhinah* si ha nel Targum di Onqelos, una traduzione-parafrasi in aramaico della Bibbia ebraica scritta tra il I e il IV secolo d.C. Qui, gli antropomorfismi biblici, che sembrano compromettere la credenza ebraica nell'incorporeità di Dio, sono tradotti sostituendo «*shekhinah*» oppure «*shekhinah* di Dio» alla semplice menzione di Dio. Così, «Io abito tra di loro» (Nm 5,3) diventa, nel Targum, «La mia *shekhinah* abita tra loro»; «Non potete vedere il mio volto, perché l'uomo non mi può vedere e vivere» (Es 33,20) è parafrasato «Non potete vedere il volto della mia *shekhinah*»; e così via. Nel Targum di Onqelos, come in altri targum, la parola *shekhinah* non si riferisce dunque a un'entità distinta o a un essere divino: è semplicemente un nome astratto, di genere femminile dal punto di vista grammaticale, usato per esprimere la presenza di Dio nel mondo e tra il suo popolo, Israele. Questo uso concettuale del termine si trova anche in altre fonti rabbiniche, soprattutto nel Midrash e nel Talmud.

I più antichi riferimenti rabbinici alla *shekhinah* la associano con il tabernacolo eretto per Dio nel deserto. Secondo fonti come *Genesi Rabbah* 3,9 e *Shabbat* 87b nel Talmud Babilonese, Dio desiderò di abitare nell'universo fin dal primo giorno della creazione, ma non lo fece fino a quando non venne costruito il tabernacolo. Una volta che questo fu terminato, la sua *shekhinah* – la presenza di Dio – vi entrò per rimanervi. Si dice anche che la *shekhinah* abiti sul monte Sinai (T.B., *Soṭ* 5a) e più tardi, nel Tempio di Gerusalemme (*Es. Rab.* 2,2). La *shekhinah*, dunque, è strettamente associata con oggetti o luoghi specifici, tutti legati alla storia di Israele come popolo scelto da Dio.

Si dice che la *shekhinah* rimanga solo su coloro che sono giusti, e si allontani da coloro che peccano (T.B., *Soṭ.* 3b; *Yoma'* 22b) e rifiuti di rimanere su coloro che sono indolenti, malinconici o frivoli (T.B., *Pes.* 117a). Secondo il Talmud Babilonese, la *shekhinah* si dissocia anche dagli schernitori, dai maldicenti, dagli ipocriti e dai bugiardi (*San.* 103b). L'idea che la *shekhinah* si allontanasse da chi pecca portò alcuni rabbini a ritenere

che con la distruzione del Primo Tempio, provocata dai peccati di Israele, la *shekhinah* si fosse ritirata dal mondo. Perciò, la *shekhinah* non risiedeva nel Secondo Tempio, come aveva fatto nel Primo; ma altri sostenevano che la *shekhinah* fosse presente, anche se non continuativamente (cfr., per es., la discussione di *Yoma'* 21b e *Shabbat* 33a). Più tardi, in seguito alla distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C., la *shekhinah* venne a posarsi in varie tra le più importanti sinagoghe di Babilonia. Si pensava anche che fosse presente in tutti i luoghi in cui un *minyan* (il numero legale minimo di dieci maschi radunati per la preghiera) si era costituito (T.B., *Ber.* 6a). Infine, come sostiene *Megillah* 29a nel Talmud Babilonese, è presente ovunque si trovi il popolo ebraico, anche nell'esilio, e nel futuro sarà con lui al momento della sua redenzione. La presenza di Dio, in altri termini, può allontanarsi da certi tipi di persone ma non da Israele nel suo insieme.

Nonostante la frequente associazione della *shekhinah* non solo con il popolo di Israele ma anche con specifiche persone e luoghi, il Talmud ribadisce che Dio e la sua *shekhinah* sono dovunque. La *shekhinah*, allora, nonostante sia venuta nel mondo per Israele, non abita solo tra il suo popolo: è onnipresente. Secondo la domanda retorica di *Sanhedrin* 39a, se il sole, uno dei servi di Dio, splende sul mondo intero, non dovrebbe forse a maggior ragione risplendere la *shekhinah* di Dio stesso?

Come aspetto intermedio della divinità. Poiché la credenza nella trascendenza di Dio creava un senso di distanza tra Dio e le sue creature, la *shekhinah* prese a essere intesa come un aspetto intermedio della divinità, secondo una concezione che si sviluppò poi maggiormente nella letteratura ebraica mistica. Ma anche nella letteratura rabbinica non mistica la *shekhinah* ha una funzione che va oltre quella di un termine sostitutivo teologicamente accettabile della parola «Dio»: diventa un modo per sottolineare l'immanenza, o l'inabitazione, di Dio nel mondo e tra il suo popolo.

Nel Targum, come nel Talmud, nel Midrash e in vari testi mistici medievali, la *shekhinah* viene equiparata al *kavod* («gloria» di Dio), erede della «nube di gloria» biblica che stava nel santuario come manifestazione visibile della presenza di Dio (Nm 9-10). Il Targum associa inoltre il termine ebraico *shekhinah* con quello aramaico *memra'* («parola»), sebbene, come sostiene Joshua Abelson (1912), il valore semantico di *memra'* (come *logos* in greco) sia più ampio di quello di *shekhinah*, estendendosi alla sapienza, alla potenza, all'amore e alla giustizia divina. Nel Talmud, la *shekhinah* viene poi associata al *ruaḥ ha-qodesh* (lo «spirito santo»). Entrambi servono a esprimere quanto Dio sia vicino nella relazione con Israele e con il mondo, ed entrambi sono anche usati in specifica connessione con eminenti personalità e con il dono della profezia. Perciò si dice che la *shekhinah* risiede sugli uomini saggi, forti, alti e benestanti (T.B., *Shab.* 92a). Certi maestri del Talmud si distinguono anche per avere la *shekhinah* su di loro; essi sono come i profeti dei tempi antichi, coloro che parlavano «per lo spirito santo» e sui quali si diceva che la *shekhinah* risiedesse (T.B., *Yoma'* 9b; *San.* 11a; *B.B.* 15b).

Secondo i rabbini, la *shekhinah* aveva una relazione particolarmente stretta con Mosè. Era con lui fin dall'infanzia e poi nella vita adulta (T.B., *Soṭ.* 11a, 12b; *San.* 11a) e di continuo gli parlava; di conseguenza, Mosè si separò dalla moglie per essere sempre a disposizione della *shekhinah* (T.B., *Yev.* 62a; *Shab.* 87a). Raphael Patai (1967) ipotizza che un dipinto del III secolo sulle pareti della sinagoga di Dura Europos (Siria sudorientale), che rappresenta Mosè bambino in braccio a una donna ignota, non mostri Mosè con la dea iranica Anāhita, come sosteneva Erwin R. Goodenough (*Jewish Symbols of the Graeco-Roman Period*, New York 1964), ma piuttosto con la *shekhinah*. Sebbene non si possa escludere che il personaggio rappresenti semplicemente la figlia del faraone, se Patai avesse ragione il dipinto di Dura Europos sarebbe particolarmente importante, trattandosi di uno dei più antichi ritratti tramandatici della *shekhinah* in aspetto fisico femminile. Come documento dell'influenza dell'arte ellenistica sugli Ebrei di quella comunità, precederebbe le descrizioni letterarie ebraiche della *shekhinah* come figura femminile di circa ottocento anni.

In effetti, persino nel Talmud e nel Midrash, la *shekhinah* viene in certa misura personificata. Come lo Spirito Santo, è spesso descritta come luce o come fuoco. Come esempio del «fuoco che divora fuoco» (T.B., *Yoma'* 21b), la sua luce, più radiosa di quella del sole, splende sui giusti in cielo (T.B., *San.* 39a; *Ḥul.* 60a; *B.B.* 10a). Inoltre, sempre come lo Spirito Santo, la *shekhinah* è associata al suono: per esempio, in *Lamentazioni Rabbah*, la *shekhinah* si dispera a gran voce perché gli Ebrei non vogliono pentirsi. Così pure, lancia grida di dolore sulla morte dei cattivi e dei giusti (T.B., *Ḥag.* 15b). In alcune sue descrizioni in certi testi rabbinici, la *shekhinah* è dotata di ali; i proseliti sono considerati i primi a entrare sotto le ali protettive della *shekhinah* (T.B., *Yev.* 48b; *Shab.* 31a). Come sostiene George Foot Moore nel suo studio in due volumi *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge 1927-1930), queste e altre personificazioni spesso danno alla *shekhinah* dei rabbini una «parvenza di personalità»; è questa personalità che viene elaborata e che riceve più profondo significato in numerosi testi mistici.

Gershom Scholem, nella sua opera *Le grandi correnti*

della mistica ebraica (ed. or. 1941), sottolinea che nella letteratura mistica ebraica la *shekhinah* serve a mettere in evidenza non tanto l'immanenza di Dio, quanto piuttosto la sua lontananaza dal mondo creato. Sebbene Scholem riconosca un nesso tra queste concezioni, nel misticismo ebraico medievale la *shekhinah* assume significato come figura di mediazione tra Dio – che resta remoto e inconoscibile – e l'ambito inferiore materiale. Qui la funzione della *shekhinah* è analoga a quella svolta dagli angeli nella *Qabbalah* (la mistica ebraica dal XII al XVI secolo) e nella mistica della *merkavah* (una tradizione mistica databile all'incirca dal I secolo a.C. al X secolo d.C.), e ancora dal Demiurgo, il creatore divino che si contrappone al «vero» Dio, sempre nella tradizione della *merkavah*. Secondo Scholem, i veggenti della *merkavah* esercitavano una sorta di «antropomorfismo mistico» per sostenere che il Demiurgo era in effetti Dio, apparso sul trono di gloria, visibile, e tuttavia, a causa della sua natura trascendente, impossibile da vedersi in realtà.

Nel testo del XIII secolo noto come *Zohar* e in altri testi qabbalistici antichi, la creazione avviene per mezzo di una serie di dieci *sefirot* («emanazioni») maschili e femminili che emergono dal Dio nascosto, che è l'*En sof* (lett. «senza limite, infinito»). La *shekhinah* qui è identificata con la più bassa delle dieci *sefirot*, la femminile *Malkhut* («regno»), e di conseguenza è quella più vicina alla creazione stessa. Sebbene Patai e altri abbiano paragonato la *shekhinah* alla vergine Maria del Cattolicesimo medievale, si tratta di un paragone superficiale: entrambe le figure femminili aiutano a costruire un legame tra Dio e il mondo materiale, ma la *shekhinah*, diversamente da Maria, non ha la funzione di intercedere. Per i qabbalisti, la conoscenza della *shekhinah* poteva condurre a una visione più profonda, ma nulla permetteva di valicare l'abisso infinito tra il mistico e il Dio nascosto.

Come ipostasi divina. Accanto alla visione della *shekhinah* come una delle molte emanazioni femminili della divinità si trova l'idea di Shekhinah personificata come *la* forma femminile di Dio. In effetti, come scrive Scholem in *La Kabbalah e il suo simbolismo* (ed. or. Zürich 1960), nel XIII secolo la *shekhinah* già appariva come un «elemento femminile quasi indipendente» all'interno della divinità, rappresentata come una regina, una principessa, una sposa e una «matrona», o signora. Questa concezione della Shekhinah ha vivaci connotazioni erotiche che permettono alla sessualità umana di servire da specchio della struttura del divino. In questa concezione, la nona emanazione di Dio, *Yesod* («fondamento»), insieme con tutte le emanazioni superiori, forma un'immagine maschile dello sposo celeste, il re; l'unione del re con la sua sposa, Shekhinah (la decima emanazione), produce quel che Scholem definisce una «forza vitale procreatrice», una forza dinamicamente attiva nel mondo della creazione (Scholem, 1961, p. 227).

Il parallelismo tra il mondo umano e quello divino si trova in molti testi qabbalistici. Radicata nel contesto del Giudaismo rabbinico, la Qabbalah ritiene che l'esecuzione delle *miṣwot* (i comandamenti di Dio) da parte dell'uomo influenzi l'ordine cosmico. Perciò, secondo la *Iggeret ha-Qodesh* (Lettera santa), un antico manuale matrimoniale qabbalistico, relazioni sessuali corrette e accuratamente distribuite nel tempo all'interno del matrimonio non solo producono figli pii, ma rispecchiano anche l'attività sessuale dell'ambito superiore, contribuendo al dispiegarsi del mistero dell'unità di Dio e conducendo Dio – attraverso la Shekhinah – a partecipare all'atto della creazione. L'unione sessuale tra un uomo e sua moglie, perciò, introduce una sequenza di corrispondenze del mondo inferiore con i tre mondi superiori e, riproducendo l'equilibrio divino armonico di maschio e femmina, permette alla coppia di agire, e perciò di essere, come Dio.

Si trova poi nella letteratura qabbalistica l'identificazione della Shekhinah con la comunità mistica di Israele. Andando oltre le antiche rappresentazioni rabbiniche della *shekhinah* come strumento della presenza divina nell'esilio, in questo caso si crede che le azioni umane siano rispecchiate in un mondo divino separato, con la Shekhinah che sperimenta, sul piano del divino, quello che gli Ebrei sperimentano nella storia. Perciò si dice che essa sia andata in esilio dopo la distruzione del Secondo Tempio, facendo sì che gli elementi femminile e maschile di Dio si allontanassero l'uno dall'altro. Nello *Zohar*, la Shekhinah compare con questa funzione non solo come una regina, sposa e figlia, ma anche come madre, paragonata alla biblica Rachele che piange per i suoi figli. Secondo Scholem, la Shekhinah dello *Zohar* diventa un simbolo dell'«eterno femminino»: in quanto tale, assume innumerevoli nomi e immagini.

Come componente femmile della divinità. Nell'opera *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Scholem sostiene che il concetto della Shekhinah come elemento femminile di Dio è una delle più importanti e durature innovazioni della letteratura qabbalistica. Egli ritiene che la sua vasta ricezione popolare sia testimonianza del fatto che rispondeva a una «necessità religiosa profondamente sentita» tra il popolo ebraico. In effetti, nonostante i problemi teologici che la visione mistica della Shekhinah creava ponendo in questione in concreto, se non in teoria, l'assoluta unità di Dio, la popolarità di questo concetto femminile di divinità continuò almeno fino al XVII secolo.

Arthur Green (in Heschel, 1983) suggerisce che la

Shekhinah della *Qabbalah* medievale sollevi due importanti questioni per l'Ebraismo contemporaneo: 1) hanno uomini e donne necessità di un'immagine femminile del divino? E se la risposta fosse positiva, che funzione ha quest'immagine?; 2) può l'immagine della Shekhinah, creata esclusivamente da una comunità maschile, esser accolta da quelle donne ebree che tentano di riformulare l'immagine del divino su base femminile, partendo dalla convinzione che anch'esse sono state create a immagine di Dio? Mentre Green sembra credere che una «spiritualità [ebraica] autenticamente femminile» potrebbe partire dal riesame dell'immagine tradizionale di *shekhinah* e probabilmente farla propria, la teologia ebraica femminista per la maggior parte finora ha seguito ben altre direzioni, o riprendendo antiche immagini femminili di divinità che furono poi rifiutate dalla tradizione, oppure attingendo a immagini derivate da altre tradizioni religiose, o ancora creando immagini del tutto nuove (cfr. i saggi di Judith Plaskow e Rita Gross in Heschel, 1984). C'è chi ha preso a modificare le tradizionali benedizioni da «Barukh attah Adonai» («Benedetto tu, o Signore») in «Brukhah Yah Shekhinah» («Benedetta tu, o Shekhinah») (cfr. «Response. A Contemporary Jewish Review», 41-42, 1982); altri, però, rifiutano di adottare l'immagine della *shekhinah*, sostenendo che in essa si manifesta più il concetto maschile di femminilità che la divinità in sé.

[Vedi anche *ATTRIBUTI DI DIO*, vol. 1, l'articolo *Concezioni ebraiche*; e *QABBALAH*].

BIBLIOGRAFIA

R. Patai, *The Hebrew Goddess*, New York 1967, 1990, offre un quadro generale scritto in modo divulgativo sulla *shekhinah* nel pensiero ebraico. Per uno studio più analitico e scientifico sul ruolo della *shekhinah* nella letteratura rabbinica, comprese le relazioni con *memra'* e *ruaḥ ha-qodesh*, cfr. J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912. Per analisi più concise sulla *shekhinah* nella letteratura rabbinica, cfr. S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, London 1909, e A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London 1927, rist. 1969.

Le migliori fonti di informazioni sulla *shekhinah* nella mistica ebraica restano le opere di Gershom Scholem; cfr., specialmente, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, rist. New York 1961 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986), *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960 (trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980), e *Kabbalah*, Jerusalem-New York 1974 (trad. it. *La cabala*, Roma 1982). Riguardo alla funzione della Shekhinah nel Sabbatianesimo e nel movimento frankista e nel pensiero hasidico del XVIII e XIX secolo, cfr. anche la raccolta di saggi di Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971. Più in generale, D.R. Blumenthal (cur.), *Understanding Jewish Mysticism*, I, New York 1978, fornisce un utile panorama sul problema della mediazione della divinità nel misticismo ebraico, mentre l'opera di I. Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, I-II, Jerusalem 1957-1961, presenta un'accurata analisi del sistema delle *sefirot* nella letteratura qabbalistica antica. L'antologia curata da Susannah Heschel, *On Being a Jewish Feminist*, New York 1983, comprende un provocatorio contributo di Arthur Green intitolato *Bride, Spouse, Daughter. Images of the Feminine in Classical Jewish Sources*, pp. 248-60.

ELLEN M. UMANSKY

SHEMU'EL L'AMOREO (circa 180-circa 263), detto Mar Shemu'el; appartenente alla prima generazione di amorei babilonesi, figlio di Abba' bar Abba'. Con un suo contemporaneo, Rav, Shemu'el diffuse la Mishnah – pubblicata in Palestina – e gettò così le basi per il movimento rabbinico al di fuori della Terra di Israele. Venne a conoscenza della tradizione palestinese soprattutto attraverso i maestri che erano stati in Palestina e la combinò con l'eredità culturale giudaica di provenienza persiana.

L'influenza di Shemu'el come maestro venne accresciuta dall'autorità di cui godeva, come giudice, nel tribunale giudaico di Nehardea, una città lungo la riva dell'Eufrate. Non rivestì probabilmente la carica di capo di una vera e propria accademia, ma piuttosto quella di rabbi attorno al quale si riunivano dei discepoli. La fama che si guadagnò è riflessa dal fatto che venisse descritto come maestro dedito allo studio della Torah, come persona estremamente corretta, favorita dalla protezione divina, in rapporti amichevoli con l'esilarca e il re sassanide Shāpūr, esperta nella legge monetaria e insolitamente versata nell'interpretazione dei sogni, in medicina, in astronomia e in altre scienze naturali (T.B., *Ber.* 18b, 19a, 56a, 58b; *Shab.* 129a; Goodblatt, 1975).

Shemu'el ebbe un ruolo decisivo nella storia del Giudaismo, perché consentì alla Mishnah di divenire non solo un'opera fondamentale a livello di studio ma anche una fonte di concrete indicazioni per la vita degli Ebrei. L'attuale sistemazione delle sue sentenze e di quelle di Rav nella *gemara'* è probabilmente il risultato della decisione di servirsene come struttura letteraria per le tradizioni posteriori a Shemu'el. È possibile che molti degli insegnamenti di Shemu'el nella loro originaria forma orale fossero costituiti da brevi glosse esplicative a singole *mishnayyot*. Più estese tradizioni di Shemu'el utilizzarono la Mishnah come punto di partenza per poi ampliarne gli insegnamenti. Per quanto Shemu'el abbia affrontato la Mishnah nel suo complesso, considerando anche quelle leggi non applicabili nella Diaspora, fu sensibile soprattutto a questioni rilevanti per il pubblico babilonese del III secolo.

In seguito al sorgere del nuovo Impero sasanide nel

226 e alla rottura dei rapporti esistenti tra Persiani ed Ebrei, Shemu'el elaborò un *modus vivendi* con il re Shāpūr I (regnante tra il 241 e il 272) e fornì quindi direttive di massima per la vita ebraica nella Diaspora. Shemu'el sostenne che, per determinati problemi, «la legge del regno è la legge» (T.B., *Giṭ.* 10b), e propose una definizione «realistica» dell'era messianica, sostenendo che essa avrebbe comportato la fine della sottomissione politica per il popolo di Israele e non una miracolosa trasformazione del mondo (T.B., *Ber.* 34b). Desunse dal *Libro di Ester* il messaggio che gli Ebrei potessero vivere in pace nella Diaspora.

Si interessò alla fissazione dei testi di preghiera canonici e, in modo particolare, alla necessità di una corretta disposizione nella preghiera (per es., T.P., *Ber.* 2,4). Affermando che la presenza divina poteva essere riscontrata nel mondo intero, rese il linguaggio liturgico e anche religioso tradizionale utilizzabile nella Diaspora.

Shemu'el riteneva che lo studio della Mishnah allungasse la vita dell'individuo, che la spiegazione di un insegnamento mishnico donasse tranquillità alla mente (T.B., *'Eruv.* 54a; *Ḥag.* 10a) e, come emerge dalla sua formulazione della benedizione che doveva essere recitata prima dello studio della Torah (T.B., *Ber.* 11b), che lo studio rendesse una persona capace di attingere l'esperienza del sacro.

[Vedi anche *MISHNAH E TOSEFTA* e *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

Le tradizioni di Shemu'el vengono discusse da un punto di vista letterario in A. Weiss, *Hithavut ha-Talmud bi-shelemuto*, New York 1943, e in J.N. Epstein, *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948, rist. Jerusalem 1964, pp. 211-34. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, in particolare II, e D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, affrontano problematiche storiche. Cfr. anche i miei libri, *Samuel's Commentary on the Mishnah*, Leiden 1975, e *Post Mishnaic Judaism in Transition*, Chico/Calif. 1980, che, dopo aver rilevato i problemi metodologici nello studio di Shemu'el e dei suoi insegnamenti, affrontano in maniera esauriente le sue tradizioni e cercano di collocare la sua opera all'interno di una storia culturale dell'Ebraismo.

BARUCH M. BOKSER

SHERIRA' GAON (circa 906-1006), halakista babilonese e capo dell'accademia di Pumbedita per quasi trent'anni. Sherira' fu una delle maggiori autorità in campo legale, i cui *responsa* circolavano in tutta la Diaspora ebraica. Egli associava alla sua funzione legale un atteggiamento razionale nei confronti delle leggende talmudiche, delineando in tal modo lo stile seguito poi da suo figlio e successore, Hai. [Vedi *HAI GAON*].

L'unica opera molto influente di Sherira' è la *Iggeret* (Epistola), inviata in risposta alla comunità di Kairouan nell'Africa settentrionale. Ya'aqov bar Nissim aveva chiesto, a nome dei suoi correligionari, che il gaon spiegasse loro come la legge orale fosse stata costituita nella forma presente nel Talmud, come e dove le numerose opere dei rabbini erano state scritte e in che cosa consisteva l'importanza dei numerosi punti di disaccordo tra i rabbini. Tutte queste domande riflettono senza dubbio la preoccupazione sentita dai rabbaniti in risposta alla pretesa caraita che il Talmud fosse un prodotto umano inserito nella storia piuttosto che una legge orale divina. Nell'*Epistola*, che Salo Baron ha definito il «maggior contributo storiografico dell'epoca gaonica», Sherira' fornisce dati storici e letterari di grande rilevanza circa il processo di evoluzione del Talmud; egli definisce infatti i termini intorno ai quali si svilupperanno le discussioni future, sia in epoca medievale che moderna. L'*Epistola* si divide in due parti: la prima traccia la storia della letteratura talmudica nel pionieristico modo induttivo di usare materiale tratto da una selezione delle fonti, mentre la seconda parte è una storia degli esilarchi e dei gaon basata probabilmente sugli archivi dell'accademia. La posizione ideologica fondamentale di Sherira' è che la legge orale aveva una storia letteraria ma non si era realmente sviluppata nei periodi mishnico e talmudico. La Mishnah e il Talmud sono definizioni autorevoli della legge posseduta dalle generazioni precedenti, e anche le discussioni talmudiche sono, nel complesso, semplicemente delle riprese della conoscenza degli antichi. Questa teoria conservatrice della legge talmudica, che è basata in gran parte su argomentazioni e materiali desunti dal Talmud stesso, è rimasta la base ideologica dell'Ebraismo ortodosso fino ad oggi.

[Vedi *HALAKHAH*, e *EBRAISMO*, articolo *L'Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale fino al 1492*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera di I.H. Weiss, *Dor dor we-dorshav*, IV, New York 1924, pp. 106-174, resta la migliore presentazione della carriera e delle opere di Sherira'. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VI, New York 1958 (2ª ed. riv. e ampl.), pp. 204-206, 425-27, fornisce ampio materiale bibliografico e comparativo sull'*Epistola*. Nel mio articolo, *Ra'ayon Torah she-be'al peh be-iggeret Rav Sherira' Ga'on*, in «Da'at», 4 (1980), pp. 5-17, presento le implicazioni ideologiche dell'*Epistola*.

GERALD J. BLIDSTEIN

SHIM'ON BAR YOḤ'AI (II secolo d.C.), tannaita palestinese, capo rabbinico, mistico e asceta. Shim'on fu uno dei due più importanti allievi di 'Aqiva' ben Yosef (l'altro fu Me'ir); e fu quello che causò la destituzione di Gamali'el dal ruolo di *nasi'* di Israele (T.B., *Ber.* 28a). Shim'on fu uno dei cinque rabbi ordinati da Yehudah ben Bava' durante le persecuzioni, promosse dall'imperatore Adriano, che seguirono la rivolta di Bar Kokhba. Dopo la ricostituzione del Sinedrio nella città galilea di Usha, Shim'on insegnò nei vicini centri di Tiberiade e Meron. Secondo numerose leggende, fu responsabile del ritrovamento dell'ubicazione di alcuni sepolcri e della rimozione di queste fonti di impurità rituale da Tiberiade, restaurando quindi l'importanza della città nella regione.

Shim'on è al centro di numerose leggende rabbiniche. La più nota fra queste racconta come egli si nascose con il figlio in una grotta dopo essere stato condannato a morte dai Romani; secondo alcune versioni, quando – dopo dodici anni – ne uscì e vide la gente impegnata nella coltivazione della terra anziché nello studio della Torah, incendiò i loro campi con un solo sguardo (T.B., *Shab.* 33b). Come punizione, Shim'on e suo figlio furono fatti tornare da Dio nella grotta per un altro anno. Anche altri racconti riportano come Shim'on diede prova di possedere poteri magici: riempì una valle di monete d'oro (T.P., *Ber.* 9,2; 13d) ed esorcizzò un demone dalla figlia dell'imperatore romano (T.B., *Me'il.* 17b).

Shim'on è una delle autorità più frequentemente citate nella Mishnah, nella quale ci si riferisce a lui senza alcun patronimico; le sue deliberazioni coprono la maggior parte delle più importanti questioni prese in considerazione nelle fonti rabbiniche. Uno dei detti più famosi a lui attribuiti asserisce che se gli Ebrei avessero osservato in modo corretto due Sabati consecutivi, sarebbero stati immediatamente salvati (T.B., *Shab.* 118b). Non esiste uno studio critico sistematico delle sue tradizioni. Jacob Epstein ritiene che il *corpus* delle tradizioni di Shim'on sia stato uno dei principali documenti utilizzati nella redazione della Mishnah.

Secondo il Talmud, Shim'on rappresenta il paradigma del dotto totalmente immerso nello studio della Torah. Ad un rabbi del suo valore non era richiesto di interrompere lo studio neppure per l'importante recitazione quotidiana dello Shema' (T.P., *Ber.* 1,2; 3b). A proposito dello studio della Torah egli disse: «Se mi fossi trovato sul monte Sinai nel momento in cui la Torah venne consegnata a Israele, avrei chiesto a Dio di dotare l'uomo di due bocche, una per discutere della Torah e una per attendere alle altre necessità... Ma il mondo riesce a sostenere appena la calunnia di [una persona con] una [bocca]. Sarebbe terribile se [ogni individuo] ne avesse due» (T.P., *Ber.* 1,2; 3b). Shim'on stesso credeva di essere l'uomo più santo che fosse mai vissuto: se qualcuno avesse meritato di entrare in paradiso, egli disse, questo sarebbe stato Shim'on (T.P., *Ber.* 9,2; 13d).

Shim'on è considerato autore di numerose compilazioni midrashiche: il *Sifre* a *Numeri* e *Deuteronomio* (T.B., *San.* 86a), la *Mekhilta' de-Rabbi Shim'on bar Yoḥ'ai*, un *midrash* sul *Libro dell'Esodo*. Anche diverse brevi compilazioni mistiche a carattere apocalittico sono connesse al suo nome. I mistici medievali gli attribuirono lo *Zohar*, uno dei testi più importanti della Qabbalah (attribuzione considerata ancora valida da molti mistici odierni, nonostante l'evidenza del contrario). [Vedi *ZOHAR*].

La festa di Lag ba-'Omer, il diciotto del mese di 'Iyyar, è ritenuta essere l'anniversario della sua morte; essa viene celebrata a Meron, dove secondo la tradizione Shim'on fu sepolto.

[Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

J.N. Epstein, *Mavo' le-sifrut ha-tanna'im*, Jerusalem 1957, discute il ruolo avuto dalle tradizioni di Shim'on nella formazione della Mishnah. I. Konovitz, *Rabbi Shim'on ben Yoḥ'ai*, Jerusalem 1966 (in ebraico), raccoglie tutti i riferimenti a Shim'on nella letteratura rabbinica.

TZVEE ZAHAVY

SHIM'ON BEN GAMALI'EL II (II secolo d.C.), tannaita palestinese. Detenne la carica ereditaria di *nasi'*, o presidente, del Sinedrio. Si dice che abbia studiato il greco e che abbia sostenuto una politica di pace verso Roma.

Secondo una fonte talmudica, due dei suoi colleghi rabbinici – Me'ir, lo *ḥakham* del Sinedrio, e Natan, suo *av bet din* –, cercarono di spodestare Shim'on dalla sua posizione di *nasi'* durante una lotta di potere verificatasi tra i capi rabbinici. Stando al racconto talmudico, i due maestri si adirarono quando Shim'on decise che gli allievi dell'accademia di Usha non avrebbero dovuto alzarsi in segno di rispetto verso i rabbi che vi entravano. Me'ir e Natan cospirarono quindi per mettere alla prova Shim'on su un oscuro trattato della legge allo scopo di farlo cadere in disgrazia. Shim'on venne preparato da uno dei suoi sostenitori, superò la prova e bandì Me'ir e Natan dall'accademia. Nonostante ciò, essi continuarono ad inviare agli studenti consigli circa problemi interpretativi della legge e vennero infine riammessi (T.B., *Hor.* 13b).

Sulla base di un riferimento, contenuto in questo racconto, a una fascia rituale indossata da Natan, Jacob Neusner (1969) ipotizza che egli fosse il capo della comunità ebraica babilonese, figlio di un ufficiale del governo partico, e che fosse giunto in Palestina per promuovere l'influenza dei Parti in vista della loro lotta contro l'autorità romana. La simpatia di Shim'on verso gli interessi romani, sostiene Neusner, può aver fatto di lui il principale bersaglio di una cospirazione ordita da Natan. È ugualmente plausibile, tuttavia, che gli eventi rientrassero in uno scontro interno alla comunità palestinese dovuto al tentativo di Shim'on di ripristinare l'autorità della carica di *nasi'*, dopo che alcune delle prerogative che ad essa competevano erano state usurpate dai dotti.

Numerose decisioni legali connesse al nome di Shim'on si riscontrano nelle maggiori compilazioni rabbiniche, e le sue opinioni sono quasi sempre determinanti: il Talmud afferma che la legge segue Shim'on ben Gamali'el in tutti i casi tranne tre (T.B., *Ket.* 77a). L'asserzione di Shim'on secondo la quale non tutti coloro che desiderano pronunciare il nome di Dio nelle preghiere possono farlo (*Ber.* 4,8) è un esempio delle sue rigide posizioni riguardo l'uso del nome divino a scopi liturgici. Shim'on cita talora dei precedenti per quanto attiene a prescrizioni e regolamenti religiosi; ad esempio, fa riferimento a numerose tradizioni per i pasti conviviali a Gerusalemme (Tosefta, *Ber.* 4,9); e funge anche da veicolatore di insegnamenti dei suoi contemporanei Yehudah, Me'ir e Yose.

[Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Non è stata ancora intrapresa alcuna esauriente analisi critica del *corpus* della tradizione di Shim'on. I. Konovitz, *Tannaitic Symposia*, Jerusalem 1969, III, pp. 159-228 (in ebraico), raccoglie tutti i riferimenti a Shim'on presenti nella letteratura rabbinica. J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, Leiden 1969, I, pp. 79-85, propone un approccio storico all'analisi di una tradizione significativa.

TZVEE ZAHAVY

SHIM'ON BEN LAQISH, amoreo del III secolo, in genere noto nel Talmud di Gerusalemme (Palestinese) con il suo nome completo e nel Talmud Babilonese con l'acronimo ReSH (Rabbi Shim'on) Laqish. Anche se Shim'on può aver ricevuto una iniziale preparazione nel campo del sapere rabbinico (cfr. T.P., *Kil.* 9,4; 32b), egli divenne infine un gladiatore del circo, spintovi forse da ristrettezze economiche (cfr. T.P., *Giṭ.* 4,9; 46a-b; *Ter.* 8,5; 45d). Successivamente, un incontro fortuito con Yoḥanan (bar Nappaha') lo condusse al matrimonio con la sorella di quel saggio e lo introdusse nel mondo del rabbinato. Si stabilì a Tiberiade, sede dell'accademia di Yoḥanan, del quale divenne collega e amico intimo. Il Talmud si riferisce a loro come ai «due uomini più grandi del mondo», cioè della loro epoca (T.P., *Ber.* 8,6; 12c; e cfr. T.B., *Ket.* 54b). [Vedi la biografia di *YOḤANAN BAR NAPPAḤA'*].

Come studioso, Shim'on era famoso per la consistenza enciclopedica del suo sapere, per la fedele devozione alla tradizione ricevuta e per il suo acume dialettico (T.P., *Giṭ.* 3,1; 44d; T.B., *San.* 24a). Nel suo insegnamento, enfatizzò l'importanza di uno studio regolare della Torah (T.P., *Ber.* 9,5; 14d) e circolava voce che rivedesse quaranta volte la lezione quotidiana prima di presentarla davanti al suo maestro (T.B., *Ta'an.* 8a). Shim'on difese l'onore e i privilegi dell'*élite* istruita contro le pressioni, da parte dei patriarchi, in favore di una struttura più decisamente monarchica del gruppo dirigente rabbinico (T.P., *San.* 2,1; 19d-20a; *Gn. Rab.* 78,12). Pur condannando i Romani perché più efferati di tutti i precedenti oppressori messi insieme (*Lv. Rab.* 13,5), li lodò per aver rinforzato la giustizia nel paese (*Gn. Rab.* 9,13; senza dubbio, si pronunciò anche in difesa della lusinga, T.B., *Soṭ.* 41b). Rimase famoso per l'abitudine di abbandonare tutti coloro la cui correttezza fosse oggetto di discussione e, forse a causa della sua precedente carriera, per la sua audacia.

Alcune delle opinioni aggadiche di Shim'on sono interessanti perché in contrasto con la tradizione. Si diceva, ad esempio, che avesse affermato che gli Ebrei avevano mutuato i nomi degli angeli dai Babilonesi durante la forzata permanenza in quel paese e che i fatti descritti nel *Libro di Giobbe* non si erano mai verificati (T.P., *Soṭ.* 5,6; 20d).

Si dice che Shim'on sia morto di dolore dopo che il suo caro amico Yoḥanan aveva fatto scherzosi riferimenti alla sua abilità marziale nel corso di una discussione halakica (T.B., *B.M.* 84a). Sembra che lo stesso Yoḥanan sia stato poi logorato dal rimorso.

[Vedi anche *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

A. Hyman, *Toledot tanna'im we-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964, è un acritico compendio delle conoscenze tradizionali riguardo a Shimon. Esso non è affatto utile come strumento per una moderna biografia critica, ma resta valido come enciclopedica raccolta di informazioni. A. Wasserman, *Resh Laqish ben halisṭim*, in «Tarbiz», 49 (1980), pp. 197s., affronta un aspetto della carriera di Shim'on.

ROBERT GOLDENBERG

SHNE'UR ZALMAN DI LYADY (1745-1813), fondatore della scuola hasidica Ḥabad. Nato in un'importante famiglia ebraica di Liozno, in Bielorussia, Shne'ur Zalman ricevette una vasta istruzione rabbinica prima di accostarsi al movimento hasidico. All'età di vent'anni entrò a far parte del gruppo di studenti che si riunivano attorno a Dov Ber di Mezhirich (Milędzryzecz, in Polonia) e venne immediatamente riconosciuto come persona provvista di inusuali doti intellettuali. Dov Ber lo incoraggiò a proseguire i suoi studi legali e a coltivare la sua crescente competenza nello *Zohar* e negli scritti mistici lurianici. Secondo una leggenda, egli fu il maestro del figlio di Dov Ber, Avraham «l'Angelo» (1739/40-1777), in questioni esoteriche mentre quest'ultimo lo iniziò ai segreti della Qabbalah. La profonda preparazione legale di Shne'ur Zalman si riflette nello *Shulḥan 'arukh shel ha-Rav* (1814), un aggiornamento del codice della legge ebraica.

In qualità di maggior teorico del movimento hasidico, Shne'ur Zalman è autore di un certo numero di opere divenute classici del pensiero del movimento. I suoi famosi *Liqquṭe Amarim* (Tanya'), pubblicati anonimi nel 1797, costituiscono il più importante trattato teologico sistematico che lo Hasidismo abbia prodotto. La raccolta della sue omelie (*Torah Or*, 1836; *Liqquṭe Torah*, 1848) spiega minuziosamente il sistema esposto per la prima volta in quell'opera, reinterpretando con abilità il precedente *corpus* di scritti qabbalistici.

Shne'ur Zalman fu anche un importante personaggio politico nella diffusione dell'«impero» hasidico. Quando, nel 1777, Menaḥem Mendel di Vitebsk, figura cardinale dello Hasidismo in Bielorussia, si trasferì in Terra Santa, Shne'ur Zalman divenne, di fatto, la guida dello Hasidismo in quella zona. Questa autorità ottenne riconoscimento formale nel 1788 quando venne nominato capo del *kolel Reisin*, l'istituzione responsabile del sostegno dato da quel distretto agli sforzi hasidici nella Terra di Israele

Come guida del distretto più vicino alla roccaforte antihasidica lituana, Shne'ur dovette immeritatamente subire lo sfogo delle aspre polemiche che, negli anni '80 e '90 del XVIII secolo, ebbero come bersaglio lo Hasidismo. Moderato, che senza dubbio credeva nello studio della Torah, nel rispetto dovuto ai saggi, e in altre questioni che interessavano i *mitnaggedim* («oppositori» dello Hasidismo), i suoi tentativi di pacificare le opposte fazioni si conclusero con un fallimento. Nel 1798 venne arrestato e imprigionato a San Pietroburgo, dopo che alcuni capi dei *mitnaggedim*, tra cui il rabbino di Pinsk, lo accusarono di infedeltà allo zar e di guidare una setta dissidente. Venne rilasciato il diciannovesimo giorno del mese ebraico di Kislew in quello stesso anno, giorno ancor oggi celebrato come una festa dagli *ḥasidim* Ḥabad. Venne imprigionato nuovamente nel 1801, ma sembra che la cattiva fama che aveva agli occhi delle autorità russe incrementasse la sua popolarità come capo tra gli *ḥasidim*.

Dopo essersi stabilito a Lyady nel 1801, Shne'ur venne riconosciuto come figura di spicco nel mondo hasidico. Il suo caratteristico stile personale, che combinava una rigorosa intellettualità e un misticismo libero, lasciò la sua impronta sulla vita religiosa dei discepoli e rese l'Ḥabad una sottocultura unica all'interno dello Hasidismo. Shne'ur si dedicò completamente all'educazione di questi discepoli, e Lyady divenne il principale centro di studio del mondo hasidico.

Due dei discepoli di Shne'ur Zalman proseguirono l'opera di sviluppo di una teologia mistica secondo le linee del suo pensiero. Si tratta del figlio Dov Ber di Lubavitch (1773-1827), che divenne guida della comunità Ḥabad dopo la morte del padre, e di Aharon Horwitz di Starosielce (1766-1828), un profondo studioso la cui opera, un tempo poco conosciuta, è stata recentemente oggetto di un notevole interesse scientifico.

[Per una descrizione più approfondita degli insegnamenti di Shne'ur Zalman, vedi *HASIDISMO*, in particolare l'articolo sullo *Hasidismo Ḥabad*].

BIBLIOGRAFIA

Una biografia del tradizionale tipo agiografico, in inglese, è N. Mindel, *Rabbi Schneur Zalman*, New York 1969, in larga misura basata su Ḥ.M. Heilman, *Bet Rabbi*, 1900, rist. Jerusalem 1965. Una maggiore preparazione storica si rileva in M. Teitelbaum, *Ha-rav mi-Liadi u-mifleget ḤaBaD*, 1910, rist. Jerusalem 1970.

ARTHUR GREEN

SIDDUR E MAḤZOR. Il *siddur* e il *maḥzor* (pl. *siddurim* e *maḥzorim*) sono i libri di preghiera utilizzati nel culto pubblico ebraico. Il termine *siddur* («ordine»; dalla radice ebraica *sdr*, «ordinare, disporre») indica un ordine di preghiera e denota in genere la liturgia dei giorni feriali e quella del Sabato. Il termine *maḥzor* («ciclo»; dalla radice *ḥzr*, «ritornare, far ritorno») indica il ciclo annuale di preghiera per feste che ricorrono solo una volta l'anno; il *maḥzor* è perciò di solito diviso al giorno d'oggi in volumi distinti per ciascuna festa: esistono cioè il *maḥzor* per Pasqua, per Sukkot o per Shavu'ot (le feste di pellegrinaggio), per Ro'sh ha-Shanah o per Yom Kippur (i Giorni del Timore o Giorni Santissimi). Anche se la cosa può sorprendere, la fissazione di un testo standardizzato per questi volumi è fenomeno relativamente tardo e, di fatto, è ancora soggetta all'ar-

bitrio degli editori. Per quanto ora esistano espressioni autorizzate per tutte le preghiere fondamentali e per quanto sia possibile prevedere in generale quali preghiere basilari ciascun *siddur* o *maḥzor* conterrà, molti *siddurim* pubblicati oggi comprendono anche brani scelti tratti dal *maḥzor* e varie edizioni si fanno concorrenza per essere più esaurienti.

Storia. Nessuna uniformazione testuale globale sembra essere antecedente al IX secolo. Fino ad allora, e in particolare prima della diffusione della Mishnah (circa 200 d.C.), la natura stessa dell'antica liturgia rabbinica si oppose all'adozione di testi di preghiera, e in questo modo fu evitato un unico insieme di espressioni autorizzate. Al contrario, gli officianti erano forniti di un certo ordine di temi comandati che erano incoraggiati ad esprimere in modo creativo nel corso del culto; essi combinarono quindi i princìpi complementari di fissità strutturale (*qeva'*) e di spontaneità linguistica (*kawwanah*). Dopo la conclusione dell'epoca tannaitica (circa 200), abbiamo notizia di singoli ordini di preghiera separati (detti *seder tefillot*), e l'atto stesso di recitare preghiere viene spesso descritto con il verbo che significa «dare un ordine» ad esse, come se esistesse un ordine, o *siddur*, ufficiale; ma, fatta eccezione per preghiere specifiche attribuite al gusto personale di singoli rabbi, non è provata l'esistenza di gruppi di espressioni autorevoli, generalmente accettate, immutabili, come troviamo nel *siddur* o nel *maḥzor* odierni.

Il principio di libertà all'interno di una struttura risulta particolarmente evidente nelle preghiere dell'Ebraismo palestinese dove esso si conservò oltre l'epoca amoraica (o talmudica, dopo il 500 circa), almeno fino alla parziale distruzione di quella comunità causata dalle Crociate, momento in cui l'indipendenza spirituale della Palestina venne interrotta. In realtà, di quell'epoca possediamo ordini di servizio palestinesi con proprie tipiche preferenze linguistiche, ma essi sono contraddistinti da un'enorme variazione poetica, sia nelle stesse preghiere fondamentali sia nelle inserzioni o aggiunte per occasioni particolari.

L'Ebraismo babilonese, d'altro canto, favorì una crescente fissità linguistica, in modo particolare dopo la metà dell'VIII secolo, sotto la guida della sua nuova *élite* dotta, i *geonim*. Nel tentativo di normalizzare la pratica ebraica su scala mondiale, queste autorità iniziarono ad inviare alle comunità ebraiche periferiche dei *responsa* nei quali descrivevano le loro personali preferenze liturgiche e le dichiaravano universalmente vincolanti. Attorno alla metà dell'XI secolo, essi avevano composto almeno due ordini di preghiere completi, ed è da queste composizioni (in particolare dalla prima) che il *siddur* e il *maḥzor* odierni si sono infine sviluppati. Fonti successive fanno menzione di un terzo libro di preghiera, compilato da Hai Gaon (morto nel 1038), ma esso non è sopravvissuto.

Il primo di questi esaurienti compendi di preghiera, e il più influente sino ad oggi, è il *Seder Rav Amram*, inviato da Amram Gaon (morto nell'871) ad una comunità ebraica in Spagna, da dove esso ebbe vasta diffusione sino a diventare il modello per tutti i riti dell'Europa occidentale. Nel contenuto, esso è l'espressione stabilita da Amram per una completa gamma di preghiere – sia *siddur* sia *maḥzor* uniti – insieme a dettagliate istruzioni legali riguardanti l'esercizio del culto. I manoscritti ancora esistenti del *Seder Rav Amram* sono alquanto incerti per quanto riguarda il testo delle preghiere, che gli scribi non sempre copiarono in modo accurato, ma il commento legale che ad esse si affianca è conservato abbastanza fedelmente perché possiamo vedere che Amram si basò su un precedente babilonese e che fu stimolato, di fatto, dal desiderio di universalizzarne la pratica a spese delle alternative palestinesi che gli contendevano l'influenza culturale negli insediamenti ebraici di nuova fondazione in Africa settentrionale e in Europa occidentale. Amram cercò così di dimostrare un chiaro concatenamento di autorità che risaliva sino al Talmud Babilonese, attraverso commentatori gaonici come il suo predecessore, Naṭronai (morto nell'858), che aveva tentato di raggiungere il medesimo scopo registrando una lista di benedizioni quotidiane obbligatorie per ogni ebreo: Amram mutuò questa lista per inserirla nel proprio *Seder*.

Il secondo libro di preghiera gaonico è il *Siddur Sa'adyah*, opera di Sa'adyah Gaon (morto nel 942). Nell'introduzione, Sa'adyah dichiara il proprio intento: aiutare il comune fedele a distinguere la forma corretta da quella scorretta nello sconcertante assortimento di usanze liturgiche allora esistenti. Come il *Seder Rav Amram*, il *Siddur Sa'adyah* è esauriente, essendo al contempo *siddur* e *maḥzor*. Ma si differenzia dal *Siddur Rav Amram* almeno sotto cinque aspetti: 1) esso comprende solo brevi e semplici istruzioni sulla conduzione del culto, piuttosto che lunghe digressioni; 2) esse sono registrate in arabo, non in aramaico; 3) Sa'adyah incorpora materiale palestinese; 4) favorisce i *piyyuṭim* (inserti poetici nel corpo ordinario delle preghiere); e 5) in linea generale, egli dimostra una conoscenza profonda dell'estetica liturgica islamica tipica della sua epoca, in modo particolare nella preferenza accordata all'ordine logico, alla purezza grammaticale, alla precisione linguistica radicata nella Scrittura e alla filosofia (cfr., per es., le sue due *baqqashot*, suppliche, che seguono la Tefillah).

Attorno al X secolo, il fulcro del mondo ebraico si spostò in Europa occidentale. Qui, ogni nascente comunità procedette alla definizione della propria iden-

tità liturgica, facendo riferimento soprattutto al paradigmatico *Seder* di Amram, ma mostrando in alcuni casi familiarità anche con il *Siddur Sa'adyah* o con altri precedenti gaonici indipendenti, e anche con decisioni raggiunte dalle autorità precedenti in Africa settentrionale (soprattutto a Kairouan) e nella stessa Palestina. Ogni comunità sviluppò quindi un suo proprio rito liturgico, che equivaleva in ogni caso a una modifica locale dell'archetipo gaonico, nel quale il libro di preghiera di Amram aveva un ruolo preponderante. Tutte queste variazioni europee alla fine vennero classificate come riti comuni o all'area ashkenazita (franco-tedesca) o a quella sefardita (corrispondente alla penisola iberica), ma in entrambi i casi il *corpus* liturgico risultante non distingueva il proprio materiale in base al calendario, sicché le preghiere quotidiane, del Sabato e dei giorni festivi risultavano unite senza alcuna discriminazione in un solo volume detto alternativamente *maḥzor* o *siddur* (o anche *seder*, come nel caso del *Seder Rav Amram*). Attorno al XIV secolo, tuttavia, la liturgia si era ampliata sino a raggiungere una mole incontrollabile, che finì per essere divisa in numerose opere. In area ashkenazita esse erano il *siddur*, per le preghiere quotidiane e del Sabato; il *maḥzor*, per la liturgia festiva; e un'ulteriore partizione del *maḥzor*, che sempre più frequentemente si presentò come opera separata, l'Aggadah, un «ordine» religioso celebrato in casa la vigilia di Pasqua, o *seder*.

Attorno al 1520, sia il *siddur* sia il *maḥzor* apparvero in copie a stampa, col risultato che i testi standardizzati prodotti in serie favorirono la riduzione dei punti di divergenza locali e di antica data. Questi testi erano però spesso opera di stampatori la cui competenza si basava sulla nuova tecnologia e sugli affari ad essa correlati, non sulla dottrina rabbinica che riguardava la rigorosa riproduzione di testi autentici. Di conseguenza, i testi dal XVII al XIX secolo rivelarono gli sforzi di correggere i loro errori. Sotto questo aspetto particolarmente degno di nota è Shabbetai Sofer, importante grammatico e qabbalista polacco, che (dal 1613 al 1618) tentò di stabilire un rito scientificamente accurato. Wolf Heidenheim (1757-1832) manifestò il suo spirito critico in età moderna stampando edizioni accuratamente corredate di note; e nel 1868 un discepolo di Heidenheim, Seligman Baer, compendiò l'opinione critica sviluppatasi sino alla sua epoca nel *Seder 'avodat Yisra'el*.

A quel tempo, il rito sefardita era stato diffuso nel Mediterraneo, in Olanda, Inghilterra e persino nel Nuovo Mondo dagli emigrati spagnoli e dai loro discendenti, e si sviluppò ulteriormente secondo i canoni liturgici di quei paesi. Il rito ashkenazita venne diffuso ad oriente, attraverso l'Europa settentrionale, in Polonia e in Russia e quindi in America settentrionale dove ora predomina. I qabbalisti dopo il XVI secolo e i loro discendenti spirituali, gli *ḥasidim* polacchi, fusero i due riti.

Nel XIX secolo, la riforma liturgica fondata su considerazioni di carattere teologico, accademico, politico ed estetico era consuetudine per gran parte dell'Ebraismo europeo, soprattutto in Germania, ma in misura crescente anche in America. Le opere forse più significative sono l'*Hamburg Prayer Book* (1819), che per la prima volta presentò alla Germania una riforma liturgica completa e teologicamente fondata, e l'*'Olat tamid* (1858) di David Einhorn, che divenne un modello per il movimento riformato negli Stati Uniti e in Canada, dove un testo standardizzato, l'*Union Prayer Book*, esisteva sin dal 1894/95.

Accanto a quelli del movimento riformato, i libri di preghiera liberali più significativi dal punto di vista numerico sono, in America, quelli del movimento conservatore. Le collane originali si imposero negli anni '40 del XX secolo, quando il movimento conservatore cercò di delineare una propria specificità ideologica. Ma la pubblicazione del suo *Maḥzor per Rosh Ha-shanah e Yom Kippur* nel 1972 preannunciò una più consistente rinascita liturgica, che ora tocca tutte le comunità ebraiche, e i vecchi libri vennero via via sostituiti.

A partire dall'opera di Leopold Zunz (1794-1886), i libri di preghiera sono stati studiati in base alla loro provenienza geografica, cosicché si suppose che i riti fossero connessi alla crescita e alla decadenza delle comunità ebraiche nel mondo. In realtà, il fattore determinante non è la distanza geografica ma quella sociale; oggi i libri di preghiera riflettono la posizione ideologica di determinati gruppi ebraici e quindi la conseguente distanza sociale che li separa l'uno dall'altro. La scelta di un libro di preghiera deriva da una precedente caratterizzazione della comunità – ad esempio riformata britannica, o hasidica (con ulteriori diversificazioni a seconda della setta), o americana conservatrice e così via. Pochi anni dopo la pubblicazione (1972) del nuovo *maḥzor* del movimento conservatore americano, un nuovo *siddur* riformato, *Gates of Prayer*, comparve nel 1975 e il *maḥzor* che ne costituiva il simmetrico complemento, *Gates of Repentance*, venne pubblicato nel 1978. Questi erano in certo senso modellati sul *Service of the Heart* (1967) e sul *Gate of Repentance* (1973), i volumi gemelli pubblicati dalla Union of Liberal and Progressive Synagogues di Gran Bretagna. Dopo la seconda guerra mondiale, l'Ebraismo sta evidentemente definendo su scala mondiale una nuova identità, colma di notevole creatività liturgica, che implica una proliferazione di libri di preghiera alternativi che ripetono a livello generale lo stesso principio di «libertà all'interno di una struttura» che aveva caratterizzato la liturgia rabbinica dalle sue origini.

Struttura e contenuti. Ogni *siddur* e *maḥzor* è identico per il fatto che la liturgia pubblica consiste di un nucleo specifico di preghiere quotidiane, che sono sviluppate nei giorni festivi in modo da riflettere le tematiche del calendario e i relativi stati d'animo. Questa normale struttura quotidiana contempla tre servizi: quello mattutino (Shaḥarit), quello pomeridiano (Minḥah) e quello serale ('Arvit o Ma'ariv); gli ultimi due vengono generalmente uniti, nella pratica, e recitati insieme appena prima o appena dopo il tramonto. Nei giorni festivi, un servizio aggiuntivo (Musaf) viene affiancato a quello mattutino. A Yom Kippur (in origine, in occasione di tutti i giorni di digiuno) viene recitato un servizio conclusivo (Ne'illah).

Servizio quotidiano. Due importanti rubriche sono in parte rintracciabili in epoca precedente al 70 d.C., prima della distruzione del Tempio: 1) lo Shema' (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41) e le sue benedizioni e 2) la Tefillah (lett. «la preghiera»), nota anche come 'Amidah (lett. «posizione eretta») e come Shemoneh 'Esreh (Diciotto Benedizioni). Derivato da *Deuteronomio* 6,7 «Li [questi precetti] ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai... quando ti coricherai e quando ti alzerai», lo Shema' è assimilabile ad una professione di fede mattutina e serale che dichiara l'unicità di Dio. Le benedizioni che lo accompagnano definiscono ulteriormente Dio come creatore di luce; affettuoso rivelatore della Torah al popolo eletto, Israele; e redentore nella storia (in occasione del paradigmatico evento salvifico, l'Esodo dall'Egitto, e per analogia, in maniera definitiva, nella redenzione finale alla fine dei tempi).

La Tefillah che segue presenta diciannove benedizioni, delle quali le tredici intermedie costituiscono le suppliche liturgiche fondamentali. Si attribuisce a Gamali'el di Yavneh (circa 90 d.C.) l'ordinamento di diciotto di esse. Sino ad allora, i numerosi gruppi alternativi di benedizioni – proto-*tefillot*, per così dire – erano la norma, e variavano sia dal punto di vista numerico sia da quello contenutistico. Coloro che accettavano l'autenticità del capitolo 51 del *Siracide* lo consideravano il più antico esempio conosciuto di una simile proto-*tefillah* (circa 280 o 180 a.C.). Ma la formulazione canonica di Gamali'el sostituì l'usanza locale, e (forse uno o due secoli più tardi, a Babilonia) la singola supplica per una ricostruzione messianica di Sion venne divisa in due richieste separate, cosicché le «Diciotto Benedizioni» ora ammontano a diciannove.

Dal punto di vista teologico, le prime tre benedizioni della Tefillah dichiarano: 1) la continuità del patto di Israele con Dio, in quanto si ritiene che il merito dei patriarchi biblici consista nell'assicurare la liberazione messianica da allora in poi ai loro discendenti; 2) il potere di Dio, in particolare, di resuscitare chi è morto; e 3) la santità di Dio. Le ultime tre benedizioni possono aver avuto origine nel culto del Tempio, poiché: 1) anticipano una restaurazione di quel culto (nei tempi messianici), 2) offrono ringraziamento a Dio e 3) pregano per la pace. Alcuni studiosi videro un ulteriore messaggio teologico nella sistemazione data da Gamali'el alle benedizioni intermedie, che sembrano riflettere la classica dottrina ebraica della salvezza, che ha inizio con la conoscenza di Dio, il pentimento e il perdono divino, e che culmina nel raduno degli esiliati, l'istituzione di un sistema di giudizio per l'appropriata elargizione della ricompensa e della punizione, e la ricostruzione di Sion sotto una legge messianica.

Non ogni liturgia corrente contempla tutte queste classiche dichiarazioni teologiche. A partire soprattutto dall'*Hamburg Prayer Book*, gli Ebrei riformati in particolare hanno modificato in un modo o nell'altro alcune di queste posizioni, e persino i libri di preghiera ortodossi che si erano uniformati fedelmente ai testi ricevuti hanno spesso corretto il loro messaggio letterale con l'introduzione di commentari continui che accompagnano le preghiere in questione.

Col tempo, altre rubriche sono state aggiunte allo Shema' e alla Tefillah. La preghiera personale nel contesto del culto pubblico, per esempio, in origine seguiva la benedizione finale dello Shema'; ma con il comando di Gamali'el di recitare la Tefillah in quel momento. essa venne spostata alla fine della Tefillah. Il *siddur* ora in uso comprende anche un esempio ideale di preghiera personale attribuita ad uno dei rabbi del Talmud Babilonese, invece della richiesta di devozione personale dal singolo fedele dopo la conclusione della Tefillah. Analogamente, una tradizione talmudica appropriata dopo la recitazione della Tefillah quanto un'intera professione di fede condusse, nel Medioevo, a una serie di suppliche stabilite detta Taḥanun, che chiede a Dio di agire misericordiosamente nonostante la scarsità di buone azioni da parte dell'uomo. Così l'odierno *siddur* affianca alla Tefillah prima la «preghiera privata» dal Talmud e poi il Taḥanun. Il lunedì e il giovedì una lettura scritturale precede la conclusione del servizio (pratica che la tradizione attribuisce ad Esdra).

Le preghiere conclusive comprendono l''Aleinu e il Qaddish. L''Aleinu è una composizione del II secolo per Ro'sh ha-Shanah, ma a partire dal XIV secolo essa venne recitata anche qui, dove fornisce un ricordo quotidiano di due atteggiamenti antitetici dell'Ebraismo: l'universalismo (in quanto Dio regna su tutto) e il particolarismo (in quanto Dio ha scelto Israele come popolo eletto). Il Qaddish assomiglia al «Padre nostro» cristiano (la preghiera del Signore), sia perché entrambi sono datati al I secolo, sia perché richiedono «la venuta del regno». In origine, il Qaddish veniva considerato la

conclusione di una sessione di studio quotidiana, che culminava nell'esposizione omiletica sul tema della promessa di Dio, ma a partire dall'VIII secolo venne associato alla morte; era noto in Austria, circa cinque secoli dopo, espressamente come preghiera di lutto. Ancor oggi viene recitato come tale, anche se compare altrove in varie forme per separare le sezioni del servizio.

Questi ampliamenti – «preghiera privata», Taḥanun, lettura scritturale, 'Aleinu, Qaddish – dopo la seconda rubrica maggiore, la Tefillah, sono equilibrati da aggiunte analoghe prima dello Shema'. Un sistema, risalente al II secolo, di preparazione alla preghiera ufficiale attraverso l'informale recitazione di salmi, si sviluppò attorno al IX secolo sino a diventare un'intera rubrica detta Pesuqe de-Zimra' (Versetti di Cantico). Il suo nucleo è costituito dai Salmi 145-150, seguiti da una benedizione nota come Birkat ha-Shir (Benedizione del Canto). Questi Salmi sono conosciuti anche come Hallel quotidiano, e formano quindi uno dei tre *hallel* contenuti nel *siddur* e nel *maḥzor*: gli altri due sono il Grande Hallel (Sal 136) e l'Hallel d'Egitto (Sal 113-118), che in genere caratterizzano il culto dei giorni festivi.

Anche questi Versetti di Cantico introduttivi sono ora preceduti da una lunga unità nota come Birkhot ha-Shaḥar (Benedizioni del Mattino). Essa si sviluppò come forma di devozione domestica ma venne inserita nel culto pubblico nel *Seder* di Amram e vi restò nonostante controversie secolari. Le Birkhot ha-Shaḥar contengono: 1) numerose benedizioni, in generale di datazione anteriore al 200 d.C., attinenti al risveglio e alla preparazione per il nuovo giorno e 2) materiale di studio dedicato per la maggior parte a richiamare il culto templare.

Il servizio pomeridiano si basa principalmente sulla Tefillah. Il servizio serale presenta lo Shema' del *ma'ariv* con, tuttavia, una benedizione aggiuntiva che richiede la protezione divina per la notte (Hashkivenu). Segue quindi una Tefillah, che in origine era facoltativa ma che venne considerata obbligatoria almeno a partire dal XII secolo. Entrambi i servizi si concludono con l''Aleinu e il Qaddish.

Preghiere del Sabato. Il nucleo basilare appena delineato subisce variazioni per i giorni particolari, attraverso: 1) una serie di modifiche linguistiche nelle preghiere canoniche e 2) l'inserimento di nuovo materiale attinente al tema del Sabato. Ad esempio, il Sabato è considerato un'anticipazione della perfetta età messianica, cosicché le tredici suppliche intermedie della Tefillah, che implicano una mancanza e quindi imperfezione, vengono meno. Si trova, invece, una singola benedizione che afferma la santità del giorno, la *Qedushat ha-Yom* («Santificazione del Giorno»). La lettura mattutina della Torah è integrata con una lettura ad essa connessa, tratta dai Profeti, detta *hafṭarah*, mentre la sola Torah viene letta ancora il pomeriggio del Sabato.

Il *siddur* richiede anche di iniziare il Sabato a casa attraverso un'altra Qedushat ha-Yom (nota come Qiddush), che accompagna l'atto di bere il vino e l'accensione delle candele; queste tradizioni sono datate a partire dal I secolo, se non prima, per quanto la benedizione che accompagna le luci del Sabato sia un'aggiunta posteriore (circa IX secolo). Alla fine del Sabato, l'Havdalah afferma la fondamentale dicotomia binaria dell'Ebraismo, che oppone i regni del sacro e del profano.

Nel XVI secolo, si aggiunse al *siddur*, per la sera del venerdì, un servizio che dava il benvenuto al Sabato (*Qabbalat Shabbat*). Radicato nella teologia qabbalistica, esso ritrae la creazione come una serie di stadi di emanazione divina continuamente progressivi, cosicché la creazione e il creatore costituiscono una ed una identica entità considerata da due prospettive diverse, ciascuna delle quali si realizza nel Sabato. *Sabato* (ebr. *shabbat*) sta quindi a significare non solo l'ultimo giorno della creazione ma anche l'emanazione finale della divinità, la parte femminile, per così dire, di un Dio androgino che è descritto come se la sua componente maschile e la sua componente femminile fossero in esilio l'una dall'altra, parallelamente alla frammentazione di questo nostro mondo irredento. Di conseguenza, il servizio della Qabbalat Shabbat dà il benvenuto al Sabato non solo come al settimo giorno della creazione ma anche come all'aspetto femminile del creatore, Dio, personificato come sposa del Sabato. Il servizio prosegue con la recita di sei salmi, che rappresentano i primi sei giorni della creazione, dopo i quali giunge il Sabato, accolto con il poema del XVI secolo *Lekhah dodi* (Vieni, Mio Amato), nel quale l'aspetto maschile di Dio è invitato a salutare la sua controparte femminile, o sposa, in preparazione all'unione divina.

Liturgia del giorno festivo. Come le preghiere del Sabato contenute nel *siddur*, il *maḥzor* del giorno festivo dimostra il principio del relativo ampliamento tematico di un nucleo liturgico di base. Ma esso si distingue per il fatto che è ricco di *piyyuṭim* (sing. *piyyuṭ*). Si tratta di poemi altamente stilizzati iniziati in Palestina sotto la dominazione bizantina dal IV o V secolo sino al VII secolo e in seguito composti altrove senza soluzione di continuità sino alle soglie della modernità. Gli studiosi non concordano su una spiegazione del fenomeno: alcuni considerano i *piyyuṭim* una forma di naturale creatività, simile all'innodia della circostante Chiesa bizantina; altri seguono l'eziologia medievale e spiegano questa poesia come una risposta ebraica alla persecuzione. Comunque stiano le cose, alcuni *piyyuṭim* vennero in qualche modo selezionati per essere conservati nelle

versioni del *maḥzor* che si tramandarono nella storia per diventare i riti ancora esistenti realmente praticati, e molte migliaia non hanno potuto essere ancora scoperti perché nascosti nei manoscritti. I *piyyuṭim* sono classificati e definiti in base alla loro forma poetica e alla loro funzione, e in base alla posizione che occupano nella liturgia. I *piyyuṭim* più importanti sono, ad esempio, le *qerovot*, termine con cui si indicano quelli frammischiati alle benedizioni della Tefillah.

Lo stato d'animo e il messaggio dei singoli giorni festivi sono comunicati implicitamente tramite i loro *piyyuṭim*. I *piyyuṭim* di Sukkot, ad esempio, sono incentrati sulle capanne (*sukkot*) e sulla raccolta di *lulav* e di *etrog* (le «quattro specie» comandate in *Levitico* 23,40); e, seguendo l'interpretazione rabbinica di Sukkot come giorno di giudizio, il *maḥzor* di Sukkot assegna una parte importante ai *piyyuṭim* detti *hoshanot* che implorano da Dio la salvezza. Shavu'ot, la festa che celebra la rivelazione sul Sinai, comprende *piyyuṭim* detti *azharot*, che elencano dei comandamenti. Pasqua è riconoscibile da *piyyuṭim* che riguardano l'Esodo e le tradizioni ad esso connesse, come la legge e la tradizione attinenti alla preparazione della *maṣah* (pane non lievitato). Pasqua prevede anche un Seder domestico con una propria Aggadah liturgica che lo accompagna. I suoi contenuti e la sua struttura sono ampiamente riconoscibili dal I o dal II secolo, anche se molti passi ora in uso sono di origine medievale, e alcuni risalgono solo a poche centinaia di anni fa.

Le due feste minori, Purim e Ḥanukkah, che celebrano la redenzione divina come descritta rispettivamente nel *Libro di Ester* e nei *Maccabei*, sono caratterizzate dal punto di vista liturgico dall'inserimento di una particolare Tefillah che rende grazie «per il miracolo». Purim è caratterizzata anche dalla pubblica recitazione liturgica del rotolo di *Ester*, pratica che viene affiancata sin dall'epoca medievale dalla lettura di altri quattro «rotoli» biblici: *Lamentazioni*, a Tish'a be-Av; *Ecclesiaste*, a Sukkot; *Cantico dei cantici*, a Pasqua; e *Rut*, a Shavu'ot. Il rito domestico di Ḥanukkah di accendere delle luci per otto giorni contempla due benedizioni: una che interpreta la pratica come derivata da un comandamento divino e l'altra che afferma il miracolo di Ḥanukkah. Entrambe le benedizioni sono talmudiche, e la seconda è utilizzata dalle autorità successive come paradigma per la benedizione sulle luci del Sabato.

Come gli altri giorni festivi, Ro'sh ha-Shanah e Yom Kippur ci si presentano con i loro propri *maḥzorim*. Il primo è caratterizzato da un servizio per il suono dello *shofar* (corno di montone) in due distinte occasioni. La più importante delle due dichiara la triplice dottrina delle *malkhuyot*, delle *zikhronot* e delle *shofarot*, cioè 1) la sovranità di Dio, 2) la memoria costante, da parte di Dio, del patto con Israele, e 3) il significato del suono dello *shofar*, in primo luogo come evocazione del patto sul Sinai e, secondariamente, per il suo ruolo nel prefigurare l'era messianica. *Malkhuyot* («sovranità») sembra essere stato aggiunto solo nel II secolo; gli altri due elementi si riscontrano nella liturgia dei giorni di digiuno prima del 70 d.C.

Due dei numerosi *piyyuṭim* di Ro'sh ha-Shanah meritano di essere menzionati. Il primo, *Unetanneh toqef*, presuppone la grande metafora del giudizio di fronte a Dio, e un libro della vita sul quale sono registrate le azioni umane, sicché il destino di ogni individuo è scritto a Ro'sh ha-Shanah e suggellato a Yom Kippur; ma (in conclusione) la penitenza, la preghiera e la carità realizzano l'espiazione. La leggenda ascrive questo poema a un'epoca di persecuzione nella Germania medievale, ma la sua reale origine va ricercata secoli prima nell'innodia ebraica bizantina. Il secondo, *Avinu malkenu*, chiede il perdono nonostante la nostra mancanza di opere. Esso ebbe inizio come breve preghiera per la pioggia ad opera di 'Aqiva' ben Yosef (II secolo), ma è oggi una litania più ampia, ogni verso della quale inizia con *Avinu malkenu* (lett. «nostro padre e nostro re»; oggi reso spesso con «nostro genitore e nostro signore»).

Il *maḥzor* per Yom Kippur, acme del periodo penitenziale, contiene una compilazione di preghiera che si protrae opportunamente per tutto il giorno e inizia con il famoso Kol Nidre, una formula liturgica legale aramaica, derivata dalle tradizioni popolari magiche della Palestina post-talmudica o da quelle babilonesi. Esso divenne popolare nonostante la condanna da parte delle autorità, e nel culto ashkenazita divenne noto per il suo canto, che reca tracce del più antico strato di musica sinagogale (detta *mi-sinai*, «dal Sinai»), attestato in Europa settentrionale dal XII o dal XIII secolo. Il *maḥzor* di Yom Kippur riprende anche parte della liturgia di Ro'sh ha-Shanah, in particolare l'*Avinu malkenu*, determinate variazioni nella Tefillah che enfatizzano le tematiche del giudizio divino nell'anno futuro e l'iscrizione del destino di ognuno nel libro della vita, e l'*Unetanneh toqef*.

Una formula breve e una lunga di confessione comunitaria sono comprese nei servizi per il Giorno di Yom Kippur. Il concetto rabbinico di *con*fessione (*widdui*) implicava originariamente anche una *pro*fessione, cioè un riconoscimento del fallimento e parimenti della virtù umana. Così, per esempio, i pellegrini che portano la loro seconda decima (*Ma'as. Sh.* 5,10-13) *pro*fessano di aver portato a termine con successo le responsabilità del patto e chiedono a Dio di rispondere in modo appropriato. Ma la *con*fessione delle mancanze veniva enfatizzata a Yom Kippur, come testimonia la formula recitata dal sommo sacerdote nel Tempio in quell'occa-

sione (*Yoma'* 3,8; 4,2; 6,2). Questa formula entrò in seguito nel servizio sinagogale, insieme a confessioni personali spontanee, una struttura favorita almeno sino al VI secolo (T.B., *Yoma'* 87b). Ma attorno all'VIII secolo, le confessioni comunitarie standardizzate erano divenute la norma.

Il *maḥzor* di Yom Kippur è noto anche per l''Avodah e lo Yizkor. L''Avodah è una lunga saga poetica che descrive dettagliatamente la storia sacra dalla creazione all'investitura di Aronne e dei suoi discendenti come sacerdoti ereditari. Il culto del Tempio viene quindi raffigurato con dettagli affettuosi, basandosi in larga misura sul ricordo rabbinico di quanto una volta accadeva nel Tempio il Giorno di Yom Kippur. Yizkor (più propriamente, Hazkarat Neshamot) è una rubrica commemorativa che consiste soprattutto di preghiere composte alla vigilia dei massacri perpetrati dai Crociati nell'Europa centrale e delle persecuzioni di Chmel'nickij nella Polonia del XVII secolo. Le liturgie liberali hanno ampliato queste due rubriche, sicché la loro 'Avodah talora protrae la storia sacra sino al presente e anticipa il futuro; i loro servizi commemorativi comprendono regolarmente un esplicito riferimento all'Olocausto (di fatto, l'Olocausto e la successiva nascita del moderno Stato di Israele si sono imposti come nuovi giorni festivi oggetto di celebrazione – Yom ha-Sho'ah e Yom ha-'Aṣma'ut – con propri inserti liturgici in alcuni *siddurim* stampati oggi).

Da ultimo, bisognerebbe notare che sia il *siddur* sia il *maḥzor*, pur essendo pensati principalmente per il culto pubblico, contengono anche alcune preghiere da recitare a casa. Oltre a quelle già menzionate – le luci del Sabato, il Qiddush, e l'Havdalah; le luci di Ḥanukkah; il Seder di Pasqua; la *sukkah* e l'agitazione di *lulav* e *etrog* – il *siddur* comprende una regolare liturgia per i pasti – benedizioni su diversi cibi e ringraziamento dopo il pasto – che risalgono agli strati del I secolo, se non precedenti.

[Per una più approfondita trattazione sulla liturgia di giorni specifici, vedi *SABATO* e le singole voci sui giorni festivi, su quelli di digiuno e sulle festività qui citate].

BIBLIOGRAFIA

La migliore analisi dei periodi tannaitico e amoraico (cioè fino a circa il 500 d.C.) è J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, Berlin 1977 (trad. ingl. a cura di R.S. Sarason). Il periodo successivo, compresi il processo di standardizzazione e i libri di preghiera gaonici, è analizzato in dettaglio in L.A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame/Ind. 1979, 1986. Per ulteriori attestazioni della varietà linguistica tannaitica (cioè, prima del 200 d.C.), di cui si occupa Heinemann, cfr. L.A. Hoffman, *Censoring In and Censoring Out. A Function of Liturgical Language*, in J. Guttman (cur.), *Ancient Synagogues*, Chico/Cal. 1981, pp. 19-37.

Le più antiche compilazioni di testi di preghiera relativamente complete provengono dal periodo post-talmudico, sia dalla Palestina sia da Babilonia. Molti testi palestinesi sono stati pubblicati, e una loro soddisfacente campionatura è elencata nella bibliografia dei frammenti della *genizah* fornita in J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, Berlin 1977, p. 302. Dei due *siddurim* composti a Babilonia esistenti, solo il *Seder Rav Amram* è disponibile in traduzione inglese: cfr. D. Hedegord (trad.), Lund 1951 per la parte 1 e T. Kronholm (trad.), Lund 1974 per la parte 2. Un ragguaglio sul dibattito critico circa la veridicità della recensione testuale di Amram si può trovare in L. Ginzberg, *Geonica*, 1909, rist. New York 1968, I, pp. 119-54. Per quanto non esista una traduzione inglese del *Siddur Sa'adyah*, una discussione classica in proposito si può trovare in I. Elbogen, *Saadiah's Siddur*, in B. Cohen (cur.), *Saadia Anniversary Volume of the American Academy for Jewish Research*, New York 1943, pp. 247-61. Una trattazione di alcuni dei problemi posti dalla ricostruzione di quel *siddur* è disponibile in N. Wieder, *Fourteen New Genizah Fragments of Saadiah's Siddur Together with a Reprodution of a Missing Part*, in E.I.J. Rosenthal (cur.), *Saadya Studies*, Manchester 1943.

Per un saggio degli studi su singoli riti e libri di preghiera, cfr. A.I. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia 1930, sull'antico rito italiano, e D. Kaufman, *The Prayer Book According to the Ritual of England before 1290*, in «Jewish Quarterly Review», 4 (1892), pp. 20-63.

Gran parte dei *piyyuṭim*, essendo poemi in ebraico di considerevole complessità linguistica, non sono stati tradotti. Un'eccezione è l'eccellente I. Elbogen, *Kalir Studies*, in «Hebrew College Annual», 3 (1926), pp. 215-24 e 4 (1927), pp. 405-31. Numerosi *piyyuṭim* sono stati tradotti e corredati di note da J.J. Petuchowski, *Cult Entertainment and Worship*, in *Understanding Jewish Prayer*, New York 1972, pp. 26-34, che discute la prospettiva adottata da El'azar Kalir, l'autore della poesia esaminata da Elbogen, e la sola persona la cui supremazia tra gli autori di *piyyuṭim* è raramente messa in discussione; cfr. dello stesso autore *Theology and Poetry*, London 1978, che affronta solo succintamente l'origine dei *piyyuṭim* ma poi traduce e annota una grande varietà di questi poemi con importanza teologica; cfr. anche J.J. Petuchowski e J. Heinemann, *Literature of the Synagogue*, New York 1974, in cui sono tradotte preghiere fondamentali e alcuni *piyyuṭim*, accompagnati da brevi ma affidabili introduzioni.

La tarda epoca europea in cui la forma «autorizzata» dei riti correnti venne determinata merita più ricerche di quelle di cui disponiamo sino ad ora. Mancano indagini, da un punto di vista liturgico, dell'influenza di specifiche personalità e movimenti dall'inizio dell'antica letteratura europea occidentale fino alla stampa e all'avvento dell'Illuminismo, soprattutto in inglese. Un compendio di alcuni atteggiamenti tipici del periodo tardo dei libri di preghiera hasidici si può trovare in L. Jacobs, *Hasidic Prayer*, New York 1972, 1993; e per una teoria che riguarda in generale l'influenza qabbalistica sulla standardizzazione dei testi di preghiera, cfr. la mia recensione a S.C. Reif, *Shabbethai Sofer and His Prayer Book*, Cambridge 1979, in «Journal of Reform Judaism», 29 (1982), pp. 61-67. Reif è eccellente sul XVII secolo e

sul processo di standardizzazione dei libri di preghiera che esso ha portato.

Le trattazioni su singole preghiere sono troppo numerose per essere qui elencate, ma a molte si fa riferimento nelle note in J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, e nel mio *Canonization of the Synagogue Service*, sopra citati. Inoltre, molti studi pionieristici ancora validi, comprese descrizioni dell'ordine del servizio palestinese, e teorie sulle origini delle rubriche maggiori del *siddur* sono state raccolte in J.J. Petuchowski, *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy*, New York 1970. Per il lezionario antico, si potrebbe consultare B.Z. Wacholder, *Prolegomenon*, in J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, ed. riv. New York 1971, I.

I *siddurim* e i *maḥzorim* che risultano dalla recente riforma del libro di preghiera sono stati oggetto di maggiore attenzione. Le questioni che si presentavano ai riformatori tedeschi sono splendidamente compendiate, anche se con notevoli pregiudizi, da un rabbino riformato americano in un resoconto divenuto classico, cfr. D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, 1907, ed. riv., rist. New York 1967. Una spiegazione più scientifica si trova in J.J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe*, New York 1968; e in *Abraham Geiger, the Reform Jewish Liturgist*, in *New Perspectives on Abraham Geiger. An* HUC-JIR *Symposium*, New York 1975, pp. 42-55. Le modifiche americane al *siddur* e al *maḥzor* si possono trovare consultando in primo luogo E.L. Friedland, *'Olath tamid by D. Einhorn*, in «Hebrew Union College Annual», 45 (1974), pp. 307-32, e *The Atonement Memorial Service in the American Maḥzor*, in «Hebrew Union College Annual», 55 (1984), pp. 243-82. Il primo descrive dettagliatamente l'influenza e lo stile del capitale *'Olat tamid* di Einhorn, mentre il secondo tratta il servizio commemorativo dalle sue origini sino ad oggi. Lo *Union Prayer Book* è trattato nel saggio di L.H. Silberman, *The Union Prayer Book. A Study of Liturgical Development*, in B.W. Korn (cur.), *Retrospect and Prospect*, New York 1965, pp. 46-80 e nell'articolo di L.A. Hoffman, *The Language of Survival in American Reform Liturgy*, in «CCAR Journal», 24 (1977), pp. 87-106. I libri di preghiera che definirono l'Ebraismo conservatore negli anni '40 del XX secolo si possono accostare leggendo l'oggettiva spiegazione di Robert Gordis sul *siddur* che egli stesso diresse, cfr. R. Gordis, *A Jewish Prayer Book for the Modern Age*, in «Conservative Judaism», 2 (1945), pp. 1-20.

La rinascita liturgica odierna scaturisce dalle iniziali, incipienti lotte del movimento per una «liturgia creativa», cfr. l'esame condotto da L.A. Hoffman, *Creative Liturgy*, in «Jewish Spectator», 40 (1975), pp. 42-50. J. Harlow (cur.), *Maḥzor for Rosh Hashanah and Yom Kippur*, New York 1972, viene recensito da J.J. Petuchowski, *Conservative Liturgy Come of Age*, in «Conservative Judaism», 27 (1972), pp. 3-11. C. Stern (cur.), *Gates of Prayer* e *Gates of Repentance*, New York 1975-1978, cioè rispettivamente il *siddur* e il *maḥzor* attuali del movimento riformatore, sono accompagnati da volumi, approntati sotto la mia supervisione editoriale, che discutono lo scopo e la filosofia ad essi sottesi; cfr. L.A. Hoffman (cur.), *Gates of Understanding*, I-II, New York 1977-1983, in particolare I, pp. 131-68. Infine, il mio pensiero è stato più recentemente divulgato in L.A. Hoffman, *Beyond the Text. A Wholistic Interpretation of Liturgy*, Bloomington/Ind. 1986.

LAWRENCE A. HOFFMAN

SINAGOGA. [Questa voce comprende due articoli. Il primo, *Storia e tradizione*, tratta delle origini, dello sviluppo e delle caratteristiche dell'assemblea ebraica che si riunisce per la preghiera pubblica. Il secondo, *Aspetti architettonici*, descrive lo sviluppo storico dell'architettura e degli accessori degli edifici che hanno ospitato queste assemblee].

Storia e tradizione

Il termine «sinagoga», dal greco *synagoge* (assemblea) si riferisce in primo luogo a una riunione di persone piuttosto che a un luogo d'incontro, sebbene abbia anche quel significato. Le origini della sinagoga sono del tutto oscure; la tradizione rabbinica ne attribuisce la fondazione a Mosè, tuttavia la Bibbia non ne parla esplicitamente, anche se la sua esistenza potrebbe essere sottintesa nei casi in cui si narra di riunioni di preghiera; alcuni studiosi ritengono che la «casa del popolo» citata in *Geremia* 39,8 possa essere un'antenata della sinagoga. Altri immaginano che a causa della proibizione dei sacrifici presso i santuari locali, in seguito alla riforma deuteronomica, la popolazione abbia preso a radunarsi in determinati luoghi per pregare, ponendo così le fondamenta della sinagoga. A sostegno di questa ipotesi si porta il testo di *Salmi* 74,8, che parla di bruciare «tutti i luoghi di incontro di Dio [*mo'ade el*] nel paese». In effetti, all'inizio del II secolo, la traduzione in greco della Bibbia di Aquila rende l'ebraico *mo'ade el* con *synagogas*.

La spiegazione più tradizionale riconduce le origini della sinagoga agli Ebrei presi prigionieri in Babilonia nel VI secolo a.C. Si pensa che, in assenza del Tempio. gli esiliati si radunassero per la preghiera e per l'istruzione spirituale, creando così una sorta di protosinagoga. Questa tradizione deriva in parte da due maestri del Talmud del III secolo d.C., Rava' e Yiṣḥaq II Nappaḥa'. Rava' dice che la parola *ma'on* (luogo di dimora) in *Salmi* 90,1 («Signore, tu sei stato per noi un luogo di dimora») si riferisce alle «case di assemblea e studio». Yiṣḥaq II Nappaḥa' trova un'altra testimonianza simile in *Ezechiele* 11,16 dove Dio dice per bocca del profeta che, sebbene egli abbia mandato in esilio gli Ebrei, sarà per loro «un *miqdash me'aṭ* [piccolo santuario] nella terra in cui si troveranno». Yiṣḥaq ritiene che *miqdash me'aṭ* si riferisca alle sinagoghe di Babilonia, che ai suoi tempi erano numerose (T.B., *Meg.* 29a). Questo suo richiamo biblico è citato più spesso di quello di Rava'. soprattutto perché la traduzione in aramaico dei libri profetici nota come Targum di Jonatan anch'essa interpreta qui le parole *miqdash me'aṭ* come se significassero la sinagoga. (Il Targum di Jonatan, la cui redazione fi-

nale risale all'incirca al VII secolo d.C., è esso stesso un prodotto dello sviluppo della sinagoga).

Ugualmente problematici sono gli sforzi di identificare la sinagoga nella *proseyche*, «casa di preghiera», termine greco usato per luoghi ebraici. La parola compare in *1-2 Maccabei*, in Giuseppe Flavio e in iscrizioni dedicatorie, come quelle scoperte all'inizio del XX secolo in Egitto, una delle quali indirizzata al re Tolemeo III Evergete (246-221 a.C.) e alla sua regina, Berenice. Molte *proseychai* erano «santuari di fedeltà» dedicati a monarchi, ai quali gli Ebrei non potevano, come altri popoli, prestare culto come a divinità. Ma il termine *proseyche* è generico; la sinagoga, invece, è un'istituzione specifica. Solo dal I secolo d.C., in opere come quelle di Filone, la parola *proseyche* si riferisce in qualche caso certamente alla sinagoga.

La parola *synagoge* compare per la prima volta in fonti ebraiche nel testo greco di *1 Maccabei* 14,28 che parla della *synagoge megale* (grande assemblea). La tradizione ebraica successiva volle che la grande assemblea risalisse all'epoca persiana. Sebbene gli Ebrei abbiano recepito molte centinaia di parole greche, tra queste non vi è *synagoge*; il termine ebraico appropriato è *keneset*. Per il luogo di riunione l'ebraico usa tre composti con *bet*, che significa «casa di», «luogo di»: abbiamo così *bet ha-keneset* (luogo di riunione), *bet ha-tefillah* (luogo di preghiera) e *bet ha-midrash* (luogo di studio). Tutti questi termini vennero in uso nel periodo talmudico. Dei tre, *bet ha-keneset* è il più antico ed è anche il più comune fin dal periodo talmudico.

L'uso di uno di questi termini non implica necessariamente un luogo diverso, e meno ancora esclusivamente dedicato a una determinata funzione. L'esistenza di strutture separate o sale permanentemente dedicate a scopo di studio o preghiera non è perciò deducibile dalle citazioni talmudiche che parlano di una sinagoga nel Tempio, o dal gran numero di sinagoghe (394 secondo il Talmud Babilonese, 480 secondo quello Palestinese) esistenti all'epoca della sua distruzione nel 70 d.C. A causa della loro genericità, i tre termini possono in effetti riferirsi a un'assemblea piuttosto che al luogo che la ospita. È questo il caso della *synagoge* nei Vangeli e negli *Atti degli apostoli*.

La natura specifica della sinagoga si comprende meglio se la si paragona con il Tempio di Gerusalemme. Il Tempio era un'istituzione centralizzata; almeno dal punto di vista dell'*élite* al potere, era l'unico tempio legittimo. [Vedi *TEMPIO BIBLICO*]. Il tempio di Elefantina (tardo VII secolo a.C.) e quello di Onia a Leontopoli (II secolo a.C.) erano probabilmente ciascuno frutto di uno scisma. La sinagoga, invece, era un'istituzione decentralizzata; si potevano stabilire sinagoghe legittime dovunque si trovassero abbastanza maschi per costituire un *minyan* (*quorum*). Il *quorum* tradizionale di dieci uomini risale almeno al I secolo d.C.

Il termine collettivo «sinagoga» non si riferisce a una unità amministrativa. Si tratta di un'astrazione, che abbraccia la collettività di tutte le sinagoghe e, più ancora, i loro aderenti, il popolo che condivide la fede di Israele. Il Tempio era un'istituzione autocratica, retta da una casta sacerdotale; i sacerdoti fungevano da mediatori nella comunione con Dio ottenuta con il culto sacrificale; eccetto che per le maggiori festività, la presenza dei fedeli non era né necessaria né auspicata. In effetti, ai laici era impedito di entrare nei recinti più sacri del Tempio e di toccare i suoi oggetti sacri, compresa la Torah. Al contrario, la sinagoga era retta da laici, di stirpe sacerdotale o meno, scelti in vari modi ma sempre con qualche fondamento nella Torah e nella tradizione. Gli onori e le posizioni nella sinagoga erano aperti a tutti, e ci si aspettava la partecipazione di tutti i maschi. La struttura del Tempio era regolata con cura; quella delle sinagoghe non è prescritta in nessuna parte, col risultato che l'architettura della sinagoga e il suo interno riflettono la grande varietà delle situazioni nei paesi dove gli Ebrei si trovavano a vivere. Il titolo di *archisynagogos* attestato nel Nuovo Testamento ha valore onorario oppure amministrativo, o entrambi insieme. Lo stesso vale per *ro'sh ha-keneset* (capo dell'assemblea) e *ḥazzan ha-keneset* (ministro dell'assemblea), adottati dall'antica tradizione rabbinica.

E' chiaro che la sinagoga coesisteva con il Tempio prima della distruzione di quest'ultimo nel 70 d.C., sia come complemento del culto ivi praticato sia, più probabilmente, come un'alternativa. Il contesto più probabile per l'origine della sinagoga fu il disorientamento sempre più forte in Giudea in seguito alla conquista del Vicino Oriente da parte di Alessandro Magno (333-330 a.C.). Lo scontento risultante dai cambiamenti introdotti da Alessandro e dai suoi successori produsse un'ostilità che infine provocò la rivolta asmonaica (più comunemente, ma meno correttamente, conosciuta come maccabaica; 167-164 a.C.) e l'emergere dei farisei. I farisei erano di mentalità laica e criticavano il modo di agire del Tempio, sul piano rituale come su quello politico. Si mantenevano però cauti e mostravano stima per l'istituzione del Tempio, perché tutti lo consideravano la casa di Dio e perciò fonte di benedizione, e anche perché era stato prescritto dalla Torah, l'espressione della volontà immutabile di Dio.

L'origine e lo sviluppo della sinagoga sono coerenti con l'orientamento laico dei farisei. Lo stesso vale per l'introduzione nel rituale del Tempio di elementi e antecedenti della liturgia rabbinica, di una teologia prettamente farisaica e di una nuova e impegnata forma di partecipazione da parte dei laici. La sinagoga nella sua

forma attuale compare nelle testimonianze letterarie e archeologiche solo dal I secolo d.C., ben addentro al periodo dell'egemonia farisaica: quando ciò avviene, la sua diffusione in Giudea e nella Diaspora fa pensare che già avesse avuto un ben lungo sviluppo. Eppure la strutturazione delle sue attività è appena agli inizi; la pratica attuale di funzioni di preghiera della durata di tre giorni (con una funzione aggiuntiva [*musaf*] nelle feste e di sabato) divenne obbligatoria solo al tempo di Gamali'el di Yavneh (circa 83-circa 115), che uniformò anche l'ordine delle preghiere e diede alla *aggadah* di Pasqua la sua forma classica.

Un livello intermedio tra l'assemblea locale e la sinagoga può essere stata l'oscura istituzione nota come *ma'amad* o «stazione», che pare abbia le sue radici nella teocrazia sacerdotale tra il 450 a.C. e il 70 d.C. Per sistemare il crescente numero di sacerdoti officianti, fu escogitato un sistema di ventiquattro gruppi o *maḥlaqot* (sing. *maḥlaqah*), ciascuno dei quali serviva nel Tempio per due settimane l'anno. Nel periodo farisaico, il termine *mishmar*, che significa «guardia» (forse in origine riferito al periodo di servizio di ciascuna *maḥlaqah*), è usato per indicare la *maḥlaqah*. In relazione al *mishmar*, la Mishnah introduce la parola *ma'amad*, affermando che «per ciascun *mishmar* c'era in Gerusalemme un *ma'amad*, composto di sacerdoti, leviti e Israeliti. Il *ma'amad* forse fu un'istituzione farisaica per far sentire il popolo direttamente partecipe del culto, con i propri sacerdoti e leviti a presiedere alle offerte sacrificali, per far sì che tutto fosse condotto secondo la legislazione farisaica. Questa ipotesi permette di correggere un errore avvenuto durante la trascrizione e la redazione della Mishnah, quando il *mishmar* e il *ma'amad* erano da tempo scomparsi: la Mishanh afferma che «quando veniva il tempo per un *mishmar* di salire a Gerusalemme, i sacedoti e i leviti salivano insieme verso Gerusalemme, mentre il *mishmar* degli Israeliti si riuniva nelle loro città per leggere brani scelti della storia della creazione nella Scrittura». Il testo della Mishnah diventa più chiaro se sostituiamo *ma'amad* alla seconda occorrenza di *mishmar*, perché il *mishmar* era composto esclusivamente da sacerdoti.

Poco altro si sa a proposito del *ma'amad*. Un brano della Mishnah parla di un capo del *ma'amad*. Un altro ci fa sapere che i membri di un *ma'amad* devono digiunare e astenersi dal tagliarsi i capelli e lavarsi gli abiti fino al giovedì di ciascuna settimana di servizio. Il cessare della proibizione il giovedì deriva dalla necessità che i membri del *ma'amad* si preparino al Sabato.

Tutto ciò fa pensare alla sinagoga come a un'istituzione le cui radici difficilmente possono risalire a prima del III secolo a.C. Se così fosse, la lettura proposta per alcune parole indecifrabili su di un *ostrakon* del VI secolo a.C. scoperto a Ela, come *bet kenisat be-Yerushalayim* («la sinagoga in Gerusalemme») sarebbe infondata.

Dopo la distruzione del Tempio, si pensò che la sinagoga avesse ereditato la sacertà che lo caratterizzava, e la sua liturgia di preghiera fu considerata come la sostituzione del servizio sacrificale.

La sinagoga della comunità organizzata. La sinagoga era l'istituzione fondamentale nella vita ebraica durante i secoli nei quali, prima sotto il governo dei Romani pagani e poi dei sasanidi, dei cristiani e dei musulmani. agli Ebrei era permesso vivere in comunità organizzate o quasi autonome. La singola sinagoga godeva di minore autonomia nei vasti territori con governi centralizzati, come la penisola iberica sottoposta ai musulmani: maggiore era invece l'autonomia in piccole comunità organizzate come quelle che si trovavano negli stati feudali europei. Ma tra un estremo e l'altro, la sinagoga della comunità organizzata, la comunità ebraica quasi totalmente autosufficiente in cui la tradizione talmudica pervadeva e guidava la società si può trovare in molte località in Europa, in certe zone dell'Africa, dell'Asia e altrove, ben addentro al XX secolo. In questa fase della storia ebraica, la sinagoga ha rafforzato i valori fondamentali che anche nel buio della persecuzione hanno perpetuato l'ottimismo, la moralità, la creatività e la compassione che tradizionalmente hanno pervaso la vita ebraica. Dal punto di vista sociale, era il luogo in cui gli Ebrei si incontravano, commentavano gli eventi, si comunicavano le loro necessità, progettavano le attività caritative, risolvevano le loro dispute e celebravano i momenti chiave del ciclo della vita. Nella sinagoga venivano ricevuti gli sposi, chi era addolorato veniva consolato, gli stranieri ricevevano cibo e alloggio, e veniva pronunciato lo *ḥerem* (bando) contro i ricalcitranti. In sinagoga venivano fatti gli annunci di procedimenti legali pendenti, di oggetti smarriti, trovati o rubati, e delle persone che stavano per allontanarsi dalla comunità – quest'ultimo caso per permettere a chi lo volesse di presentare reclami contro di loro. Dalla sinagoga emersero le tradizionali organizzazioni ebraiche di servizio sociale, tra cui la *hakhnasat oreḥim*, per accogliere gli stranieri, la *hakhnasat kallah*, per dotare le spose, il *biqqur ḥolim*, per visitare i malati, e la *ḥevrah qaddisha'* per occuparsi dei morti.

La solidarietà sociale era rafforzata anche dall'esistenza di sinagoghe composte da persone impegnate nello stesso lavoro, come nell'antica Alessandria d'Egitto o in molti paesi nel Medioevo; dai residenti stranieri provenienti della stessa nazione o città, come in Italia e nell'Impero ottomano nel XVI secolo; o da membri della stessa fazione o setta, come gli *ḥasidim* o i caraiti. La varietà dei raggruppamenti e delle zone si rispecchiava

anche negli usi sinagogali distinti e nei diversi riti e libri di preghiere.

La sinagoga si preoccupò sempre dell'educazione e spesso era, specialmente nelle piccole comunità, l'unico luogo di istruzione; tra gli Ebrei ashkenaziti, la sinagoga spesso viene chiamata *shul*, una parola jiddish per «scuola», e in Italia *scola* o *scuola*. Per tradizione il primo scopo dell'educazione ebraica era la competenza nella lettura del libro di preghiere. La sinagoga di solito ospitava gruppi di studio popolari della Mishanh e del Talmud, mentre opere come il *Me'am lo'ez*, discusse negli incontri conviviali o *tertulia* nell'Impero ottomano, erano adatte a rafforzare la vita della sinagoga e in generale l'affezione per l'Ebraismo. Per mezzo dello studio tradizionale, e anche con la discussione delle sfide intellettuali provenienti dall'esterno, la sinagoga rinforzò i fondamenti della fede ebraica e stimolò la sua formulazione più approfondita.

Una straordinaria istituzione sinagogale era il *biṭṭul ha-tamid* («interruzione del servizio sacro»). Il privilegio di quest'interruzione era conferito a tutti coloro che cercavano riparazione a torti che ritenevano fossero stati loro inflitti da individui nella comunità o anche dalle autorità stesse della comunità. Prevalentemente diffusa presso gli Ebrei ashkenaziti nel Medioevo, l'istituzione era nota anche in altre comunità e in certe zone continuò fino al XX secolo.

Dal punto di vista psicologico, la sinagoga alimentò il rispetto per la dignità della persona e per il senso della vita, rafforzando questi sentimenti per mezzo delle osservanze rituali, con il conferimento di onori e con la creatività liturgica che si esprimeva nella musica e nella poesia. Un altro fattore di miglioramento dello stile di vita era la predicazione regolare di sabato e in occasione delle feste, tenuta di frequente da predicatori del posto nella lingua locale, per esempio lo jiddish per gli europei centrali e orientali e il ladino per i sefarditi del Mediterraneo orientale. Spesso più tardi queste omelie venivano messe per iscritto in ebraico. Dove la predicazione regolare era caduta in disuso, si tenevano esortazioni morali alla sera del sabato, spesso fatte da un predicatore itinerante (*maggid*). Tutto ciò incoraggiava i fedeli a sopportare le avversità, compreso l'obbligo frequentemente imposto agli Ebrei di riunirsi nelle loro sinagoghe per ascoltare sermoni tenuti da sacerdoti cristiani per convertirli.

Non meno valido era il sostegno fornito dalle sinagoghe segrete formate da Ebrei e da persone che volevano diventarlo, in primo luogo i nuovi cristiani (marrani) portoghesi e spagnoli, in zone dove l'Ebraismo era bandito. Lontane dalla corrente principale della vita ebraica, queste sinagoghe segrete svilupparono i propri rituali e il proprio personale da uno straordinario miscuglio di tradizione biblica, alla quale potevano attingere per il tramite della Chiesa, e di pratica rabbinica conosciuta però solo in forma parziale e alterata, dopo l'erosione di generazioni di trasmissione orale. [Vedi *MARRANI*].

Le sinagoghe erano gestite da un potente laicato; venivano stabiliti comitati di funzionari scelti in vari modi, i quali portavano tutti il titolo di *parnas*, che in seguito in varie comunità sefardite venne attribuito al solo presidente, e di *gabba'i*, che in modo analogo più tardi fu utilizzato nelle comunità ashkenazite. Il titolo di *gabba'i*, adottato anche per altre funzioni all'interno della comunità, era spesso usato per indicare nella sinagoga l'incaricato di distribuire gli onori, in particolare al momento della lettura della Torah. Tra gli impiegati salariati vi era lo *ḥazzan*, o cantore, una carica professionale fin dal periodo gaonico, e lo *shammash*, o sacrestano, che tra i suoi compiti aveva quello di esortare gli Ebrei alla preghiera e annunciare l'arrivo del Sabato. Il rabbino, che per tradizione era un funzionario della comunità, divenne un funzionario della sinagoga solo in Europa occidentale nel XIX secolo. [Vedi *RABBINATO*].

L'importanza della sinagoga emergeva chiaramente dai regolamenti a proposito della struttura e dell'uso dei suoi edifici. Se possibile, l'edificio della sinagoga doveva essere il più alto della città, trovarsi vicino ad acqua corrente, ed essere orientato verso Geruslaemme. Luogo di preghiera e di studio, non poteva essere adibito a qualsiasi funzione, per esempio come sede di affari o per mangiare, eccetto che in casi di emergenza. (Le comunità di regola fornivano cibo agli stranieri nella sinagoga, sebbene degli edifici annessi al complesso sinagogale fossero spesso utilizzati a questo scopo). Secondo la legge rabbinica ci si doveva recare in sinagoga con il corpo pulito e così pure gli abiti, e togliersi il fango dalle scarpe prima di entrarvi. Era permesso arrivare di corsa alla sinagoga, ma non si poteva allontanarsene correndo, per evitare di dare l'impressione che si desiderasse di uscirne. Una volta all'interno, bisognava comportarsi con dignità ed evitare chiacchiere, scherzi e risate.

Prima di demolire una vecchia sinagoga bisognava cotruirne una che la sostituisse, a meno che fosse evidentemente pericolante. Anche le rovine di una casa di preghiera dovevano essere onorate. A determinate condizioni si poteva vendere la sinagoga di un villaggio, ma non lo si poteva fare in una città, dove sarebbero potuti arrivare Ebrei da tutte le parti. Se fosse stato necessario vendere la sinagoga, lo si poteva fare solo a condizione che non fosse trasformata in un bagno, in una lavanderia o in una tintoria; una commissione composta di sette membri tra i notabili della comunità poteva comunque modificare queste condizioni.

La sinagoga nel mondo moderno. La situazione del-

la sinagoga nel mondo moderno è in gran parte il frutto di quella che la storiografia ebraica chiama emancipazione. Questo termine indica precisamente l'acquisizione di uguali diritti da parte degli Ebrei in Francia e negli Stati tedeschi nel XVIII e XIX secolo, ma anche, in senso lato, la trasformazione della vita ebraica negli Stati moderni sempre più secolarizzati, inclini alla razionalizzazione delle risorse umane e materiali. A tal fine quegli Stati erano disposti a estendere la piena cittadinanza agli Ebrei, almeno teoricamente, richiedendo in cambio la dissoluzione della comunità ebraica organizzata e la fedeltà alla costituzione dello Stato in primo luogo. Di conseguenza, la funzione della sinagoga nelle comunità emancipate fu radicalmente modificata. Anche se spesso la sinagoga mantenne il suo potere, a causa del residuo attaccamento degli Ebrei alla comunità organizzata e dell'insistenza sull'appartenenza religiosa da parte dei governi laici, come strumento per controllare meglio i propri sudditi, l'adesione alla sinagoga divenne sempre più una questione di coscienza personale e di scelta volontaria.

La sinagoga rispose a queste nuove sfide adottando un'ampia varietà di posizioni rituali e teologiche. A partire dalla fine del XVIII secolo compaiono due aggettivi, «ortodosso» e «riformato», per designare le posizioni che si collocano agli estremi opposti. Il primo aggettivo si applica a quelle sinagoghe che si mantengono fondamentalmente fedeli ai riti e alla teologia tradizionali, il secondo a quelle che adottano modifiche di grado e importanza variabili. L'aggettivo «conservatore» entra in uso nella prima metà del XIX secolo per indicare l'atteggiamento di continuità con la tradizione storica, che ammette cambiamenti ma non radicali. Nel XX secolo, dall'ala conservatrice americana emerse il movimento ricostruzionista, i cui rituali sinagogali sono informati da una filosofia essenzialmente umanistica. Le sinagoghe riformate, ortodosse, conservatrici e ricostruzioniste hanno costituito associazioni nazionali o internazionali per sostenere la formazione religiosa superiore e seminari per coordinare programmi educativi e di assistenza sociale. (Vi sono anche organizzazioni onnicomprensive come il Synagogue Council of America, fondato nel 1926, che si adoperano per la cooperazione tra tutti i differenti gruppi religiosi ebraici).

Accanto a tutte queste differenze, le sinagoghe moderne manifestano però importanti somiglianze che nell'insieme le distinguono dalla sinagoga della comunità organizzata. La sinagoga moderna è stata costretta a procedere sul confine tra il cambiamento che porta all'assimilazione e il mantenimento della tradizione, nello stesso tempo consapevole della sua problematica diversità rispetto alla cultura maggioritaria e attenta ai suoi affiliati marginali, resi spesso freddi verso la sinagoga dal desiderio di acculturazione economica, politica e sociale, se non addirittura decisamente lontani da essa.

Ancor più delle istituzioni affini di altre religioni, la sinagoga nel mondo moderno, a qualunque denominazione appartenga, è stata sensibile alla necessità di minimizzare il confronto e massimizzare la cooperazione con lo Stato, dato che partiti politici e governi che perseguivano l'omogeneità forzata hanno spesso operato per la sua soppressione. Questa politica raggiunse il culmine con la dissacrazione e la distruzione di sinagoghe in Germania, durante la Notte dei Cristalli (Kristallnacht, 9-10 novembre 1938), un avvenimento che fece presagire l'eliminazione di quasi tutte le sinagoghe e degli Ebrei nell'Europa occupata dai tedeschi. La repressione delle sinagoghe oltre la Cortina di Ferro nel XX secolo, per quanto non accompagnata da una pari violenza fisica, ciò nonostante ha risposto al fine di una forzata uniformità sociale.

Di conseguenza, tutte le sinagoghe moderne hanno più o meno adattato gli atteggiamenti, le attività e le strutture tradizionali. Dalla posizione più tradizionalista, che conserva quanto più possibile i testi e gli usi tramandati, alla più innovativa, con il massimo di deroga alla tradizione, la tendenza generale delle sinagoghe moderne è di focalizzarsi sugli ideali ebraici che sono in consonanza con quelli della società in generale, al punto addirittura da considerarli come gli scopi inerenti allo Stato. Dal punto di vista sociale, le sinagoghe hanno sposato l'egualitarismo e la compassione delle tendenze liberali della cultura che le circonda, rivestendoli del linguaggio tradizionale, specialmente quello dei profeti biblici. Dal punto di vista teologico, hanno adottato gli atteggiamenti prevalenti della cultura generale, dominata dal razionalismo fino alla fine del XIX secolo e in seguito sempre più antirazionale in molti ambienti religiosi e in alcuni circoli laici. Hanno anche posto l'accento su concezioni, come quella di Dio e del patto, che sono comuni alle religioni delle culture che le circondano, per quanto siano differentemente interpretate. Per esempio, le sinagoghe riformate sottolineano l'era messianica, accompagnata però dall'eliminazione della figura di un messia personale e fondata tanto sull'utopismo illuministico quanto sulla concettualizzazione ebraica tradizionale. Nello stesso tempo, alcune sinagoghe in chiave strumentale hanno messo da parte, per quanto le abbiano mantenute, idee come quella del miracolo e della resurrezione, che si trovano anche nelle credenze religiose della cultura circostante ma sono poco appetibili al palato di certi spiriti razionali.

La sinagoga moderna si è rivolta quindi a una combinazione di cultura secolare e cultura ebraica, ma quest'ultima componente è spesso limitata a poche ore per

settimana, almeno fino alla cerimonia del *bar/bat miṣwah* (confermazione), ed è nel migliore dei casi solo occasionale in seguito.

Dal punto di vista psicologico, la sinagoga moderna ha cercato di ispirare forme di architettura, musica e arte adatte alla cultura dominante, se non da essa influenzate; dal punto di vista liturgico, ha fatto affidamento sulla ripresa della predicazione regolare per il sabato e le feste e su una varietà di libri di preghiera con traduzioni e parafrasi nella lingua locale, introducendo così l'uso di lingue e concetti contemporanei.

Sebbene il mondo moderno abbia spinto alcuni ad allontanarsi dalla sinagoga, l'impossibilità di essere completamente accettati dalla società ha spinto altri ad aderirivi, specialmente nei paesi democratici. Il rapido mutamento sociale, compresa l'accresciuta mobilità individuale e l'instabilità della famiglia, tendono a fare della sinagoga una famiglia surrogata e a fare rivivere molte delle sue istituzioni di servizio in forma attualizzata. Da questa atmosfera è emersa la *ḥavurah*, una piccola associazione di persone che condividono l'interesse per il culto e l'amicizia. In origine le *ḥavurot* si sono sviluppate al di fuori della sinagoghe istituzionali, ma ora spesso la sinagoga incoraggia i propri membri a formare una *ḥavurah* per il culto e per lo studio, presso la sinagoga o in case private. In Israele, dove l'ambiente permette senza ostacoli un'identificazione ebraica e altre strutture sociali adempiono molte delle tradizionali funzioni della sinagoga, l'appartenenza alla sinagoga è principalmente finalizzata, con rare eccezioni, alla preghiera.

[Vedi *CULTO E PRATICHE DI CULTO EBRAICHE*].

BIBLIOGRAFIA

S.W. Baron, *The Jewish Community. Its History and Structure to the American Revolution*, I-III, 1942, rist. Westport/Conn. 1972.

S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-XVIII, New York 1952- (2ª ed. riv. e ampl.).

M.A. Cohen, *The Hasmonean Revolution Politically Considered*, in S. Lieberman (cur.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, I, New York 1974, pp. 263-85.

M.A. Cohen, *The Synagogue. Yesterday, Today and Tomorrow*, New York 1978.

M.A. Cohen, *Two Sister Faiths. Introduction to a Typological Approach to Early Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Worchester/Mass. 1985.

B. De Breffny, *The Synagogue*, New York 1978.

S.E. Goldstein, *The Synagogue and Social Welfare. A Unique Experiment, 1907-1953*, New York 1955.

J. Guttman (cur.), *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York 1975.

U. Kaploun, *The Synagogue*, Philadelphia 1973.

I. Levy, *The Synagogue. Its History and Function*, London 1963.

E. Rivkin, *Ben Sira and the Nonexistence of the Synagogue*, in D.J. Silver (cur.), *In the Time of Harvest*, New York 1963, pp. 320-54.

E. Rivkin, *A Hidden Revolution. The Pharisees' Search for the Kingdom Within*, Nashville 1978.

J.D. Schwarz, *The Synagogue in Modern Jewish Life*, Cincinnati 1939.

MARTIN A. COHEN

Aspetti architettonici

I due edifici più importanti nell'Ebraismo sono stati il Tempio e la sinagoga. Il Primo Tempio dell'antico Israele fu costruito dal re Salomone a Gerusalemme nel X secolo a.C. e fu distrutto dai Babilonesi nel 587/6 a.C. Più tardi, nel VI secolo a.C., il Secondo Tempio venne ricostruito in scala minore dagli esiliati dopo il loro ritorno da Babilonia e in seguito fu ampliato considerevolmente dal re Erode il Grande nel I secolo a.C.; finì poi distrutto dai Romani nel 70 d.C. Come altri templi del Vicino Oriente, il Primo e il Secondo Tempio di Gerusalemme erano santuari dedicati al culto, residenza della divinità. Il loro scopo principale era di assicurare la fertilità nella Terra di Israele. Per ottenere ciò ogni giorno i sacerdoti facevano offerte sacrificali a Dio (Yahweh) sull'altare del Tempio. Questi riti sacrificali erano regolati dal Pentateuco, in particolare dal libro chiamato *Levitico*.

Le origini, lo sviluppo e infine la distruzione del Primo e del Secondo Tempio sono documentati dalla Bibbia e dalla letteratura extrabiblica. Non si può dire lo stesso per la sinagoga, le cui origini e i cui primi sviluppi sono circondati dal silenzio, e non abbiamo neppure prove concrete di carattere archeologico della sua esistenza prima del III secolo d.C. Si sa che la sinagoga esisteva nel I secolo d.C., dato che la citano il Nuovo Testamento e Giuseppe Flavio (37/8-circa 100 d.C.).

Le teorie sull'esistenza della sinagoga in epoche precedenti sono fondate su *argumenta e silentio*. Questo tipo di argomentazione, che vorrebbe individuare le origini della sinagoga nella Giudea del VII secolo a.C. oppure in Babilonia nel VI secolo a.C., si fonda per lo più su ipotesi semantiche. Gli studiosi che avanzano queste teorie partono da termini come *miqdash me'aṭ* («santuario minore»), *bet ha-'am* («casa del popolo») e *mo'ade el* («luoghi di incontro di Dio»), li astraggono dal loro contesto biblico e attribuiscono loro significati che in effetti assunsero solo molto più tardi. Anche l'enigmatico termine *proseychai* («santuari di preghiera») del mondo ellenistico probabilmente non indica un

precedente della sinagoga. Vari edifici databili a partire dal I secolo d.C. ritrovati dagli archeologi in Israele, in luoghi come Masada e l'Herodium, con tutta probabilità non sono sinagoghe (come i loro scavatori vorrebbero farci credere) ma sale d'assemblea.

Storici dell'arte cristiana hanno dimostrato chiaramente che non è possibile identificare edifici specificamente cristiani fino al III secolo d.C., poiché probabilmente essi non si distinguevano dagli edifici secolari. Le sinagoghe menzionate dal Nuovo Testamento e da Giuseppe Flavio nel I secolo d.C. erano probabilmente anch'esse indistinguibili dall'architettura secolare contemporanea e perciò non facilmente identificabili.

Dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., la sinagoga divenne la maggiore istituzione religiosa ebraica. Le sinagoghe erano sede del culto ormai decentralizzato; non avevano una loro sacralità, perché Dio non vi risiedeva. Piuttosto, la presenza di Dio veniva invocata dalle azioni giuste e dalle preghiere dei fedeli, che sostituivano le antiche offerte sacrificali al Tempio. All'epoca del Tempio di Gerusalemme, i fedeli non partecipavano alle offerte sacrificali di animali, ma si limitavano a guardare il fumo che saliva dai sacrifici rituali offerti fuori dal Tempio dai sacerdoti. Al contrario, il culto sinagogale avveniva all'interno dell'edificio e coinvolgeva l'intera assemblea della comunità; studiosi-rabbini sostituivano il sacerdozio ereditario del Tempio. Mentre l'arredo cultuale più importante nel Tempio era l'altare sacrificale posto all'esterno, nella sinagoga era l'armadio della Torah che stava all'interno e conteneva i rotoli della Torah – simbolo dell'intera rivelazione di Dio a Israele.

Lo scopo del culto sinagogale non era la fertilità della Terra di Israele, ma la salvezza individuale e la resurrezione nel mondo a venire, da raggiungersi con la preghiera e le cerimonie. Un duplice sistema giuridico, quello della legge orale e della legge scritta, regolava questo tipo di culto.

La sinagoga di Dura-Europos. La sinagoga portata alla luce a Dura-Europos nel 1932 è una delle più antiche tra quelle conosciute: iscrizioni sul soffitto la datano al 244/5 d.C. Senza dubbio si tratta di una delle scoperte archeologiche più stimolanti del XX secolo, che ha messo alla prova teorie di lunga data a proposito dell'Ebraismo e dell'arte. Dura-Europos era una città provinciale alla frontiera della Siria, situata sulla riva destra dell'Eufrate, sulla via carovaniera tra Damasco e l'attuale Baghdad. Sede di una guarnigione romana, era un punto strategico per l'Impero romano nella difesa contro l'Impero sasanide in espansione. La sinagoga si è conservata perché era vicina al muro occidentale della città: quella zona, individuata dai Romani come un punto chiave difensivo, fu coperta da un terrapieno, nello sforzo di proteggere la città contro le operazioni d'assedio che i sasanidi stavano apprestandosi a scatenare.

La sinagoga di Dura-Europos era simile nella costruzione all'architettura domestica siro-palestinese. Il complesso sinagogale consisteva in un cortile con pilastri e un recinto interno circondato da camere, che si affacciavano sulla strada. Queste camere erano forse usate da persone di passaggio o da funzionari. La sinagoga vera a propria, che misura 13,65 metri di lunghezza e 7,68 metri di larghezza, per 7 metri di altezza, poteva contenere circa sessantacinque fedeli. All'interno, i muri sono completamente ricoperti da cinque fasce orizzontali di pitture decorative e narrative. La fascia inferiore e quella superiore contengono decorazioni animalistiche e maschere teatrali. Le restanti scene nelle tre fasce mediane ritraggono circa cinquantotto episodi in circa ventotto pannelli, all'incirca il 60 per cento dei dipinti originali. Sul muro occidentale, si trova una nicchia per la Torah, che serviva come punto focale di convergenza per le tre fasce mediane. Vicino alla nicchia della Torah si trovava un seggio apposito per l'anziano della sinagoga. Sulle fasce dipinte e sul soffitto ci sono iscrizioni in greco, aramaico e medio persiano.

I dipinti della sinagoga sono ispirati a ben noti episodi biblici, ma con elaborazioni aggadiche. Tra essi abbiamo scene come l'esodo dall'Egitto, il ritrovamento di Mosè, l'unzione di Davide da parte di Samuele e così via. Poiché i dipinti non seguono l'ordine della narrazione biblica, ma sono tratti in modo apparentemente disordinato da vari libri biblici, hanno suscitato molti tentativi di interpretazione. Molti studiosi concordemente ritengono che il complesso ciclo di dipinti della sinagoga di Dura non sia un'invenzione di quella piccola città, ma rimandi probabilmente alla pratica in voga nelle sinagoghe di grandi città delle vicinanze, come Antiochia e Palmira. Non c'è consenso tra gli studiosi. però, su quale possa essere il significato del ciclo nell'insieme. Alcuni autori sostengono che non vi sia un'idea unificante e che i dipinti semplicemente rappresentino la fantasia dei singoli donatori; per esempio, qualcuno di nome Davide avrebbe commissionato il pannello che raffigura l'unzione di Davide. Altri studiosi. invece, sostengono che il ciclo pittorico è la manifestazione di un tema centrale, o forse di varie idee. Essi ritengono che il tema dominante dei dipinti potrebbe essere il compimento messianico, le tre corone della Torah (regalità, sacerdozio e regno), oppure la dottrina di Filone dell'ascesa mistica dell'anima al vero essere.

La scienza recente ha tentato di dimostrare che questi dipinti sono l'accompagnamento visivo allo svolgimento della liturgia nella sinagoga, un nesso che si trova anche in successivi cicli pittorici nelle chiese. I dipinti murali possono anche essere serviti come una sorta di

pubblicità o propaganda religiosa, per guadagnare conversi all'Ebraismo, un po' come i cicli pittorici mitraici e cristiani che si trovano nella stessa città di Dura.

Il ritrovamento della sinagoga di Dura, accanto ad altre recenti scoperte di sinagoghe, ha comportato revisioni interpretative in tre importanti settori disciplinari.

1. *Le concezioni storiografiche dominanti sull'Ebraismo del periodo romano e bizantino.* Il diffuso quadro di un Giudaismo rabbinico «normativo» fiorito nell'epoca romana e bizantina, che sta alla base di molte opere storiche su quel periodo, dev'essere abbandonato alla luce delle sinagoghe che sono state ritrovate. La ricca diversità di simboli, forme architettoniche e decorazioni dimostra l'esistenza di tradizioni regionali differenziate. Ne consegue che l'ipotesi di un Giudaismo normativo uniforme è una costruzione degli studiosi, smentita dalla varietà del Giudaismo rabbinico in numerose regioni nel periodo romano e bizantino.

2. *L'atteggiamento ebraico di fronte alle immagini.* L'atteggiamento di rigida opposizione alle immagini che gli studiosi hanno attribuito all'Ebraismo dev'essere anch'esso rivisto. La testimonianza della sinagoga di Dura e di altre chiaramente indica che spesso vi è uno stacco lampante tra i pronunciamenti dei capi religiosi e la prassi adottata in concreto dai loro seguaci. Mentre gli scritti rabbinici spesso esprimono un atteggiamento ostile verso l'arte, ecco che, al tempo dell'eminente rabbino del III secolo Yoḥanan ben Zakk'ai, gli Ebrei «cominciarono a dipingere figure sui muri ed egli non glielo impedì» (Guttmann, 1975). Anche Rabbi Abun nel IV secolo ci informa che esistevano figure in mosaici ed egli non aveva obiezioni contro di esse. La Bibbia stessa non rispetta in tutto e per tutto la prescrizione biblica che dice «Non avrai immagini scolpite»: nello stesso libro che senza esitazione proibisce immagini e rappresentazioni (Es 20,4-5) troviamo l'orgogliosa descrizione – senza uguali nei testi vicino-orientali conservatici – dell'artista del deserto Bezalel, «riempito dello spirito di Dio, perché egli abbia saggezza, intelligenza e scienza di ogni genere di lavoro» (Es 35,31-34).

Ciò che di frequente gli studiosi hanno trascurato è che il secondo comandamento non è un ideale immutabile e monolitico: nuove sue interpretazioni si diffondevano costantemente nei vari periodi della storia ebraica. Perciò sarebbe più corretto parlare di «secondi comandamenti» al plurale, poiché ogni epoca interpretava quel comandamento in relazione a situazioni radicalmente differenti da quella che per prima aveva suscitato la proibizione.

3. *Possibili origini ebraiche dell'arte cristiana.* Alcuni studiosi sono dell'opinione che dietro i dipinti di Dura vi siano numerosi cicli di manoscritti illustrati ebraici perduti, che potrebbero avere avuto origine ad Alessandria, in Egitto. Riflessi di questi cicli pittorici si troverebbero non solo nella sinagoga di Dura, ma anche in illustrazioni di leggende ebraiche che compaiono frequentemente nell'arte cristiana posteriore. La teoria che i dipinti di Dura siano basati su manoscritti ebraici illustrati non è accettata da tutti gli studiosi. La presenza di leggende ebraiche nell'arte cristiana potrebbe derivare semplicemente da una ripresa letteraria, dato che i Padri della Chiesa facilmente adattavano leggende ebraiche per i loro scopi cristiani.

Antiche sinagoghe palestinesi. Le molte sinagoghe che sono state ritrovate in Palestina e nella diaspora sono state classificate in tre tipi principali.

1. *La sinagoga galilaica o a basilica*, a pianta rettangolare, come una basilica romana, e con interno a colonne. Questo tipo di sinagoga non aveva una nicchia fissa per la Torah; l'armadio della Torah poteva essere collocato in una stanza a parte, da cui veniva presa solo per i servizi liturgici. Il muro d'entrata aveva finestre e porte rivolte a Gerusalemme. Le sinagoghe galilaiche di Cafarnao e di Bar'am sono citate come esemplari tipici. Sono datate dal II al IV secolo d.C.

2. *Un successivo tipo di sinagoga, detta bizantina*, databile dal V all'VIII secolo, aveva un'abside per la nicchia della Torah, che era lì conservata permanentemente, sul muro rivolto a Gerusalemme. Gli ingressi erano stati spostati sul muro opposto e i pavimenti erano spesso ricoperti con mosaici decorativi o figurativi. La sinagoga di Bet Alfa, nella valle di Yezreel, del VI secolo, è considerata un esempio di questo tipo.

3. *Sinagoghe che non rientrano in nessuna delle precedenti tipologie* sono state classificate come sperimentali o di transizione, e vengono datate tra il III e il V secolo. Alla luce della ricerca recente, queste classificazioni in genere sono state abbandonate. Molte sinagoghe della Galilea datate in precedenza al II o al III secolo sono state ridatate: vari studiosi ora pensano che possano risalire al più tardi al IV secolo. Inoltre si è capito che non tutte le sinagoghe che sono state scavate erano orientate verso Gerusalemme. Oltre a ciò pare che, contro le precedenti congetture, le gallerie del secondo piano in alcune sinagoghe antiche probabilmente non fossero state costruite per le donne. Pare che le donne non avessero nella sinagoga antica un posto specificamente loro dedicato. Nel Medioevo in Europa fu aggiunta una sala separata a fianco per le donne e più tardi ancora furono introdotte per loro balconate o gallerie.

Molti mosaici di sinagoghe databili tra il IV e il VI secolo contenevano rappresentazioni dell'armadio della Torah (aperto o chiuso) circondato da simboli come il candelabro a sette bracci (*menorah*), uno *shofar* (corno animale cerimoniale), il *lulav* e l'*etrog* (un ramo di palma e un agrume) e una suppellettile a forma di paletta

per la cenere. Può essere che questi simboli fossero legati alle festività della sinagoga: lo *shofar* a Ro'sh ha-Shanah, il *lulav* e l'*etrog* alla celebrazione sinagogale di Sukkot. L'interpretazione del candelabro a sette bracci e dell'oggetto a forma di paletta per la cenere non è sicura; il secondo è stato identificato come una paletta per l'incenso, ma sono state avanzate molte altre spiegazioni. Sinagoghe palestinesi come quella di Bet Alfa, di Ḥammat presso Tiberiade e di Naaran hanno anche mosaici che riproducono lo zodiaco e le stagioni accanto a Elios, il dio greco del sole. Molte interpretazioni sono state offerte per le raffigurazioni zodiacali. Sono state messe in relazione con la festività di Sukkot, o interpretate come simboli mistici o messianici, oppure accantonate come motivi decorativi e nulla più. Studi recenti hanno rivelato che lo zodiaco e le sue iscrizioni sono da mettere in relazione con i *piyyuṭim* sinagogali dell'epoca (poemi liturgici).

Accessori della sinagoga. Le informazioni sulle suppellettili sinagogali del periodo antico sono scarsissime. Un importante oggetto nella sinagoga era, naturalmente, l'armadio della Torah, che custodiva i sacri rotoli. Non sono stati trovati armadi simili nelle sinagoghe antiche; essi sono però rappresentati su pavimenti a mosaico di sinagoghe e in dipinti nelle catacombe ebraiche. Di solito somigliano a scaffali per libri con doppia anta, spesso con una tenda (*parokhet*) che pende sul davanti. L'armadio è chiamato *tevah*. Nelle comunità ashkenazite assunse poi il nome dell'arca dell'alleanza della Bibbia (*aron ha-qodesh*). Nelle comunità sefardite è chiamato *hekhal*. Dopo l'armadio della Torah, l'accessorio più importante è la *bimah* (plur. *bimot*, «piattaforma», «pulpito»; più tardi chiamata *tevah* tra i sefarditi e *almemor* tra gli ashkenaziti) per la lettura della Torah. Non sono state ritrovate negli scavi *bimot* antiche. Il lume eterno (*ner tamid*), di solito collocato di fronte all'armadio della Torah, e il Decalogo, scritto su una targa sopra all'armadio, mancano nelle sinagoghe più antiche e in quelle medievali; divennero infatti caratteristiche della sinagoga soltanto dopo il XVII secolo.

La recitazione del Decalogo e la sua collocazione all'interno della sinagoga erano rigidamente proibite dai rabbini, ma nel XVII secolo l'uso popolare la spuntò. Il più sacro oggetto nella sinagoga era proprio il rotolo della Torah, e ve n'erano almeno due. Presso le comunità ebraiche che vivevano in società musulmane era collocato in una scatola di rame o d'argento detta *tiq* oppure *nartiq*. Il rotolo della Torah non doveva essere rimosso da questa scatola, e veniva letto ponendolo ritto sulla *bimah*. Nei dipinti della sinagoga di Dura può essere che vi sia la rappresentazione di qualcosa di simile al *tiq*, ma gli esemplari rimastici non risalgono a oltre il XVI secolo. Nelle comunità ashkenazite, la Torah era avvolta in un drappo (*me'il*) che veniva rimosso quando la si poneva orizzontalmente sulla *bimah* per la lettura. Ornamenti d'argento come quelli posti alle estremità dei bastoni attorno ai quali si avvolgeva il rotolo della Torah (*rimmonim*), una corona (*'aṭarah*), un puntatore d'argento a forma di mano (*yad*) e uno scudo per la Torah (*ṭas*, spesso tradotto erroneamente come «corazza» della Torah) si svilupparono ampiamente nell'Europa ashkenazita nel tardo Medioevo; non ve ne sono esemplari precedenti il XV secolo.

Sinagoghe medievali europee. Mentre la storia della sinagoga nel mondo islamico non è ancora stata adeguatamente studiata, il suo sviluppo nel mondo cristiano può essere ricostruito a partire dagli edifici conservati. Alcuni pensano che la più antica sinagoga medievale europea sia un edificio scavato nel 1976 a Rouen, in Francia, databile intorno al 1100, ma la questione è ancora dibattituta.

La famosa sinagoga di Worms è generalmente considerata dagli studiosi la più antica sinagoga medievale conservata. Sebbene l'originale sia stato distrutto dai nazisti, una ricostruzione fedele di questa sinagoga del tardo XII secolo ne ha preso il posto. Questo edificio a due navate, sullo schema delle sale capitolari romaniche dei conventi e dei refettori monastici, divenne il modello per successive sinagoghe ashkenazite, come la famosa sinagoga «vecchio-nuova» (Altneuschul) di Praga, del XIII secolo, l'antica sinagoga di Cracovia (nel quartiere di Kazimierz), quella di Regensburg, in Baviera, e di Buda (ora parte della città di Budapest). L'*almemor* (*bimah*) in queste sinagoghe ha una posizione dominante: si trova nel centro, tra due colonne o pilastri.

Della Spagna sefardita ci rimangono due sinagoghe a Toledo, trasformate in chiese dopo l'espulsione degli Ebrei (1492): la sinagoga a cinque navate detta ora Santa María la Blanca, e quella chiamata El Tránsito. Per quanto riguarda lo stile, Santa María la Blanca somiglia alle moschee marocchine del XII secolo. El Tránsito fu costruita intorno al 1357 da Shemu'el ha-Levi Abulafia, tesoriere del re di Castiglia Pietro il Crudele. I suoi stucchi ornamentali con iscrizioni ebraiche e decorazioni mudejar sono particolarmente interessanti. La sinagoga sefardita (spagnola-portoghese) di Amsterdam, disegnata dall'architetto olandese Elias Bouman intorno al 1675, divenne il prototipo per le sinagoghe di tutto il mondo sefardita. La sinagoga di Amsterdam, una grande sala a basilica con gallerie, fu evidentemente ispirata dalle vicine chiese protestanti.

Le molte sinagoghe rurali in legno che un tempo esistevano in Polonia, Lituania e Ucraina sono assai interessanti; risalenti dal XVII secolo al XIX, probabil-

mente costruite da anonimi artigiani ebrei, avevano all'interno dipinti multicolori. In molte di esse quattro colonne di legno sostenevano all'interno la cupola della *bimah*.

Architettura sinagogale moderna. Si sono conservate alcune sinagoghe del periodo barocco e rococò. Nel XIX secolo, quando gli Ebrei nell'Europa occidentale furono emancipati e poterono uscire dal ghetto, eminenti architetti, alcuni dei quali ebrei, costruirono sinagoghe imponenti. Queste sinagoghe furono costruite negli stili islamico e bizantino (anche se talvolta si usò il romanico), evidentemente per sottolineare l'origine orientale dell'Ebraismo.

In tutti i periodi della storia ebraica, la struttura architettonica dell'edificio della sinagoga ha seguito in genere gli stili prevalenti nella contemporanea architettura non ebraica. Né il Talmud né gli scritti rabbinici prestano molta attenzione agli aspetti architettonici della sinagoga. Gli architetti, tuttavia, si trovavano di fronte a un importante problema liturgico: poiché i due più importanti componenti della sinagoga erano l'armadio in cui era conservata la Torah e la *bimah*, dalla quale la si leggeva, occorreva porli nella giusta relazione spaziale. Nell'Europa centrale il centro dell'attenzione era l'*almemor*, che dominava l'intero spazio. Ma in Italia fu trovata una soluzione armoniosa per questi due importanti componenti liturgici, collocandoli in modo tale da far sì che nessuno risultasse dominante, ma entrambi contribuissero a un senso di armonia.

Nel periodo moderno, specialmente dal sorgere dell'Ebraismo riformato in America, sono state introdotte molte innovazioni. Eccetto che nel caso delle comunità ortodosse, sono stati aboliti i posti separati per le donne, rendendo così inutili le balconate o le stanze separate. L'importanza attribuita alla predicazione del rabbino e alla partecipazione dell'assemblea ha fatto sì che il punto focale si spostasse rispetto alla *bimah* centrale, dove si legge la Torah: oggi, la *bimah* e il leggìo del rabbino si trovano sulla stessa piattaforma con l'armadio della Torah. Audaci sperimentazioni da parte di architetti importanti come Frank Lloyd Wright e Erich Mendelssohn hanno portato inoltre a una rivoluzione nell'architettura della sinagoga, del cui progetto hanno iniziato a far parte forme e simboli con significato contemporaneo. In contrasto con l'ostentazione delle sinagoghe del XIX secolo, prevale oggi la semplicità e la misurata eleganza. Gli edifici sinagogali sono volutamente integrati nel loro circondario e l'uso spinto al massimo del vetro introduce la natura nello spazio sacro.

[Vedi anche *TEMPIO BIBLICO* e *ICONOGRAFIA EBRAICA*].

BIBLIOGRAFIA

J. Guttmann (cur.), *Beauty in Holiness. Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art*, New York 1970.

J. Guttmann (cur.), *The Dura-Europos Synagogue. A Re-evaluation*, Missoula/Mont. 1973.

J. Guttmann (cur.), *The Synagogue. Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York 1975.

J. Guttmann (cur.), *The Temple of Solomon. Archaeological Fact and Mediaeval Tradition in Christian, Islamic, and Jewish Art*, Missoula/Mont. 1976.

J. Guttmann (cur.), *Ancient Synagogues. The State of Research*, Chico/Ca. 1981.

J. Guttmann, *The Jewish Sanctuary*, Leiden 1983.

A. Kampf, *Contemporary Synagogue Art. Developments in the United States, 1945-1965*, New York 1966.

C.H. Kraeling, *The Synagogue. Excavations at Dura-Europos, Final Report*, VIII, parte 1, New Haven 1956.

Carol H. Krinsky, *Synagogues of Europe. Architecture, History, Meaning*, Cambridge/Mass. 1985, 1996.

Rachel Wischnitzer, *Synagogue Architecture in the United States*, Philadelphia 1955.

Rachel Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue*, Philadelphia 1964.

JOSEPH GUTTMANN

SINEDRIO, prestito ebraico e giudeo-aramaico (*sanhedrin*) dal greco *synedrion*, che si ritiene indichi la suprema istituzione autonoma degli Ebrei in Palestina nel periodo romano e nel primo periodo bizantino (dal 63 a.C. al V o VI secolo d.C.). La visione del Sinedrio generalmente accettata è la seguente. Composto di settanta o settantuno membri, possedeva poteri amministrativi, giudiziari e quasi legislativi riconosciuti anche dagli Ebrei della Diaspora. Fino al 70 d.C., il Sinedrio si riuniva in un'area delimitata del Tempio di Gerusalemme. In seguito alla distruzione del Tempio in quell'anno, un Sinedrio ricostituito si riunì in vari luoghi della Palestina.

Attestazioni storiche. Nella dottrina moderna la questione della storicità del Sinedrio è controversa. Il disaccordo deriva dalle contraddizioni tra le fonti utilizzate per ricostruire la storia dell'istituzione. Strettamente parlando, il Sinedrio viene menzionato solo in fonti ebraiche e aramaiche, delle quali la più importante è la letteratura rabbinica dei primi cinque secoli d.C. Gli studiosi citano, inoltre, riferimenti alla parola *synedrion* in fonti greche che si riferiscono agli Ebrei della Palestina romana. Fondamentali in questo senso sono gli scritti dello storico ebreo Giuseppe Flavio (37-circa 100 d.C.), i Vangeli e gli *Atti degli apostoli* nel Nuovo Testamento. L'uso delle fonti greche pone due problemi. In primo luogo, la parola *synedrion* assume diversi significati: «luogo di riunione, sessione, assemblea,

consiglio, tribunale». Non tutte le menzioni in Giuseppe o nel Nuovo Testamento si riferiscono quindi necessariamente *al* Sinedrio. In secondo luogo, anche quando *synedrion* pare far riferimento alla suprema istituzione ebraica, tale istituzione risulta alquanto differente dal Sinedrio delle fonti rabbiniche. Quest'ultimo è un'assemblea di studiosi della Torah presieduta dal capo dei farisei. Il Sinedrio di Gerusalemme presente nelle fonti greche è un consiglio aristocratico presieduto dal sommo sacerdote.

Il tentativo di risolvere questa incongruenza ha prodotto tre approcci fondamentali. Alcuni rifiutano semplicemente un insieme di fonti, di solito quello rabbinico, come non storico. Un secondo approccio ipotizza l'esistenza di due Sinedri a Gerusalemme. Le fonti greche descrivono un Sinedrio politico strettamente associato alle autorità provinciali romane, mentre le fonti rabbiniche descrivono un Sinedrio di carattere esclusivamente religioso che si occupa di questioni della legge ebraica. Dato che nessuna fonte accenna alla coesistenza di due assemblee supreme, un terzo approccio tenta di armonizzare le fonti con mezzi meno radicali. Alcuni sostengono che la composizione e le competenze del Sinedrio abbiano subito variazioni nel corso del tempo. Altri ipotizzano che esso comprendesse consigli minori, ciascuno con un proprio capo, che si occupavano di problematiche diverse. Tutti e tre gli approcci si riscontrano nella dottrina moderna. Nelle sezioni che seguono riassumerò le attestazioni di ogni gruppo di fonti alla luce della critica storica.

Attestazioni nella letteratura rabbinica. Dato che poche tradizioni rabbiniche citano espressamente il Sinedrio, esse possono essere integrate con altre tradizioni, più numerose e dettagliate, che utilizzano il termine ebraico *bet din* (pl. *batte din*), che significa «tribunale». Questi due gruppi di tradizioni, il primo che si riferisce al Sinedrio e il secondo al *bet din*, coincidono in molti dettagli e compaiono affiancate nei documenti rabbinici. Il fatto che i termini *sanhedrin* e *bet din* si riferiscono alla medesima istituzione emerge chiaramente dalla coincidenza della loro funzione e della loro struttura riportate nella letteratura rabbinica. Secondo queste tradizioni, ogni città con un certo numero di abitanti poteva istituire un «piccolo Sinedrio» o *bet din* di ventitré studiosi, che potevano giudicare anche cause capitali. Questioni che le istituzioni locali non potevano risolvere erano sottoposte al «Grande Sinedrio» o «Grande Bet Din» (*bet din ha-gadol*, cioè «grande tribunale») di settantuno membri. Quest'ultimo organismo, che si riuniva nella Camera della Pietra Sbozzata nel Tempio di Gerusalemme, avrebbe risolto la questione sulla base di un precedente o del voto della maggioranza. Alcune tradizioni che parlano del *bet din* descrivono un sistema a «quattro livelli», che interpone due organismi aggiuntivi di tre membri ciascuno tra le istituzioni locali e quella suprema (per es., Tosefta, *Ḥag.* 2,9; *Sheq.* 3,27: *San.* 11,2-4). L'essere stato membro di un organismo inferiore era prerequisito per la nomina in un organismo maggiore.

L'istituzione suprema, venga essa chiamata Grande Bet Din come in Tosefta *Ḥagigah* 2,9 o Grande Sinedrio come in Mishnah *Middot* 5,4, aveva autorità sul sacerdozio. Possedeva poteri politici e religiosi: dichiarava guerre di offesa, aveva un ruolo nella nomina dei re e così via. Le fonti alludono anche ai Sinedri e ai *batte din* delle tribù (per es., *San.* 1,5; cfr. *Hor.* 1,5) e alla possibile esistenza di piccoli Sinedri fuori dalla Palestina (Tosefta, *San.* 1,5).

La caratteristica precipua della descrizione rabbinica del Sinedrio è che essa si riferisce ad un passato idealizzato e volutamente lontano, che sarà rinnovato solo con la completa restaurazione dello Stato di Israele. La tradizione dei quattro livelli di tribunali (Tosefta, *Hag.* 2,9) riferisce come in un primo tempo questo sistema prevenisse il dissenso risolvendo tutte le questioni della legge. Ma in seguito, nella generazione successiva a Hillel e Shammai, il disaccordo imperversava. Le fonti implicano quindi che il sistema sia crollato all'inizio della dominazione romana diretta nel 6 d.C., dato che Hillel e Shammai sono di solito ritenuti contemporanei del re Erode. Inoltre, il resoconto rabbinico è pieno di dettagli riguardanti elementi che secondo le fonti non esistevano nel periodo romano, come il sistema tribale e la profezia. Le fonti rabbiniche sugli avvenimenti successivi alla conquista romana (63 a.C.) non attribuiscono alcun ruolo al Grande Sinedrio o al Grande Bet Din. Al contrario, la letteratura rabbinica cita i Sinedri dell'epoca biblica, dal tempo di Mosè all'esilio babilonese. Le fonti rabbiniche riguardanti il Sinedrio non hanno dunque alcuna pretesa di descrivere un'istituzione del periodo romano.

Attestazioni in Giuseppe Flavio. La letteratura ebraica in lingua greca prima del 70 d.C. non nomina mai una suprema istituzione ebraica detta *synedrion*. La parola ricorre unicamente nel significato generale di «assemblea, consiglio, tribunale». La stessa situazione prevale negli scritti di Giuseppe, che in quasi tutti i casi usa il termine per indicare ciò che i Romani definivano *consilium*, vale a dire un'assemblea di amici e consiglieri riunita da un funzionario per collaborare alle decisioni politiche o per giudicare una causa. In soli tre casi Giuseppe utilizza *synedrion* per designare un'istituzione attiva ufficialmente costituita.

In un caso si riferisce ai capi della rivolta ebraica contro Roma nel 66 d.C. definendoli «il *synedrion* degli abitanti di Gerusalemme» (*Vita* 62). In altre opere (*V*-

ta e *La guerra giudaica*) indica questo organismo con nomi diversi, più frequentemente *koinon* («corporazione, comunità»). *Synedrion* non era dunque il nome ufficiale o usuale.

Più appropriato è il secondo esempio, che si riferisce ad Aulo Gabinio, governatore romano di Siria nel 57 a.C. Gabinio privò il sommo sacerdote Giovanni Ircano II dei suoi poteri politici e divise lo Stato ebraico in cinque distretti, ciascuno governato da quello che Giuseppe definisce in un caso *synodos* (*Guerra* 1,170) e *synedrion* in un altro (*Antichità giudaiche* 14,96). Uno dei due organismi aveva sede a Gerusalemme. Questo ricorda le misure adottate dai Romani in Macedonia nel 168 a.C. Quest'ultimo regno venne diviso in quattro regioni, ciascuna amministrata da un consiglio di senatori che Livio chiama *synhedros* (*Annali* 45,32,2). In ogni caso, l'ordinamento di Gabinio non durò più di dieci anni, perché nel 47 a.C. Giulio Cesare restituì ad Ircano potere politico su scala nazionale.

Il terzo caso in cui Giuseppe cita il termine costituisce il più vicino parallello al Sinedrio rabbinico. Le *Antichità giudaiche* (14,158-184) descrivono il processo al futuro re Erode di fronte al *synedrion* a Gerusalemme nel 47/6 a.C. Da questa descrizione emerge che quest'ultimo era un'istituzione attiva dotata di giurisdizione nazionale e di competenza unica in cause capitali. Tuttavia, in una descrizione parallela di questi fatti in una sua opera precedente, *La guerra giudaica* (1,204-215), e in un loro breve resoconto nelle *Antichità giudaiche* (15,3-4), Giuseppe non menziona il *synedrion*. La versione di *Antichità* 14 trova un parallelo nella letteratura rabbinica (T.B., *San.* 19a-b), ma senza alcuna menzione del Sinedrio. Il *synedrion* come descritto in *Antichità* 14 non ricompare negli scritti di Giuseppe. Considerato il parallelo rabbinico (uno dei tanti nelle *Antichità*) e il fatto che il protagonista della storia è un fariseo, sembra che Giuseppe trasmetta qui una versione farisaica del processo a Erode – versione della cui storicità non si è certi.

Giuseppe nomina anche tre organismi giudiziari o amministrativi di settanta membri ciascuno, tutti databili attorno al 66 d.C., ma non chiama nessuno di loro *synedrion*. Essi sono: 1) l'assemblea istituita dallo stesso Giuseppe quando assunse il comando della Galilea nella rivolta contro Roma, 2) la delegazione dei capi della colonia di Ebrei babilonesi in Batanea, e 3) una giuria riunita nel Tempio di Gerusalemme per giudicare una causa di tradimento. L'ordinamento di Giuseppe in Galilea riflette la sua interpretazione di *Deuteronomio* 17,8-9 in *Antichità* 4,214-218, dove definisce l'assemblea dei sacerdoti e dei leviti e la giuria una *gerousia* (consiglio di anziani). Il numero settanta deriva chiaramente dai settanta anziani riuniti da Mosè secondo *Numeri* 11,16. Ma a parte i *sinedri* (o *sinodi*) regionali istituiti da Gabinio e il *synedrion* che giudicò Erode (secondo una versione unica di questo fatto), Giuseppe non menziona alcuna istituzione duratura con questo nome.

Attestazioni nel Nuovo Testamento. Il Nuovo Testamento comprende numerosi esempi della parola *synedrion*, solitamente tradotto con «consiglio». In pochi casi la parola si riferisce ai tribunali ebraici locali (sicuramente in *Marco* 13,9 e paralleli, in *Matteo* 10,17 e forse in *Matteo* 5,21). Tuttavia, nelle descrizioni della passione di Gesù e dei processi agli apostoli, *synedrion* sembra indicare la suprema istituzione ebraica a Gerusalemme. Analisi più approfondite rivelano numerose incertezze. I Vangeli sinottici e gli *Atti degli Apostoli* alludono spesso al gruppo dirigente ebraico come composto da «sommi sacerdoti, anziani e scribi». Come generalmente si ritiene, l'espressione indica i rappresentanti dell'aristocrazia sacerdotale e laica insieme ad una classe professionale di esperti nella legge ebraica. In alcuni passi questi tre elementi costituiscono una sorta di *synedrion*. In alcuni di questi passi (per es. *Giovanni* 11,47; cfr. Mc 11,48 e Lc 19,47; *Luca* 22,66; cfr. Mc 15,1 e Mt 27,1; e *Atti* 4,15) il termine *synedrion* può essere interpretato nel significato generico di «assemblea» o «sessione». In altri casi *synedrion* sembra essere un nome proprio. Così in *Marco* 14,55 e *Matteo* 26,59 troviamo «i sommi sacerdoti e l'intero consiglio [*synedrion*]» che processano formalmente Gesù nella notte successiva al suo arresto. In *Marco* 15,1 (ma non Mt 27,1; cfr. Lc 22,66-23,1) «i sommi sacerdoti, con gli anziani, gli scribi e [gr. *kai*] l'intero consiglio [*synedrion*]» si riuniscono il mattino seguente. Presumibilmente, in questo passo *kai* ha valore esplicativo e deve essere tradotto «cioè». Gli *Atti*, attribuiti allo stesso autore di *Luca*, fanno riferimento al *synedrion* in relazione alla seconda accusa di Pietro e alle accuse di Stefano e Paolo (per es. *Atti* 5,21; 6,12; 23,1). Ma la terminologia di *Luca* e degli *Atti* non è costante. Secondo *Luca* 22,66 la consultazione del mattino seguente all'arresto di Gesù si svolse alla presenza «dell'assemblea degli anziani del popolo [*presbyterion*]... insieme ai sommi sacerdoti e agli scribi». Analogamente, in *Atti* 22,5 Paolo chiama in causa «il sommo sacerdote e l'intero consiglio degli anziani [*presbyterion*]» perché testimonino la sua precedente persecuzione dei seguaci di Gesù. In *Atti* 5,21 troviamo Pietro portato di fronte «al consiglio [*synedrion*] e [*kai*] a tutto il senato [*gerousia*] di Israele». In questo caso la parola *kai* può avere valore esplicativo o può riflettere la convinzione dell'autore che il *synedrion* fosse più esclusivo della *gerousia*.

Si deve notare, tra parentesi, che solo *Marco* e *Matteo* descrivono un processo a Gesù di fronte al *synedrion*.

Luca riferisce solo una consultazione mattutina del *presbyterion*, dei sommi sacerdoti e degli scribi. E *Giovanni* riporta semplicemente che «gli Ebrei» accusano Gesù davanti a Ponzio Pilato. Nel presente contesto possiamo ignorare le dibattute questioni sul fatto che il processo sia un'invenzione di *Marco* e sulla possibilità che *Luca* e *Giovanni* si basino su fonti indipendenti. Ciò che è costante nei Vangeli sinottici e negli *Atti* è la caratterizzazione del gruppo dirigente ebraico a Gerusalemme come composto da membri dell'aristocrazia sacerdotale e laica e da scribi. Questo è inoltre confermato sia da Giuseppe sia dal Nuovo Testamento, nel quale questi gruppi si consultano e agiscono di comune accordo. Ma l'istituzionalizzazione di queste consultazioni e azioni comuni nella forma di un'assemblea, chiamata *synedrion* che si riunisce con regolarità non è chiara dalle attestazioni del Nuovo Testamento stesso. E Giuseppe, che nacque a Gerusalemme nel decennio in cui Gesù venne crocifisso e che era ancora in vita durante le peripezie di Paolo, non nomina affatto il *synedrion* come organismo attivo nel suo resoconto di questo periodo.

Il Sinedrio dopo il 70 d.C. Alcuni studiosi ipotizzano l'esistenza di un Sinedrio a Yavneh dopo il 70, a Usha (in Galilea) dopo il 135, e anche più tardi in altre località. Qualunque fosse la natura delle istituzioni che esistevano in questi luoghi, esse non sono mai definite Sinedri nelle fonti antiche. Di fatto, due tradizioni del II secolo si riferiscono al Sinedrio come ad una cosa appartenente al passato: Mishnah *Soṭah* 9,11 in modo esplicito e *Makkot* 1,10 in maniera implicita. Un unico riferimento posteriore al 70 ad un coevo «Grande Tribunale», in Tosefta *Ohalot* 18,18, è probabilmente solo retorico. Una tradizione piuttosto tardiva e forse non palestinese nel Talmud Babilonese (*R. ha-Sh.* 31,a-b con parallelo in *Gn. Rab.* 97) elenca un numero di città, per lo più in Galilea, come sedi consecutive di Sinedri dopo il 70. Questa tradizione riflette forse il fatto che queste città furono residenza di patriarchi ebrei (sing. *nasi'*) e sedi di conclavi rabbinici. Le fonti menzionano gruppi di rabbini che si incontrano per risolvere questioni della legge, fissare il calendario e prendere decisioni simili, ma queste riunioni non sono mai definite Sinedri (cfr. per es., *Shabbat* 1,4; *Ohalot* 18,9; *Yadayim* 4,1; Tosefta, *Ohalot* 18,18; T.B., *Berakhot* 63b; T.P., *Ḥagigah* 3,1; 78.d; *Cantico dei Cantici Rabbah* 2,5). Il riferimento in una legge di Teodosio II del 429 ai «*sinedri* delle due Palestine» indica forse tribunali ebraici locali e riflette l'uso del Nuovo Testamento. Infine, una fonte babilonese, forse dell'VIII secolo, accenna ad un Sinedrio a Tiberiade nel 520, ma essa probabilmente fraintende un testo precedente che non menziona questa istituzione.

Conclusione. Le descrizioni del Sinedrio presenti nelle nostre fonti non coincidono dal punto di vista cronologico e non si confermano a vicenda. Inoltre, ciascuna descrizione presenta dei problemi. Quella rabbinica è idealizzata, mentre quella del Nuovo Testamento è contraddittoria. Giuseppe descrive in un caso un sistema di breve durata imposto dai Romani, e in un altro caso i suoi stessi resoconti paralleli non citano affatto il *sinedrio*. Non possediamo dunque attestazioni storiche inequivocabili sul Sinedrio. Ciò che forse abbiamo nelle fonti greche sono le condizioni storiche in base alle quali si sviluppò la descrizione rabbinica del Sinedrio: un consiglio aristocratico (*gerousia* o *presbyterion*), organismi giudiziari o amministrativi di settanta membri, e forse un consiglio cittadino (*boule*) a Gerusalemme.

Si potrebbe anche notare che, a differenza di altri termini amministrativi greci presi in prestito dalle lingue semitiche dell'Oriente romano, *synedrion* è un prestito che si riscontra solo in ebraico e in giudeo-aramaico (a prescindere da pochissimi esempi in siriaco, forse opera di scrittori che conoscevano il greco). Questo prestito, soprattutto come termine indicante un'importante istituzione ebraica, suggerisce che qualche organismo ebraico di epoca romana venisse chiamato *synedrion* in greco. Ma, come abbiamo visto, le attestazioni non stabiliscono di quale organismo si trattasse. L'esistenza di un supremo organismo governativo, detto Sinedrio, a Gerusalemme non può essere perciò provata tramite le fonti antiche e, se esso è esistito, non può essere descritto.

[Per un'altra prospettiva sulla storicità del Bet Din ha-Gadol e della Boule, vedi *FARISEI*].

BIBLIOGRAFIA

La migliore trattazione del problema del Sinedrio è Y. Efron, *The Sanhedrin as an Ideal and as Reality in the Period of the Second Temple* (in ebraico), in S. Perlman e B. Shimron (curr.), *Doron*, Tel Aviv 1967. Un compendio in inglese compare, con lo stesso titolo, in «Immanuel», 2 (1973), pp. 44-49. L'esame differenziato e di carattere critico di quasi tutte le fonti importanti condotto da Efron mira a superare lo stagnante dibattito che ancora prevale nella letteratura scientifica. Il suo metodo e le sue conclusioni hanno influenzato notevolmente la stesura di questa voce.

I due più importanti studi in inglese adottano la teoria dei due Sinedri. Essi sono S.B. Hoenig, *The Great Sanhedrin*, New York 1953, e H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge/Mass. 1961, 1965. Mantel presenta dettagliati compendi del dibattito scientifico e una bibliografia davvero esauriente. Per una versione recente, sottile, di questa teoria, cfr. E. Rivkin, *Beth Din, Boulé, Sanhedrin. A Tragedy of Errors*, in «Hebrew Union College Annual», 46 (1975), pp. 181-99.

Altri recenti studi adottano variazioni dell'approccio che te-

de all'armonizzazione delle fonti. I più utili sono E. Lohse, *Synedrion*, in G. Kittel (cur.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Gran Rapids/Mich. 1971, VII (trad. it. *Grande lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia 1971), pp. 860-67; S. Safrai, *Jewish Self-Government*, in S. Safrai e M. Stern (curr.), *The Jewish People in the First Century*, Assen 1974, I, pp. 379-400; e E. Schürer, *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I-III, Leipzig 1890-1909 (trad. it. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I-III, Brescia 1985-1998).

DAVID GOODBLATT

SIONISMO. L'origine del termine *Sion* è incerta. Molto probabilmente esso deriva da una parola che significa «roccia» o «fortezza» o forse «luogo arido». Il termine ricorre per la prima volta in *2 Samuele* 5,7 dove Davide conquista la città gebusea di Gerusalemme. «Rocca di Sion» era forse il nome che i Gebusei attribuivano al luogo che da allora in poi sarebbe divenuto la «città di Davide». Nonostante le sue origini gebusee, il nome *Sion* (ebr. *Ṣiyyon*) fu comunque assimilato nel lessico israelitico e fu associato alla monarchia davidica e alla sua capitale Gerusalemme. Negli scritti di profeti come il «Primo Isaia» e Geremia e nei *Salmi*, il termine *Sion* è utilizzato come sinonimo dapprima per il Tempio di Gerusalemme, poi per il regno di Giuda e infine, nella letteratura successiva all'esilio, per la Terra d'Israele. Durante l'esilio babilonese, il salmista scriveva: «Sui fiumi di Babilonia / là sedevamo piangendo / al ricordo di Sion» (Sal 137,1). Così, quello che in origine era un toponimo specifico venne a rappresentare simbolicamente l'intera Terra di Israele, il cui popolo era stato esiliato. I nessi specifici tra Sion e la monarchia davidica conferirono a questo termine particolare risonanza nella letteratura messianica successiva che esprimeva la speranza non solo in un ritorno del popolo alla sua terra, ma anche nella restaurazione del regno di Davide.

Un singolare contrasto ha sempre animato il legame degli Ebrei con Sion fin dal periodo biblico. Per un verso, la Terra di Israele è considerata una «terra santa» promessa specificamente agli antichi Israeliti e ai loro discendenti. Secondo questa prospettiva, il Dio degli Israeliti può essere venerato soltanto in quella terra consacrata. Così, Davide, quando fugge da Saul riparando nel regno dei Filistei, lamenta che «[gli uomini] mi scacciano lontano, impedendomi di partecipare all'eredità del Signore. È come se dicessero: "Va' a servire altri dei"» (1 Sam 26,19). Nel Salmo 137, l'autore si chiede: «Come cantare i canti del Signore in terra straniera?». Nel diritto biblico e rabbinico, buona parte delle norme agricole, rituali e persino civili si applicavano soltanto per la Terra d'Israele.

Una forte tendenza universalistica sviluppatasi già in epoca biblica prevedeva, d'altro canto, che Dio governasse il mondo intero e dunque potesse essere venerato ovunque. Questa tendenza assunse particolare risalto in seguito all'esilio babilonese e trovò espressione in scrittori esilici come il «Deutero-Isaia» (Is 40ss.). In parte di questa letteratura emerge persino un accenno di critica contro coloro che volevano circoscrivere il culto di Dio a Sion: «Così dice il Signore: "Il cielo è il mio trono, la terra lo sgabello dei miei piedi. Quale casa mi potreste costruire? In quale luogo potrei fissare la dimora?» (Is 66,1).

La realtà della vita ebraica durante e dopo il periodo del Secondo Tempio (538 a.C.-70 d.C.) rese necessaria un'armonizzazione delle due posizioni. Fin dai tempi dell'esilio babilonese si era sviluppata al di fuori della Terra di Israele una nutrita comunità ebraica, che assunse particolare importanza sotto gli imperi ellenistico e romano. Ancora prima della distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C. e della rivolta di Bar Kokhba (132-135), gli Ebrei della Diaspora rappresentavano forse la maggioranza della popolazione ebraica. Nondimeno, questi Ebrei mantennero un forte legame con la Terra d'Israele e le sue istituzioni religiose. Essi si recavano periodicamente in pellegrinaggio al Tempio e offrivano contributi per i sacrifici. Dopo la distruzione del Tempio, la comunità palestinese conservò una certa importanza fino alla fine del III secolo, quando iniziò il suo declino, e, in seguito alla conquista musulmana nel VII secolo, perse ogni ruolo significativo nella vita ebraica. La centralità della Terra d'Israele, accreditata da tutte le comunità della Diaspora, era comunque dovuta più che altro all'influenza che le autorità palestinesi esercitarono per tanto tempo dopo la distruzione del Tempio.

I rabbini elaborarono rituali che potevano essere praticati ovunque ed erano concepiti per preservare il ricordo del Tempio (*zekher le-ḥurban*). Queste cerimonie prevedevano la rottura di un bicchiere in occasione dei matrimoni e di lasciare priva di intonaco una piccola parte del muro nella propria casa. Fu in questo periodo che si integrarono nella funzione quotidiana preghiere di invocazione a Dio:

> Suona il grande *shofar* per la nostra libertà; innalza lo stendardo per richiamare i nostri esuli, e ricongiungici dai quattro angoli della terra... Ristabilisci i nostri giudici come un tempo... e ritorna alla tua città, Gerusalemme, nella misericordia, e dimora in essa come hai promesso, ricostruiscila presto nel nostro tempo come un palazzo eterno, e rapidamente insedia in essa il trono di Davide.

Quanto alle prospettive teologiche, i rabbini sostenevano che la *shekhinah*, l'aspetto divino che dimorava nel Tempio, aveva seguito gli Ebrei in esilio (per es. T.B., *Meg.* 29a). Dio stesso viveva perciò in esilio dalla

sua terra. Non soltanto Dio era universale, ma quell'aspetto divino che proteggeva in particolare gli Ebrei era ben presente ovunque essi si aggirassero. Questa concezione manteneva vivo il contrasto tra una visione universale di Dio e la speranza di un ristabilimento del suo culto nel Tempio di Sion.

Età medievale. Il legame spirituale con Sion si conservò intatto durante il Medioevo soprattutto attraverso la produzione letteraria, anche se nel corso dei secoli singoli Ebrei si recarono in pellegrinaggio o addirittura si stabilirono nella Terra di Israele. Il tema di Sion svolgeva un ruolo importante nelle poesie liturgiche medievali (*piyyuṭim*) e soprattutto nelle lamentazioni (*qinot*) che si recitavano nel nono giorno di 'Av (secondo la tradizione, il giorno in cui il Primo e il Secondo Tempio furono distrutti).

I migliori esempi di poesia profana dedicata alle aspirazioni per il ristabilimento di Sion trovano origine nell'«età classica» degli Ebrei spagnoli (900-1200). Due temi si mescolano in questa poesia: le descrizioni della bellezza di Sion e le lamentazioni per la sua rovina. Alcuni degli scrittori ebrei spagnoli raggiunsero posizioni di spicco nella società spagnola, ma la loro opera rispecchia un tenace attaccamento alla terra dei loro avi. Shemu'el ha-Nagid (933-1055/6) fu visir di Granada e comandante del suo esercito. Uno dei suoi componimenti, intitolato *Il mio cuore arde dentro di me*, celebra la vittoria sui suoi nemici, ma la prima parte contiene un lamento per la distruzione di Sion. L'orgoglio personale di Shemu'el per i suoi successi militari era così ridimensionato dalla consapevolezza che essi non avrebbero trovato compimento finché gli Ebrei fossero vissuti in esilio.

Il rappresentante forse più illustre di questa scuola poetica fu Yehudah ha-Lewi (circa 1075-1141), i cui *Shire Ṣiyyon* (Canti di Sion) ispirarono molte successive imitazioni durante il Medioevo. Uno dei suoi componimenti (*Sion, non cercherai il bene dei tuoi prigionieri?*) fu inserito nella liturgia per il nono giorno di 'Av. In un'altra poesia, egli scrive:

> Il mio cuore è a oriente e io sono ai margini dell'occidente
> Come posso dunque gustare il cibo che mangio, come goderne?
> Come posso esaudire i miei voti e le mie promesse, mentre
> Sion è in mano agli Edom [cioè, i crociati cristiani]
> e io sono schiavo in terra araba [cioè, la Spagna musulmana]?
> Sarebbe semplice per me lasciare alle spalle tutti i beni di
> Spagna,
> Così come sarebbe glorioso vedere la polvere del Tempio in
> rovina.

Molti di questi canti descrivono il viaggio in Israele che ha-Lewi intraprese nel 1140. Egli tuttavia non raggiunse mai il suo obiettivo, e morì in Egitto nel 1141. Ha-Lewi rappresenta una importante corrente del pensiero medievale che poneva in risalto la centralità e la sacralità della Terra di Israele. Un altro autore spagnolo del Medioevo, che riuscì a trasferirsi nella Terra di Israele, fu Nahmanide (Mosheh ben Naḥman, circa 1194-1270), esegeta, filosofo e qabbalista. Nahmanide interpretava i versetti di *Numeri* 33,53 («Prenderete possesso del paese e in esso vi stabilirete, perché io vi ho dato il paese in proprietà») come un comandamento positivo rivolto a tutti gli Ebrei. Egli seguiva in questo certe massime talmudiche (cfr. T.B., *Ket.* 11b) che, tra le altre cose, chiamano in causa una moglie ribelle che non segue il proprio marito nella Terra di Israele. Questa nozione del dovere religioso di vivere in Israele ispirò numerose ondate di immigrazione lungo tutta la storia ebraica medievale, non ultimi, per esempio, un gruppo di rabbini nel 1211 e il circolo messianico guidato da Yehudah Ḥasid ha-Lewi intorno al 1700. Nel XVI secolo, dopo l'espulsione degli Ebrei dalla Spagna, la comunità palestinese si ingrandì e furono intraprese numerosi tentativi «protosionisti» volti a fondare colonie agricole ebraiche e a ripristinare l'antico Sinedrio.

Questo sentimento protosionista non può essere disgiunto dal messianismo ebraico medievale. Tutti i pensatori messianici del Medioevo consideravano il ritorno a Sion tra i compiti principali del Messia. Anche se le aspettative messianiche erano ornate di fantasie soprannaturali, come la credenza nella resurrezione dei morti, il nucleo fondamentale del messianismo ebraico rimase politico e nazionalistico: il Messia avrebbe ricondotto gli Ebrei a Sion, ristabilito il regno di Davide e ricostruito il Tempio di Gerusalemme. I movimenti qui menzionati furono tutti dei tentativi per avviare il processo messianico incoraggiando gli uomini a fare i primi passi per insediarsi nella Terra di Israele. Nel XVII secolo, il movimento sabbatiano indusse gli Ebrei di tutto il mondo a prepararsi per l'imminente ritorno a Sion, una speranza subito infranta quando il Messia putativo, Shabbetai Ṣevi, si convertì all'Islam nel 1667.

Un'altra corrente del pensiero medievale ridimensionava invece l'importanza di un ritorno a Sion. Alcuni pensatori, come Ḥayyim Kohen (XII secolo), non ravvisavano alcun obbligo a vivere nella Terra di Israele, poiché i comandamenti ad essa relativi non avrebbero potuto essere osservati fino all'avvento del Messia. Meir ben Baruch di Rothenburg (circa 1220-1293) sosteneva che fosse lecito abbandonare la Terra di Israele per studiare la Torah. Allo stesso modo, Maimonide (Mosheh ben Maimon, 1135/8-1204), il più rinomato filosofo e giurista ebreo del Medioevo, dava maggiore importanza allo studio della Torah che all'attesa o alla premura per la venuta del messia. Secondo Maimonide, l'evento centrale della storia ebraica ha avuto luogo sul monte

Sinai, e il ritorno a Sion in epoca messianica significherebbe la possibilità di uno studio ininterrotto della legge rivelata al Sinai. Maimonide, benché confidasse evidentemente nell'avvento del Messia (un processo che egli considerava concreto e non soltanto soprannaturale), subordinava Sion al Sinai.

Questa corrente di pensiero assunse rilievo ancora maggiore nello Hasidismo del XVIII secolo, che, come ha osservato Gershom Scholem, spesso minimizzava le speranze nell'imminente avvento del Messia. Dov Ber, il Maggid di Mezhirich (1704-1772), era convinto che il compito qabbalistico di «elevare le scintille» potesse avere migliore fortuna nelle terre dell'esilio. Naḥman di Bratslav (1772-1810), che fu forse il più messianico tra i maestri hasidici, estendeva la santità della Terra di Israele fino a comprendere tutte le regioni in cui vivevano gli Ebrei, ammantando così di un valore spirituale quello che fino ad allora era rimasto un concetto concreto. [Per ulteriori approfondimenti, vedi *MESSIANISMO EBRAICO*].

Il XIX secolo. Nel XIX secolo, i valori del nazionalismo moderno, diffusi dalla Rivoluzione francese, risvegliarono speranze nazionalistiche nelle comunità ebraiche di tutta Europa. Benché l'emancipazione e l'assimilazione avessero portato molti Ebrei, soprattutto in Europa centrale e occidentale, a identificarsi con le aspirazioni nazionali dei paesi in cui vivevano, nuove esplosioni di antisemitismo e la disillusione delle aspettative legate all'emancipazione richiamarono ancora una volta l'attenzione su Sion. Il XIX secolo fu dunque testimone di una fusione del messianismo tradizionale con il nazionalismo moderno, che culminò alla fine del secolo con la comparsa del Sionismo moderno.

Due importanti sviluppi intellettuali, innescatisi nel XIX secolo sia tra gli Ebrei modernisti che tra quelli tradizionalisti, prepararono il terreno per il Sionismo. Il primo fu il movimento illuminista ebraico (Haskalah), nato in Germania intorno alla fine del XVIII secolo e diffusosi in Europa orientale nel secolo successivo. La Haskalah si sviluppò in due direzioni distinte quanto all'importanza di Sion. Da un lato, si delineava una tendenza generale a promuovere l'emancipazione degli Ebrei in Europa esaltando le nazioni europee. Il movimento riformato tedesco, che fu un prodotto dell'Illuminismo, cancellò ogni riferimento a Sion nel libro delle preghiere sottolineando l'attaccamento patriottico degli Ebrei nei confronti dei loro paesi di nascita. Alcuni autori dell'Haskalah impiegavano una terminologia messianica per descrivere sovrani europei come Giuseppe II d'Austria o Alessandro II di Russia, che erano considerati particolarmente ben disposti nei confronti degli Ebrei.

Buona parte della nuova produzione letteraria in ebraico di autori illuministi si richiamava, d'altro canto, soprattutto in Europa orientale, alla terra d'origine della Bibbia. Avraham Mapu (1808-1867), il primo romanziere in ebraico, ambientò la trama di due delle sue narrazioni, *Ahavat Ṣiyyon* (Amore di Sion) e *Ashmat Shomron* (La colpa di Shomron), in un romantico scenario biblico. Giornali in ebraico come lo «Ha-shaḥar» e lo «Ha-maggid» alimentarono anch'essi l'interesse per la Terra di Israele, e nel contempo contrastarono le tendenze assimilatrici riaffermando una consapevolezza nazionale ebraica. Le attività di filantropi ebrei dell'Europa occidentale come Adolphe Cremieux e Mosè Montefiore crearono inoltre i presupposti per gli insediamenti ebraici moderni in Israele. Gli Ebrei «illuministi» moderni posero così le basi, in letteratura come nelle attività filantropiche, per un movimento sionista.

Un pensatore laico ebreo di particolare importanza fu Moses Hess (1812-1875). Hess fu una delle prime figure di spicco del socialismo europeo. Dopo i moti rivoluzionari del 1848, si ritirò dalla vita politica e manifestò un forte interesse per la storia dei gruppi nazionali. Riscoprì le proprie origini ebraiche e divenne un fervente propugnatore del nazionalismo ebraico. Nella sua opera *Roma e Gerusalemme* (1862), avanzò una proposta per ricostituire lo Stato ebraico, sostenendo che la continuità del popolo ebraico si poteva giustificare soltanto su basi nazionali piuttosto che religiose.

Il secondo importante sviluppo del XIX secolo interessò gli Ebrei tradizionalisti. Ṣevi Hirsch Kalischer (1795-1874) fece appello a Meyer Anschel Rotschild perché acquistasse la Terra di Israele da Muḥammad ʻAlī, sovrano d'Egitto. Kalischer aveva elaborato un progetto per ripristinare gli antichi sacrifici sul monte del Tempio con il preciso intendimento di affrettare la venuta del Messia. La sua dottrina messianica, che sollecitava l'iniziativa umana, traeva spunto dal pensiero di Mosè Maimonide, convinto che determinate azioni umane potessero precedere l'effettiva venuta del Messia. Più tardi, dopo la questione della calunnia di Damasco del 1840 e i tentativi operati da filantropi occidentali per soccorrere gli Ebrei di Damasco, Kalischer propugnò la costituzione di insediamenti agricoli nella Terra di Israele. Kalischer, tuttavia, neppure nei suoi scritti più tardi, che peroravano questo genere di indicazioni pratiche, non rinnegò mai le sue aspettative messianiche, né abbandonò mai la speranza che i nuovi coloni potessero ripristinare gli antichi sacrifici.

Un modello simile di «Sionismo» religioso si può trovare negli scritti di Yehudah ben Shelomoh Alkalai (1798-1878), che, prima dell'esplosione della questione di Damasco, era uno sconosciuto predicatore nei Balcani. Come Kalischer, anche Alkalai sostenne in numerosi *pamphlet* la costituzione di insediamenti ebraici in

Terra Santa come un contributo all'avvento del Messia.

Gli scritti di Kalischer e Alkalai produssero scarse conseguenze immediate, anche se nel corso del XIX secolo si arricchì il numero degli Ebrei ortodossi emigrati in Palestina. Nuove comunità di Ebrei osservanti furono costituite fuori dalle mura di Gerusalemme, in alcuni casi con l'aiuto di filantropi come Montefiore. Nel 1878, un gruppo di Ebrei ortodossi diede vita alla prima colonia agricola, Petach Tikva. Gli studiosi hanno infine riconosciuto il contributo offerto da questi Ebrei osservanti nella preparazione di solide basi per il successivo insediamento sionista.

Il Sionismo laico moderno. La crescita dell'antisemitismo in Francia, Germania e Russia nell'ultimo quarto del XIX secolo sollevò seri interrogativi riguardo alle prospettive di una integrazione degli Ebrei nella società europea. Sulla scorta delle moderne ideologie nazionaliste, numerosi Ebrei laici o parzialmente laici in diversi paesi presero a concepire l'idea di una patria ebraica come unica soluzione per la situazione degli Ebrei. Parallelamente al problema politico dell'antisemitismo, molti di questi pensatori intuivano che il problema sempre più complesso dell'assimilazione ebraica poteva essere affrontato soltanto attraverso la creazione di una società ebraica con la propria cultura nazionale.

I nuovi pensatori sionisti tentarono di combinare le idee del nazionalismo laico con le aspettative messianiche ancora coltivate in buona parte degli ambienti tradizionali ebraici. Si può in realtà affermare che il Sionismo emerse in un preciso momento per l'influsso del nazionalismo moderno, ma la sua affermazione fu in generale frutto delle antiche e immutate aspirazioni religiose per Sion. Nondimeno, il contrasto tra questi ideali nazionali apparentemente simili fu evidente fin dalla comparsa del Sionismo moderno, e seguita a contraddistinguere il conflitto tra le componenti laiche e religiose nel moderno Israele.

Dopo i pogrom del 1881 in Russia, un gruppo di intellettuali dell'Europa orientale diede vita al movimento Ḥibbat Ṣiyyon («amore per Sion»). I membri di questo movimento provenivano da entrambi i gruppi testé menzionati: seguaci della Haskalah e personalità religiose. Lo Ḥibbat Ṣiyyon era innanzitutto un movimento pratico che cercava di sollecitare l'insediamento e lo sviluppo agricolo in Palestina. Esso prendeva a prestito la sua ideologia di «produttivizzazione» degli Ebrei dalla Haskalah originaria. Lo Ḥibbat Ṣiyyon fu una risposta all'emigrazione di massa degli Ebrei dalla Russia sull'onda dei pogrom, e tentò di convogliare l'immigrazione verso la Palestina piuttosto che in Europa occidentale e in America. Benché patrocinasse diverse colonie in Palestina, lo Ḥibbat Ṣiyyon non diventò mai un movimento di massa, ed esercitò la propria influenza quasi esclusivamente sugli intellettuali ebrei russi.

Il Sionismo moderno vide concretamente la luce con Theodor Herzl (1860-1904). Il termine *Sionismo* fu coniato nel 1890 da Nathan Birnbaum nelle pagine del suo giornale «Selbstemanzipation» e fu adottato da Herzl e dai suoi seguaci in occasione del primo Congresso sionista (1897). Benché tra i sostenitori di Herzl figurassero alcuni rabbini, quasi tutti i membri del movimento, compreso lo stesso Herzl, erano laici e occidentalizzati. Nondimeno, Herzl fu salutato da molti Ebrei dell'Europa orientale come una figura messianica. La prima vera emigrazione sionista dall'Europa orientale alla Palestina ebbe inizio dopo i pogrom del 1903 e del 1905-1906, ed era costituita in gran parte da giovani ebrei laici russi, molti dei quali erano influenzati dal radicalismo russo dell'epoca.

L'atteggiamento dei primi pensatori sionisti laici nei confronti della religione era spesso alquanto ostile. L'Ebraismo tradizionale era visto come la religione dell'esilio, mentre i sionisti si proponevano come un movimento di «negazione dell'esilio» (*shelilat ha-golah*). Questa posizione trovò la sua più penetrante espressione negli scritti di M.Y. Berdichevsky (1865-1921), J.H. Brenner (1881-1921) e Jacob Klatzkin (1882-1948). Berdichevsky, per esempio, vedeva l'intera tradizione religiosa ebraica, a partire dal monte Sinai, in aperta contrapposizione con una orgogliosa vita nazionale, e auspicava la nascita di un «nuovo uomo ebreo» sulla base di una controtradizione «nietzschiana» di energia e naturalismo. Berdichevsky faceva risalire questa controtradizione al periodo biblico, quando, a suo dire, gli Ebrei osservavano una legge rivelata loro sul monte Garizim (menzionata in *Deuteronomio* 27,11-26) che si contrapponeva alla Torah «etica» del monte Sinai. I profeti, e più tardi i rabbini, abolirono questa Torah naturale, che sopravvisse tuttavia in movimenti eretici e sette scissioniste come gli zeloti del I secolo e gli *ḥasidim* del XVIII secolo. Questa concezione, secondo la quale gli Ebrei erano stati ingannati dai rabbini e avevano seguito una tradizione estranea alle loro radici, ebbe un'importante influenza sull'atteggiamento dei sionisti laici verso la religione ebraica e in particolare su gruppi estremisti laici come i «cananei» degli anni '40 del XX secolo.

Tuttavia, ci furono altri sionisti laici che tentarono di basare la nuova cultura sionista su elementi della tradizione religiosa. Aḥad ha-'Am (pseudonimo di Asher Ginsberg, 1856-1927) tentò di elaborare un Ebraismo laico fondato su determinati princìpi del retaggio ebraico. Egli era convinto che la religione ebraica fosse espressione di una più vasta cultura nazionale ebraica. Gli elementi che un Ebraismo laico poteva attingere dalla tradizione variavano negli scritti di Aḥad ha-'Am

(a volte era messo in risalto il «monoteismo assoluto», a volte l'«etica liberale»), ma egli sosteneva che lo sviluppo di questa cultura era possibile soltanto in una patria nazionale ebraica. Questo centro della cultura nazionale avrebbe a sua volta dato nuova vita alla Diaspora ebraica, indebolita spiritualmente a seguito dell'assimilazione e del declino della religione ebraica.

Alcune figure di spicco del movimento laburista laico sionista tentarono inoltre, con diversa fortuna, di integrare nella loro ideologia un atteggiamento più conciliante nei confronti della religione ebraica. Aaron David Gordon (1856-1922), uno dei pionieri dei primi insediamenti agricoli, sviluppò una religione del lavoro fondata su un legame mistico tra gli Ebrei e la Terra di Israele. Il lavoro fisico sul suolo nazionale è un modo per rinnovare il proprio io in armonia con l'universo. Anche se Gordon non era un ebreo ortodosso praticante, la sua filosofia attingeva a piene mani dal misticismo ebraico e dallo Hasidismo come dagli ideali di Tolstoj.

Un altro personaggio laburista di spicco, Berl Katzenelson (1887-1944), sostenne la necessità di adattare le festività e i rituali tradizionali ebraici alla nuova patria nazionale. Katzenelson, i cui scritti ebbero un peso notevole sotto il profilo culturale e ideologico, preparò il terreno per una cultura nazionale laica che aveva le sue radici nella tradizione ebraica. Allo stesso modo David Ben Gurion (1886-1973), primo capo di governo di Israele, cercò di basare la nuova cultura nazionale sul ritorno alla Bibbia, un tema che trovava precedenti tra gli autori illuministi del XIX secolo.

L'ambiguità nei confronti della tradizione ebraica, caratteristica comune a molti dei primi sionisti laici, è dovuta in buona misura alla loro esperienza di vita. Nella maggioranza dei casi, essi provenivano da un ambiente tradizionale e avevano ricevuto una formazione nelle *yeshivot* (accademie rabbiniche) dell'Europa orientale. Il Sionismo era per loro una radicale rivoluzione contro il mondo della loro infanzia, ma essi non ruppero mai del tutto con i ricordi positivi di questa cultura religiosa. Anche se il loro modello di vita era laico, essi volevano ricreare una cultura ebraica autentica su una nuova base nazionale.

Se i sionisti laburisti erano nella migliore delle ipotesi ambigui nei confronti della religione ebraica, i loro antagonisti nel Partito revisionista sionista (costituito nel 1925) erano militanti. I revisionisti erano guidati da Vladimir Jabotinsky (1880-1940), giornalista e poeta ebreo russo, e si fecero la reputazione di movimento nazionalista di destra. Benché Jabotinsky potesse contare su alcuni seguaci religiosi, il suo movimento era in genere risolutamente laico e avverso alla religione. Negli anni '40, una fazione secessionista guidata dal poeta Yonatan Ratosh si dissociò dai revisionisti per costituire il Movimento giovanile ebraico, o «cananeo» (la seconda definizione era impiegata in origine dai suoi oppositori). I «cananei» consideravano gli Ebrei un gruppo religioso la cui storia era tutta nell'esilio, mentre la nuova comunità ebraica in Palestina era nata per rompere con il passato religioso e sviluppare la propria cultura locale. I «cananei» si ispiravano ai miti degli antichi Cananei scoperti durante gli scavi di Ras Shamra negli anni '30. Anche se i «cananei» erano un movimento estremista nativista, il loro pensiero era diretto alla creazione di una corrente importante nella cultura di Israele, lontana dalla religione tradizionale ebraica e tesa ad una nuova cultura nazionale che potesse incorporare miti del Vicino Oriente antico.

Il Sionismo religioso. Nonostante la maggioranza del mondo ebraico ortodosso fosse indifferente o avversa al movimento sionista di Herzl, un nutrito gruppo rispose con entusiasmo all'idea di uno Stato ebraico. Tra i primi rabbini che si unirono a Herzl figurano Isaac Reines e Samuel Mohilever, che fu forse il rabbino più autorevole del movimento Ḥibbat Ṣiyyon. Nel 1902, Reines fondò il Mizraḥi, una corrente religiosa interna alla World Zionist Organization (il nome è composto da alcune delle lettere ebraiche che formano le parole *merkaz ruḥani*, «centro spirituale»). Il Mizraḥi si distingueva in due gruppi: il primo osteggiava l'introduzione di qualsiasi problema «culturale» nel movimento sionista, per paura che i laici potessero dare il tono a questi tentativi, mentre il secondo era consapevole che il Sionismo non poteva sottrarsi al confronto con le tematiche culturali e chiedeva che il Mizraḥi cercasse di indirizzare il movimento sionista in senso religioso. Anche se inizialmente la fazione «politica» ebbe il predominio, il movimento Mizraḥi trovò infine la sua ragione d'essere nella promozione dell'educazione religiosa e delle pratiche religiose pubbliche negli insediamenti sionisti in Palestina e, più tardi, nello Stato di Israele.

Il Mizraḥi svolse un ruolo di primo piano nella creazione di un consenso per il Sionismo tra gli Ebrei ortodossi in Europa e negli Stati Uniti. Diede vita a una rete di scuole nelle quali il Sionismo veniva insegnato assieme alle tradizionali discipline religiose. Al tempo stesso, impiantò in Palestina scuole che vennero a formare l'ossatura del sistema educativo religioso, che è una parte importante del sistema educativo generale nello Stato di Israele. I movimenti giovanili Mizraḥi, Giovani Mizraḥi e Bene Akiva, intrapresero negli anni '20 la costituzione di insediamenti agricoli in Palestina.

Il Mizraḥi si unì ad altri tre partiti religiosi per creare una fazione religiosa nella prima coalizione di governo dello Stato di Israele. Nel 1956, venne formato il National Religious Party (NRP) e i Po'el Mizraḥi («lavoratori

Mizraḥi»). Il NRP ha partecipato a ogni governo di Israele (con l'eccezione di un anno) e ottiene regolarmente circa il 10 per cento dei voti. Questa percentuale si è tuttavia assottigliata nelle elezioni del 1981 e del 1984 in virtù della defezione di elementi più nazionalisti, unitisi ad altri partiti non religiosi. A dispetto della quota relativamente piccola del voto nazionale, il NRP si è rivelato una importante «variabile» in tutti i governi di Israele, poiché né lo schieramento laburista, né il partito Likud sono stati in grado di raggiungere una netta maggioranza. Il NRP è così riuscito ad esercitare un enorme influsso sulla politica di Israele e sul ruolo della religione nella società israeliana.

Fin dalla sua formazione il Mizraḥi ha cercato di evitare il problema dei rapporti tra il Sionismo e il messianismo ebraico. L'opposizione al Sionismo negli ambienti religiosi derivava in buona parte dalla credenza che gli uomini non dovessero «forzare la fine» (cioè, inaugurare l'era messianica grazie a risorse secolari). Invece di replicare a questa prospettiva con una nuova teoria messianica, il Mizraḥi ha assunto una posizione prudente, affermando che il movimento sionista rappresentava un «inizio di redenzione». In questo senso il compito del Mizraḥi era di garantire che la redenzione futura non sarebbe stata compromessa dai comportamenti eretici dei sionisti laici.

Tra i sionisti religiosi, alcune personalità si segnalarono, tuttavia, per il loro più vigoroso approccio al problema del messianismo. Tra questi spiccava Avraham Yiṣḥaq Kook, che fu capo rabbino di Giaffa dal 1904 e quindi capo rabbino ashkenazita della Palestina dal 1921 alla sua morte, avvenuta nel 1935. Kook sosteneva che la redenzione era iniziata con la nascita del movimento sionista e, in previsione dell'imminente epoca messianica, promosse nella sua *yeshivah* lo studio delle norme relative ai sacrifici. Diversamente da altri sionisti e antisionisti religiosi, Kook credeva che i coloni laici fossero una forza necessaria per preparare la base sostanziale dell'era messianica; e sosteneva con abilità dialettica che il profano era necessario per la successiva affermazione del sacro. Kook si incontrò spesso con esponenti di spicco del movimento laburista sionista e strinse con loro intimi legami. Come capo rabbino di Giaffa, nel 1909 svolse un ruolo importante nel tentativo di risolvere il problema della *shemiṭṭah*, il periodo di riposo agricolo durante il quale la terra posseduta dagli Ebrei nella Terra di Israele deve rimanere incolta. Kook diede istruzione di vendere queste terre a non ebrei, in modo che potesse essere coltivata dagli Ebrei, consentendo così la permanenza degli insediamenti agricoli. L'inconsueto atteggiamento positivo di Kook nei confronti del movimento sionista laico si basava sulla convinzione che, una volta che il Sionismo si fosse affermato, si sarebbe inaugurata l'era messianica e lo stesso movimento sionista sarebbe ritornato alle sue inconsce radici religiose.

La filosofia messianica di Kook ebbe un modesto impatto immediato sui partiti sionisti religiosi, ma influenzò una nuova generazione di Israeliani religiosi, in particolare tramite la Merkaz ha-Rav Yeshivah di Gerusalemme, fondata da Kook e guidata da suo figlio Ṣevi Yehudah Kook fino alla morte di quest'ultimo nel 1982. Questa nuova generazione non accettava la posizione di compromesso assunta dai vecchi *leader* del Mizraḥi, convinti che i partiti religiosi dovessero innanzitutto salvaguardare lo *status quo* religioso nello Stato di Israele. I giovani sionisti religiosi, cresciuti dopo la fondazione dello Stato di Israele nel 1948, erano assolutamente convinti che il Sionismo fosse il compimento del messianismo ebraico tradizionale. Questa credenza trovò espressione politica dopo la guerra dei sei giorni (1967). I giovani israeliani religiosi ricostituirono gli insediamenti a Eṣion, a sud di Gerusalemme, e nel 1968 crearono un avamposto ebraico a Hebron (questo insediamento illegale fu poi riconosciuto dal governo e andò a formare la città di Qiryat Arba, al di là di Hebron). Nel 1974, dopo la guerra del Kippur, questi attivisti religiosi fondarono il movimento Gush Emunim («unione dei fedeli»), che reclamava l'annessione a Israele di Giudea e Samaria (la «sponda occidentale» del fiume Giordano). Il Gush Emunim ha condotto una campagna per un insediamento in queste aree, a volte con il sostegno del governo israeliano e a volte illegalmente. Questo movimento ha costituito una forza messianica di un certo peso nella politica israeliana e ha stretto alleanze con le fazioni laiche nazionaliste.

Istituzioni religiose nello Stato d'Israele. Sia sotto l'Impero ottomano che sotto il mandato inglese, i tribunali religiosi ebraici ebbero giurisdizione ufficiale in merito al diritto matrimoniale ed ereditario. La carica di *ḥakham baṣi* nell'Impero ottomano fu assunta dai capi rabbini sefarditi e ashkenaziti sotto il mandato britannico. Queste mansioni si trasmisero ai tribunali rabbinici e ai capi rabbini dello Stato di Israele, cui un decreto della Knesset del 1953 ha accordato la giurisdizione sulle questioni di diritto privato. I giudici rabbinici si videro attribuite funzioni analoghe a quelle dei giudici delle corti distrettuali, e le loro sentenze erano applicate dalle autorità civili. I tribunali rabbinici, che deliberano secondo i dettami della legge ebraica (*halakhah*), hanno dunque un riconoscimento ufficiale in materia di matrimonio, divorzio e custodia dei figli. Il matrimonio civile e il divorzio non esistono, benché siano riconosciute le unioni civili celebrate all'estero. Un Ministero degli Affari religiosi si occupa delle necessità delle diverse comunità religiose presenti in Israele e fi-

nanzia la costituzione e il mantenimento di sinagoghe, *yeshivot* e altre strutture religiose.

Benché il movimento conservatore e quello riformato abbiano entrambi seguaci in Israele, i loro rabbini non sono autorizzati dal rabbinato a celebrare matrimoni e non beneficiano dei fondi messi a disposizione dal Ministero degli Affari religiosi. La conversione all'Ebraismo è disciplinata dal rabbinato, e dunque le conversioni all'Ebraismo conservatore o a quello riformato non sono ufficialmente riconosciute.

Nonostante i cittadini ebrei di Israele siano in maggioranza laici o parzialmente tradizionalisti, si mantiene ancora vivo uno *status quo* religioso. Il Sabato è giorno di riposo nazionale, e le festività ebraiche sono feste nazionali. Le norme prescritte per il Sabato sono applicate nei luoghi pubblici a discrezione delle singole amministrazioni locali, ma i diversi partiti politici hanno stabilito di conservare le pratiche esistenti a partire dalla creazione dello Stato. Nei patti d'intesa del 1977 e del 1982, il partito Agudat Yisra'el, che rappresenta alcuni degli elementi più ortodossi, ha proposto alcuni cambiamenti nello *status quo*, come la cancellazione dei voli della compagnia aerea nazionale, El Al, in occasione del Sabato. [Vedi *AGUDAT YISRA'EL*].

Il problema della religione nello Stato di Israele è collegato più in generale alla definizione di Stato ebraico. Secondo l'interpretazione ortodossa, uno Stato ebraico dovrebbe essere uno Stato «teocratico» guidato dalla legge ebraica (*halakhah*). All'estremo opposto, i nazionalisti laici sostengono che Israele dovrebbe essere uno Stato laico in cui Chiesa e Stato sono nettamente separati e la cui impronta ebraica è determinata unicamente dalla composizione sociologica della sua popolazione. Per gli ortodossi, l'identità degli Ebrei può essere determinata soltanto dalla *halakhah*: un individuo è ebreo solo se figlio di una madre ebrea o convertito secondo una procedura halakica. Per i sionisti laici chiunque si professi ebreo dovrebbe essere considerato tale. Alcuni nazionalisti laici sostengono, per giunta, che una nuova identità israeliana dovrebbe prendere il posto dell'identità ebraica, che essi considerano un residuo religioso dell'epoca dell'esilio. Esaminando un caso negli anni '60, la Corte suprema israeliana decretò che l'identità ebraica non è determinata dalla *halakhah*. La questione riguardava un frate carmelitano, frate Daniele, che era ebreo per nascita e aveva combattuto contro i nazisti nelle file dei partigiani. Egli richiedeva la cittadinanza israeliana secondo la Legge del ritorno, sostenendo che secondo la *halakhah* egli rimaneva un ebreo anche se professava una religione diversa. La Corte gli diede torto stabilendo che in quel caso specifico la definizione convenzionale delle prerogative di un ebreo contravveniva alla *halakhah* e che si doveva applicare la regola comune, poiché Israele non è uno Stato halakico. Allo stesso modo, negli anni '70 la Corte stabilì che un figlio nato da un padre ebreo e da una madre non ebrea dovesse essere registrato come individuo di nazionalità «israeliana» piuttosto che «ebraica». Questa decisione avrebbe posto in secondo piano la concezione di uno Stato ebraico corporativo a favore di una nuova identità israeliana laica. A seguito di pressioni da parte dei partiti sionisti religiosi e sull'onda del disagio di molti sionisti laici, la Knesset ha approvato una legge secondo la quale soltanto gli Ebrei riconosciuti come tali dalla *halakhah* possono fregiarsi della nazionalità ebraica. Nel 1980, la Knesset ha approvato una legge secondo la quale, per questioni prive di leggi o precedenti specifici, i giudici si devono richiamare alla «giurisprudenza ebraica» (*mishpat 'ivri*). I giudici dovevano dunque seguire la legge ebraica tradizionale, ma, evitando il termine *halakhah*, la Knesset riuscì ad esaudire le istanze degli elementi laici, che non accettavano uno Stato teocratico. Il sistema giudiziario ha dunque in genere tentato di formulare una definizione laica dell'identità ebraica, mentre il sistema legslativo, adeguandosi ai sentimenti religiosi, ha evitato una rottura tanto netta con la tradizione.

Antisionismo. Sono numerose le espressioni di antisionismo basate su motivazioni religiose. In Europa come in America, l'Ebraismo riformato del XIX secolo si contrappose costantemente a una definizione nazionale di Ebraismo. La Piattaforma di Pittsburgh (1885) ripudiò recisamente ogni aspettativa per un ritorno degli Ebrei a Sion. Dal 1937, tuttavia, il movimento riformato si è attestato su posizioni più neutre e ha adottato la Piattaforma di Columbus, nella quale si riconosce la «lealtà di gruppo» degli Ebrei e si appoggia la ricostituzione della Palestina «non soltanto [come] un rifugio per gli oppressi, ma anche [come] centro di cultura e vita spirituale ebraica». Nondimeno, negli anni '40, un'ala del movimento riformato, che costituì l'American Council for Judaism, si oppose con ogni energia alla creazione di Israele. Dopo la guerra dei sei giorni, il movimento riformato divenne apertamente sionista ed entrò a far parte della World Zionist Organization. Gli Ebrei riformati diedero vita in Israele a diverse comunità e *kibbuṣim*.

Tra gli ortodossi, il Sionismo fu inizialmente salutato con scetticismo o ostilità. Il progetto iniziale di tenere a Monaco il primo congresso sionista fu abbandonato per l'opposizione dei rabbini tedeschi. Nel 1912, rabbini di Germania, Ungheria e Polonia formarono la Agudat Yisra'el, organizzazione volta a promuovere l'ortodossia nella vita ebraica. La Agudah si opponeva al Sionismo laico, ma conservava un atteggiamento ambiguo quanto all'insediamento nella Terra di Israele. Dopo la

fondazione dello Stato di Israele, la Agudah divenne un partito politico che propugnava uno Stato fondato sulla *halakhah*. L'ideologia del movimento è contraria alla partecipazione a governi sionisti, anche se diversi suoi rappresentanti hanno di quando in quando occupato seggi governativi e hanno fornito un sostegno alle coalizioni di governo dopo il 1977. La Agudah ha fatto valere il suo peso politico per consolidare le proprie istituzioni scolastiche e religiose, e ha tentato di ottenere dalla Knesset concessioni religiose come l'esenzione dal servizio militare per le ragazze religiose e una più rigida osservanza delle norme per il Sabato. Nei confronti del National Religious Party, la Agudah si considera non sionista eppure si identifica con gli obiettivi nazionali dello Stato.

Un gruppo antisionista più estremo è il *Neture Karta* («guardiani della città»), che si è scisso dalla Agudat Yisra'el nel 1935. I Neture Karta sono perlopiù seguaci della setta hasidica Satmar. I Neture Karta erano contrari alla creazione dello Stato di Israele e consideravano il Sionismo un peccato odioso che impediva l'avvento del Messia. Credono che l'Olocausto nazista sia stato una punizione per il Sionismo laico, e hanno dichiarato la loro disponibilità a partecipare a un governo arabo in Palestina. Talvolta, mentre manifestavano contro ciò che consideravano una violazione della legge ebraica da parte dello Stato, sono stati protagonisti di violenti scontri con la polizia israeliana. I membri del Neture Karta vivono in buona parte a Gerusalemme, dove adottano una forma di autogoverno senza avvalersi di servizi pubblici e senza pagare tasse. Essi godono inoltre di un significativo sostegno in alcuni ambienti ebraici ultraortodossi degli Stati Uniti.

Conclusioni. La moderna Israele è il prodotto di tendenze sia laiche che religiose, che hanno le loro origini nel nazionalismo moderno e nel tradizionale legame messianico con Sion. Con l'eccezione dei piccoli gruppi antisionisti, la maggior parte degli Ebrei nel mondo, che rappresenta in pratica l'intera gamma religiosa, appoggia le aspirazioni fondamentali del Sionismo. La natura dello Stato ebraico – religioso, laico o una combinazione di entrambi i fattori – resta perciò oggetto di contrasto politico tra i sionisti, ma questo contrasto è comunque emblematico della più vasta questione relativa ai rapporti tra religione e nazionalismo nel mondo moderno.

BIBLIOGRAFIA

L'unico testo dedicato espressamente al ruolo di Sion nel pensiero ebraico è A.S. Halkin (cur.), *Zion in Jewish Literature*, New York 1961, che contiene saggi relativi ai periodi biblico e rabbinico, alla poesia laica e religiosa medievale e alla prosa e alla poesia in ebraico del XIX secolo. Per altri articoli sul periodo biblico, cfr. S. Talmon, *The Biblical Concept of Jerusalem*, in «Journal of Ecumenical Studies», 8 (1971), pp. 300-16; e B.Z. Dinaburg, *Zion and Jerusalem. Their Role in the Historic Consciousness of Israel*, in «Zion», 16 (1951), pp. 1-17 (in ebraico). La migliore analisi del periodo rabbinico è contenuta nel saggio di G.D. Cohen, *Zion in Rabbinic Literature*, in A.S. Halkin (cur.), *Zion in Jewish Literature*, New York 1961; nella stessa raccolta, cfr. anche gli studi di C.Z. Dimitrovsky e N. Glatzer, dedicati agli scritti medievali. Altre valide trattazioni sui testi medievali si trovano in Y.F. Baer, *Erez Yisrael and the Diaspora in the View of the Middle Ages*, in «Zion Yearbook», 6 (1946), pp. 149-71 (in ebraico); e H.H. Ben-Sasson, *Exile and Redemption through the Eyes of the Spanish Exiles* (in ebraico), in S.W. Baron et al. (curr.), *Yitzakh F. Baer Jubilee Volume*, Jerusalem 1960. Un'interpretazione nazionalistica del legame tra gli Ebrei e Sion nella storia ebraica e soprattutto nel periodo moderno si può trovare in B.Z. Dinur, *Israel and the Diaspora*, Philadelphia 1969. Per quanto concerne i rapporti tra l'Illuminismo ebraico e Sion, cfr. I.F. Barzilay, *National and Anti-National Trends in the Berlin Haskalah*, in «Jewish Social Studies», 21 (1959), pp. 165-92; e J.S. Raisin, *The Haskalah Movement in Russia*, Philadelphia 1913, rist. 1972, uno studio datato ma ancora utile. L'atteggiamento del movimento riformato nel XIX secolo è analizzato in W.G. Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, New York 1963, 1969.

Per quanto riguarda le origini e la storia del movimento sionista, cfr. D. Vital, *The Origins of Zionism*, Oxford 1975, e *Zionism. The Formative years*, Oxford 1982 (trad. it. *Le origini del Sionismo e la nascita del kibbutz*, Firenze 1985). Una valida ricostruzione storica generale del Sionismo si può trovare in W. Laqueur, *A History of Zionism*, New York 1972, 1989. La storia del pensiero sionista è stata trattata in S. Avineri, *The Making of Modern Zionism. Intellectual Origins of the Jewish State*, New York 1981; e in B. Halpern, *The Idea of the Jewish State*, Cambridge/Mass. 1961. Una buona antologia del pensiero sionista con un eccellente saggio introduttivo è A. Hertzberg (cur.), *The Zionist Idea*, Philadelphia 1959. La questione specifica della religione nello Stato d'Israele è discussa in E. Birnbaum, *The Politics of Compromise. State and Religion in Israel*, Rutherford/N.J. 1970; e in S.Z. Abramov, *Perpetual Dilemma. Jewish Religion in the Jewish State*, Rutherford/N.J. 1976. Un'antologia del pensiero antisionista si può leggere in M. Selzer (cur.), *Zionism Reconsidered*, New York 1970. Un'analisi semicritica della religione in Israele secondo la prospettiva dei Neture Karta è contenuta in E. Marmorstein, *Heaven at Bay. The Jewish Kulturkampf in the Holy Land*, London 1969. Si veda anche D.J. Goldberg, *Verso la terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Bologna 1999.

DAVID BIALE

SOFER, MOSHEH (1762-1839), capo religioso ebreo, noto come lo Ḥatam Sofer (Ḥasam Soyfer nella pronuncia ashkenazita) e come Moses Schreiber nei documenti governativi. Nato a Francoforte, Mosheh Sofer studiò in quella stessa città sotto la guida del rabbino capo, Pinḥas Horovitz, e di Natan Adler, qabbalista conosciuto per le sue rigide e inusuali pratiche rituali. Quando, nel 1782, Adler divenne il rabbino di

Boskowitz, in Moravia (attualmente nella Repubblica ceca), Sofer partì con lui. Nel 1787, si sposò a Prossnitz, in Moravia, e in seguito prestò servizio come rabbino a Dresnitz, sempre in Moravia (1794-1798), e a Mattersdorf, in Ungheria (1798-1806). Dal 1806 sino alla morte fu rabbino capo di Pressburg (odierna Bratislava, in Slovacchia), allora una delle più importanti città ungheresi, dove fondò una grande e influente *yeshivah* (accademia talmudica). Dopo la morte della prima moglie, sposò la figlia di ʻAqiva' Eger, uno dei principali talmudisti dell'epoca. Tra i suoi discendenti (nati tutti dal secondo matrimonio) compare un certo numero di importanti studiosi del Talmud e di capi ortodossi.

Lo Ḥatam Sofer viene generalmente considerato la guida intellettuale dell'opposizione della «vecchia ortodossia» all'Ebraismo riformato. Tra i più grandi studiosi talmudici formatisi in Germania, si distinse dalla successiva ortodossia tedesca perché avversava non solo tutte le innovazioni nel rito e nella liturgia, ma anche ogni cambiamento apportato all'educazione e allo stile di vita tradizionali. Inventando il motto «La Torah proibisce ciò che è nuovo», si oppose con forza all'Illuminismo mendelssohniano (Haskalah), all'uso del tedesco nei sermoni, e anche ad ogni minima innovazione del costume. Sofer auspicava la conservazione dell'isolamento nazionale e culturale ebraico e il rafforzamento dei poteri morali e di coercizione del rabbinato e della comunità ebraica allo scopo di prevenire le innovazioni. Guardò all'emancipazione degli Ebrei come ad un misero sostituto della redenzione messianica e del ritorno a Sion.

Capo carismatico ed energico, lo Ḥatam Sofer suscitò sia intensa ammirazione che violenta opposizione. La sua influenza sull'ortodossia, in particolare su quella non hasidica, nell'Ungheria occidentale, restò intensa sino al XX secolo; il suo esempio contribuì a dare all'ortodossia ungherese la sua impronta zelante e avversa ai compromessi. Al di fuori dell'area culturale ungherese, la sua influenza venne avvertita soprattutto nel campo della dottrina talmudica e halakica (religioso-legale) tradizionale. Per quanto lo Ḥatam Sofer abbia pubblicato poco durante la sua vita, l'immenso *corpus* delle sue opere postume comprende almeno milleduecento *responsa* (opinioni legali), *novellae* sul Talmud, sermoni, commenti biblici e liturgici, e poesia religiosa.

[Per una più approfondita trattazione dell'influenza esercitata da Sofer sull'ortodossia ungherese, vedi *EBRAISMO ORTODOSSO*].

BIBLIOGRAFIA

In inglese è stato scritto relativamente poco su Mosheh Sofer, e alcune di queste opere sono guastate da una impostazione polemica. Molto più materiale è disponibile in ebraico, compreso il *corpus* dei lavori dello stesso Sofer. Probabilmente la valutazione più equilibrata è J. Katz, *Contributions toward a Biography of R. Moses Sofer* (in ebraico), in E.E. Urbach et al. (curr.), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1967, pp. 115-48.

STEVEN M. LOWENSTEIN

SPEKTOR, YIṢḤAQ ELḤANAN (1817-1896), rabbino ortodosso e autorità di spicco nell'ambito della tradizione legale ebraica nella seconda metà del XIX secolo. Nato a Rosh, nel distretto russo di Grodno, Spektor venne allevato in un ambiente marcatamente tradizionale e da giovane approfondì lo studio del Talmud sotto la tutela del padre, Yisra'el Isser. All'età di tredici anni, dopo un matrimonio combinato, Spektor andò a vivere con i suoceri a Volkovysk, dove Binyamin Diskin lo istruì nelle tradizioni rabbiniche e lo ordinò rabbino. Spektor rivestì la sua prima carica rabbinica all'età di vent'anni e prestò servizio come rabbino in numerose città russe, fra le quali Nishvez e Novogrudok, centri di dottrina talmudica tradizionale. Nel 1864, Spektor divenne rabbino di Kovno (odierna Kaunas), città in cui diresse anche il *kolel* (accademia di studi rabbinici avanzati) sino alla morte.

La religiosità di Spektor, la sua assoluta padronanza delle fonti e dei metodi rabbinici tradizionali, la sua genialità, di fatto senza confronti, nell'interpretare le decisioni legali ebraiche lo resero guida dell'Ebraismo ortodosso russo nella sua epoca. Prese parte ad un gran numero di iniziative caritatevoli e civiche a favore dell'Ebraismo russo e mondiale, moderò controversie che coinvolgevano le comunità ebraiche in tutto il mondo e fu un deciso sostenitore della colonizzazione ebraica della Palestina. Spektor tentò, inoltre, di difendere l'Ebraismo tradizionale dai numerosi attacchi della modernità. Egli stesso non era in grado di parlare russo e si oppose alla Haskalah (Illuminismo ebraico); proibì la traduzione del Talmud in russo e avversò la creazione di moderni seminari rabbinici dove sarebbero state insegnate materie profane.

Il primo volume contenente i *responsa* (deliberazioni legali ebraiche) di Spektor, *Be'er Yiṣḥaq* (1858), venne pubblicato quando egli aveva trentuno anni, cioè quando era relativamente giovane per un'opera di questo genere. Altre due raccolte di *responsa* – *Naḥal Yiṣḥaq* (1872, 1884) e *'En Yiṣḥaq* (1889, 1895) – ne accrebbero ulteriormente la reputazione. Le sue deliberazioni, caratterizzate da una straordinaria abilità nel citare l'intera gamma della letteratura rabbinica per arrivare ad un giudizio, mostrano un'inclinazione alla clemenza. Esse restano una va-

lida e autorevole fonte per i rabbini ortodossi contemporanei nella trattazione di problematiche legali ebraiche. Gli venne intitolata la più grande scuola rabbinica ortodossa negli Stati Uniti, il Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary of Yeshiva University a New York.

BIBLIOGRAFIA

L'opera più esauriente mai scritta sulla vita di Spektor è E. Shimoff, *Rabbi Isaac Elchanan Spektor. His Life and Works*, Ph.D. Diss. Yeshiva University 1959. Cfr. anche S.K. Mirsky, *Isaac Elchanan Spektor*, in L. Jung (cur.), *Guardians of Our Heritage*, New York 1958. Anche se entrambe offrono valide informazioni per la comprensione della vita di Spektor, deve essere ancora realizzato uno studio critico esaustivo.

DAVID ELLENSON

SPINOZA, BARUCH. Vedi vol. 5.

STORIA (Concezioni ebraiche). Questa voce descrive le concezioni della storia nella Bibbia ebraica e nel Giudaismo rabbinico e medievale, e le controversie a proposito della continuità storica e del cambiamento nell'Ebraismo moderno.

Concezioni bibliche. L'inconsueta importanza della storia nella religione di Israele probabilmente precede il pieno sviluppo del monoteismo che esplicitamente nega l'esistenza di tutti gli dei all'infuori di Yahweh, Dio di Israele. La narrazione biblica è incentrata sul rapporto tra Israele e Yahweh, una relazione creata e realizzata nella storia. Yahweh si presenta come colui che ha anticipato, con la vocazione dei patriarchi, la formazione della casa di Israele (Gn 18,17) e che ha liberato i discendenti dei patriarchi dalla servitù dell'Egitto, per stipulare con essi un patto al monte Sinai (Es 19,3-8; Dt 26,5-9). Nella narrazione biblica la storia successiva di Israele, per un periodo di otto secoli, è vagliata e costruita di conseguenza.

La storia e il tempo. In qualunque momento la monolatria (l'obbligo sacro a prestare culto al solo Yahweh e non ad «altri dei», come lo si trova in *Esodo* 19,5-6; 20,2-3) si sia evoluta in monoteismo (l'esplicita negazione dell'esistenza di altri dei, come in *Isaia* 45,5-7), la trasformazione rifuggì da alcuni dei più diffusi temi mitologici antichi. Piuttosto che le descrizioni della nascita delle varie generazioni degli dei, le lotte tra di loro per definire i limiti dei rispettivi poteri e le relazioni delle divinità tra loro e con gli uomini, nella Bibbia ebraica sono drammaticamente in primo piano le risposte dell'umanità agli atti di Yahweh di rivelazione e di salvezza, castigo e consolazione. Ma più che radunare racconti su vari specifici momenti, la storia biblica si mosse verso un nuovo senso del tempo storico.

Si usa porre in contrapposizione il tempo mitico, in cui il rito e la recitazione tendono a riprodurre momenti paradigmatici, rispetto al tempo storico, visto come un *continuum* di occasioni irripetibili, ciascuna delle quali è autonoma. Da questo punto di vista, talvolta si afferma che la Bibbia ebraica manifesta una nozione lineare del tempo piuttosto che ciclica, ma questa concezione semplifica indebitamente il senso biblico della storia. *Genesi* 1-11, spesso definita la «storia primordiale», usa materiali mitologici del Vicino Oriente antico reinterpretati dal monoteismo ebraico, e la nozione biblica di storia si focalizza su strutture ripetitive (il ciclo di peccato, punizione, contrizione, espiazione). I residui materiali mitologici e gli schemi ciclici sono impiegati nel contesto di una catena di eventi che va all'indietro, all'inizio assoluto del mondo e della civiltà umana, e si spinge in avanti verso un futuro aperto in senso decisivo. Il senso ciclico-lineare del tempo caratterizza anche i libri profetici. Nei profeti classici è sottintesa la concezione che gli eventi del passato sono i segnali di azioni intraprese in un presente storico che è infuso di un'unica, pregnante tensione. Il profeta si rivolge al popolo e ai suoi capi spinto dall'immediatezza dell'imperativo divino; per scongiurare una catastrofe che incombe, egli richiede un cambiamento di direzione (che ci si volga, ci si penta). Degli oracoli profetici non fanno parte rivelazioni di un destino predeterminato, ma avvertimenti di azioni inevitabili della giustizia divina se il comportamento di Israele continua sulla via che il profeta ha denunciato. Il profeta parla spinto dalla convinzione che nonostante i peccati commessi nel passato il futuro possa avere un carattere diverso, perché Dio perdona chi cambia le sue vie abituali. Il profeta spera di cambiare la storia piuttosto che predirla e di spezzare il vecchio ciclo della caduta per prevenire le esigenze divine.

Le fasi della storia. Nella sua redazione finale, la Bibbia ebraica colloca il patto tra Dio e Israele nel contesto di una storia del mondo, creando quella concezione della storia universale che ha formato la coscienza storica europea per molti secoli. La storia primordiale di *Genesi* 1-11 in effetti racconta del venire all'essere della condizione umana, compresa la divisione degli uomini in molte nazioni e lingue. I restanti capitoli del *Genesi* ripercorrono la precaria continuità della benedizione di Dio ai diretti antenati di Israele durante il loro soggiorno in Canaan, fino a quando si stabilirono in Egitto. L'obiettivo dell'esodo dall'Egitto è la formazione effettiva del popolo al monte Sinai e durante le peregrinazioni nel deserto, fino a quando le dodici tribù di Israele en-

trano in Canaan per occupare le loro terre (nel libro di *Giosuè*). Un secondo ciclo storico, da *Giudici* fino a *2 Re*, tratta della storia del popolo nella terra promessa: le tribù infine si riuniscono in un regno ebraico che in meno di un secolo si divide in due. La narrazione segue la storia successiva dei due regni (a partire, dice la Bibbia, da cronache di corte; cfr. 1 Re 14,29; 16,5.14.20.27) e le storie dei profeti che espressero giudizi sui re, fino a quando gli Assiri distrussero il regno di Israele, nel nord (nel 722 a.C.) e i Babilonesi conquistarono il regno di Giuda, nel sud (587/6 a.C.). La caduta dei regni ebraici è attribuita soprattutto alla punizione di Dio per l'idolatria tollerata dai governanti (cfr. 2 Re 17,7-18; 21,10-16; 24,3-4). A differenza dei periodi precedenti, per quello dell'esilio in Babilonia, per il ritorno a Sion e il periodo del Secondo Tempio abbiamo solo resoconti episodici contenuti in storie a proposito della fedeltà religiosa in Babilonia (Dn 1-6), sulla ricostruzione del Tempio e sulle riforme di Esdra e Neemia (principalmente nei libri che portano il loro nome), oltre alla storia del tentato sterminio degli Ebrei dell'impero persiano, salvati all'ultimo momento, nel libro di *Ester*. Una seconda interpretazione della storia di Israele fino all'esilio in Babilonia si trova nei due libri delle *Cronache*.

Questi racconti sul passato sono completati da una visione del futuro, una concezione del destino finale dell'umanità. L'escatologia è ignorata nei libri storici ma si trova negli oracoli profetici sugli «ultimi tempi», a proposito del principe di giustizia che governerà la terra (Is 9,2-7; 11,1-10), di un'epoca utopica di pace mondiale (Is 2,1-5; Mi 4,1-4), del culto universalmente tributato a Yahweh (Is 56,6-8; Zc 8,20-23) attraverso l'estensione del patto a tutte le nazioni e l'effusione della profezia (Ger 31,31-34; Gl 2,28-29), la pacificazione della natura (Is 65,17-25; Zc 14,1-14) e i cataclismi che, come giudizi di Dio, riaffermano la sua santità tra le nazioni (Ez 38-39; Is 24-27; 63,1-6). Alcune di queste e altre visioni profetiche già mostrano un'evoluzione dall'escatologia della profezia classica all'apocalittica.

Diversamente dal profeta classico, di cui normalmente il testo fornisce le indicazioni cronologiche in base ai regnanti del suo tempo e alla situazione storica in cui opera, l'apocalittico nasconde il suo nome sotto quello di un personaggio dell'antichità che presenta una visione globale della storia attraverso vari secoli. Per l'apocalittica, la storia e l'escatologia sono fuse in una sequenza preordinata dall'epoca del veggente fino agli ultimi giorni. Nelle parti più sviluppate in senso apocalittico della Bibbia ebraica (Dn 7-12), l'argomento è il futuro sorgere e cadere di mostruosi imperi pagani. Alla fine, «i santi dell'Altissimo» trionferanno, il dominio di Dio sarà stabilito fermamente sulla terra, e «molti tra i morti si risveglieranno, chi per la vita eterna e chi per il disprezzo senza fine» (Dn 12,2). La letteratura apocalittica giudaica extracanonica che si formò tra il II secolo a.C. e il II secolo d.C. tentò di sostenere la fede del popolo: nonostante le apparenze contrarie, il piano di Dio sarebbe culminato con la distruzione del male e il governo diretto sulla creazione da parte di Dio sarebbe stato stabilito. La crescita dell'apocalittica non è che un sintomo di un grande cambiamento di prospettiva, in un periodo segnato dal passaggio dalla storia concreta ad altri temi e interessi nel Giudaismo della tarda antichità. [Vedi *APOCALITTICA EBRAICA*].

Concezioni ellenistiche e farisaico-rabbiniche. Mentre questa trasformazione avveniva, un'ultima reviviscenza dell'antica storiografia ebraica mostrò in nuce varie preoccupazioni storiche di grande importanza per il Giudaismo successivo. I libri dei *Maccabei*, che ricordano la lotta contro il sovrano seleucide Antioco IV (regnante tra il 175 e il 164 a.C.), che intendeva reprimere il Giudaismo in Giudea, contengono un racconto prototipo della letteratura martirologica (2 Mac 6-7), sviluppata poi da autori medievali cristiani ed Ebrei. Giuseppe Flavio (37/8-circa 100), che scrisse il resoconto della guerra giudaica contro Roma tra il 66 e il 70 d.C., finita con la distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio, narrò un avvenimento di immensa importanza pratica e simbolica per il Giudaismo. Sebbene le opere di Giuseppe non siano state conservate dagli Ebrei nell'originale, un rifacimento medievale in ebraico di quegli eventi, il *Sefer Yosippon*, composto probabilmente nel X secolo nell'Italia meridionale, si aggiunse alle leggende talmudiche su quegli eventi catastrofici. Il nucleo della conoscenza tradizionale ebraica sulla storia postbiblica (i regni asmonaico ed erodiano, i movimenti religiosi del tardo periodo del Secondo Tempio, le rivolte contro i Romani nel I e nel II secolo d.C., le personalità e i fatti dei maestri farisei e degli influenti rabbini della tarda antichità) furono conservati in forma aneddotica, spesso leggendaria, dal Talmud Babilonese e da quello Palestinese, oltre che nel Midrash.

La storia biblica servì come repertorio di lezioni e modelli, rinforzati dalla ripetuta allusione a personaggi ed esperienze dell'antico Israele. Nella liturgia delle feste religiose, gli Ebrei anno per anno rivivevano i punti cruciali della storia distillata a partire dalla Bibbia: la creazione dell'universo (Ro'sh ha-Shanah), l'esodo dall'Egitto (Pesaḥ), la rivelazione della Torah al Sinai (Shavu'ot), la protezione divina durante le peregrinazioni nel deserto sotto la guida di Mosè (Sukkot), la costante disponibilità del perdono divino e lo splendore santo dei sacerdoti, che erano stati il tramite per l'espiazione del peccato fin che il Tempio era esistito (Yom Kippur), la salvezza dalla minaccia di sterminio nella Diaspora (Purim), il miracolo di «quei giorni» nella Gerusalem-

me maccabaica (Ḥanukkah), la distruzione di Sion e del Tempio (Tish'ah be-Av). Un'indicazione della chiusura e della formalizzazione della concezione rabbinica della storia è l'emergere, nella tarda antichità, di un sistema di datazione a partire dall'inizio del mondo (*anno mundi*, l'era della creazione), che fu adottato come un'alternativa ebraica alla cronologia cristiana fondata sulla nascita del Cristo e, più tardi, al sistema musulmano della datazione a partire dall'Egira.

L'elemento propriamente storico più rilevante nel Giudaismo farisaico-rabbinico è la nozione della catena ininterrotta di autorità religiosa, dalla rivelazione al Sinai al presente in movimento. Nella visione del mondo rabbinica, la Torah è una copia trascendente e premondana della creazione, che contiene gli scopi di Dio nel creare il genere umano e il popolo di Israele, e si presenta nella storia in due modi: il testo del Pentateuco (la Torah scritta) e il *corpus* di tradizione in continua evoluzione (la Torah orale), ancorata in Mosè al monte Sinai e sviluppantesi con l'insegnamento di ciascuna generazione di maestri. La Torah fu tramandata oralmente dagli anziani ai profeti e poi ai maestri (*Avot* 1,1), passò in forma scritta nella Mishnah alla fine del II secolo d.C., e fu continuamente accresciuta dalle discussioni e dal ragionamento dei rabbini nelle *yeshivot* talmudiche e poi oltre. [Vedi *TORAH*]. Ripercorrere la catena delle autorità fededegne divenne uno degli interessi principali della storiografia ebraica medievale.

Concezioni medievali e della prima epoca moderna. La continuità della tradizione rabbinica divenne una questione soggetta a polemica nell'VIII e nel IX secolo con l'emergere dei caraiti, che negavano l'autorità del Talmud. Lo storiografo caraita Ya'qūb al-Qirqisānī (X secolo) considerava precursore dei caraiti il movimento dei sadducei dell'epoca del Secondo Tempio, che rifiutava la «tradizione dei padri» di stampo farisaico (un precedente del concetto di Torah orale). Nel X secolo, Sherira' Gaon, capo della *yeshivah* di Pumbedita, compose un'epistola per difendere l'autorità rabbinica spiegando come il *corpus* della letteratura talmudica si fosse formato, e in essa egli trasmise molti importanti dati storici. L'ininterrotta continuità dell'«ordine delle generazioni» era uno dei principali motivi conduttori di Avraham ibn Daud nel suo *Sefer ha-qabbalah* (Libro della tradizione), un resoconto schematico di storia ebraica scritto nel XII secolo, che contiene un sottofondo di speranze messianiche.

Come si è detto, nel Medioevo un altro spunto per ricordare gli eventi della storia ebraica fu la commemorazione dei martiri ebrei. Il massacro degli Ebrei della regione del Reno all'inizio della prima crociata diede origine a una letteratura cronachistica ashkenazita che si accrebbe in seguito a crisi successive, come i massacri di Ebrei in Ucraina nel 1648-1649. Tuttavia, la maggior parte dei filosofi ebrei medievali mostrò scarso interesse per la storia in sé. Mosè Maimonide (1135/8-1204) considerava la lettura di libri di storia tutt'al più un diversivo per le ore di riposo (*Guida dei perplessi* 1,2) e uno spreco di tempo per gli studiosi seri, che avrebbero dovuto occuparsi di diritto, di scienze naturali, e di metafisica. Maimonide occasionalmente usa la storia per spiegare qualche comandamento biblico, come strumento per svezzare Israele da pratiche pagane del mondo antico. Tra i filosofi ebrei medievali fu Yehudah ha-Lewi (circa 1075-1141), un severo critico dell'aristotelismo ebraico, a fondare la speranza di Israele nell'esperienza di popolo specificamente qualificato dalla propria innata attitudine, qualora si trovasse nelle appropriate condizioni morali nella Terra Santa, a ricevere la Torah. La contrapposizione di ha-Lewi tra il Dio astratto e razionale dei filosofi aristotelici e il potente Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe rappresenta un decisivo, anche se limitato, passaggio dall'uso di argomenti metafisici a quelli storici per l'autentica valutazione della fede ebraica.

Non prima del XVI secolo ci fu una rinascita della storiografia ebraica simile a quella dell'età ellenistica. La maggior parte delle opere di questo periodo, scritte da esiliati della penisola iberica, sono, quanto alla forma, delle cronache medievali, in cui si trovano talvolta elementi rinascimentali (il *Shevet Yehudah* di Shelomoh ibn Verga presenta un'analisi politica e sociale dell'espulsione degli Ebrei dalla Spagna nel 1492). Una vero pioniere nella storiografia ebraica del XVI secolo fu 'Azaryah de Rossi, il cui *Me'or 'enayim* mostra l'influsso dell'umanesimo rinascimentale, nella riscoperta di testi giudaici ellenistici e nell'esame critico degli aneddoti talmudici.

In contrasto con questo limitato interesse per la ricerca storica in sé vi fu l'interesse qabbalistico per la storia, inteso a stabilire l'autenticità della propria esegesi esoterica della Torah. Il più importante testo dalla qabbalah spagnola, lo *Zohar*, fu presentato dall'autore del XIII secolo come l'opera di un circolo di rabbini di Galilea del II secolo, dandogli così una patente di antichità che lo equiparava alla Mishnah, precedente di molti secoli l'espansione della filosofia razionalistica tra gli Ebrei. Gli elementi metastorici nella letteratura qabbalistica raggiunsero l'apogeo nell'insegnamento del mistico Isaac Luria (XVI secolo). La Qabbalah di Luria si sviluppò come una teologia di redenzione cosmica fondata sul principio che adempiere i comandamenti divini con l'intenzione mistica giusta (*kawwanah*) liberasse le scintille divine che erano state disperse e intrappolate in involucri di male durante il processo della creazione del cosmo. [Vedi *QABBALAH*]. La versione di Luria della Qabbalah, in quanto considerava l'azione

umana necessaria per far venire il messia, concesse una dignità intrinseca al processo temporale della storia di cui esso non aveva più goduto nel pensiero ebraico dopo i tempi biblici. Tuttavia, queste azioni umane producevano il loro effetto in un ambito spirituale, invisibile all'occhio del mondo. Un tentativo di applicare questa teoria al livello concreto della storia, dando espressione al costituirsi di tensioni messianiche nell'Ebraismo dell'inizio dell'epoca moderna, proruppe nella forma del movimento di breve durata che si sviluppò intorno al messia mistico Shabbetai Ṣevi negli anni '60 del XVII secolo. L'entusiasmo rivoluzionario si spense presto tra la maggior parte degli Ebrei.

Concezioni del XIX e del XX secolo. Una consapevolezza moderna della storia entrò nell'Ebraismo con il movimento della Wissenschaft des Judentums, che emerse in Germania intorno al 1820. Chi proponeva lo studio scientifico del passato di Israele sosteneva che una conoscenza obiettiva della storia ebraica avrebbe accresciuto la considerazione per il contributo alla civiltà dell'Ebraismo e, nello stesso tempo, avrebbe reso gli Ebrei capaci di cogliere l'essenza della propria tradizione. Tuttavia, il metodo critico della scienza moderna pose anche nuovi problemi all'Ebraismo (come pure ad altre religioni rivelate), mettendo in dubbio la storicità dei personaggi e degli avvenimenti relativi alla sua fondazione, mettendo in discussione l'unità della Bibbia, e ponendo l'accento su dati che contraddicevano la presunta continuità della tradizione acquisita. [Vedi *STUDI EBRAICI*, l'articolo *Gli studi ebraici dal 1818 al 1919*].

Le tendenze religiose che si cristallizzarono nell'Ebraismo europeo e americano nel XIX secolo rappresentano contrastanti strategie di risposta. Il movimento della riforma percepiva l'Ebraismo come una rivelazione progressiva, fondata sull'originale ispirazione di Mosè e dei profeti, che aveva raggiunto la formulazione più adeguata nei tempi moderni; per i riformati, la conoscenza storica forniva la base per distinguere tra il nucleo autentico dell'Ebraismo e il guscio protettivo di legge e usi, un tempo necessario ma non più rilevante nelle circostanze storiche postmedievali. L'approccio storico-positivo (che in America divenne il fondamento dell'Ebraismo conservatore) concepiva la rivelazione come modellata in parte dal consenso della comunità storica di Israele, che si sviluppava gradualmente e in questo modo assicurava continuità alla pratica sacra e alla dottrina. Per gli ortodossi, la Torah era un insegnamento divino atemporale e immutabile per la vita umana ideale; un intervento nel processo di spiegazione della Torah come quello intrapreso dai riformati e, sia pure con maggior moderazione, dai conservatori, per mettere l'Ebraismo in linea con lo spirito dei tempi era considerato del tutto distruttivo. Attualmente, sia l'Ebraismo conservatore sia quello ortodosso (e alcuni tra i riformati) sottolineano la continuità della *halakhah* (legge religiosa) come caratteristica normativa per l'Ebraismo, ma sono in disaccordo riguardo a quanto i rabbini di oggi abbiano il diritto di discostarsi dagli antichi maestri e dalle più rigorose autorità contemporanee.

Col progredire del XIX secolo, la storiografia ebraica moderna raccolse una considerevole mole di conoscenze sulla storia sociale e politica degli Ebrei e anche sulla storia religiosa e letteraria dell'Ebraismo. Eruditi studiosi del XIX e del XX secolo (soprattutto Heinrich Graetz) pubblicarono opere che educarono i loro lettori ad appropriarsi del passato complesso e variegato degli Ebrei, rendendoli capaci di porsi in relazione positiva con la propria tradizione, al di fuori di un qualunque coinvolgimento rispetto a una prassi teologica o religiosa. Specialmente nell'Europa orientale, concezioni laiche dell'identità storica ebraica accompagnarono la formulazione di ideologie ebraiche nazionaliste e socialiste (per es. la concezione di Simon Dubnow sulla centralità delle istituzioni ebraiche di autogoverno nella Diaspora, in relazione alla sua ideologia del nazionalismo della Diaspora ebraica; vi furono anche marxisti e socialisti ebrei che ripresero temi economici e persino la lotta di classe come fondamentali). Assai importante è stato il ripensamento del significato della storia di Israele da una prospettiva sionista, che sottolineava la lunga attesa di una redenzione dall'esilio e la centralità della Terra di Israele come madrepatria ancestrale in cui gli Ebrei dovevano ritornare per costruire una nuova comunità, ma visto anche, per molti versi, come un progresso decisivo, addirittura rivoluzionario, nella storia, una sorta di ritorno attivo alla storia. [Vedi *SIONISMO*].

Dalla seconda guerra mondiale ha acquistato preminenza nella coscienza ebraica un tema, la storia delle risposte ebraiche alla catastrofe. L'Olocausto ha attirato l'attenzione sui ripetuti cicli di giudeofobia fin dai tempi antichi, e sui modi in cui gli Ebrei hanno inteso se stessi in relazione alle nazioni del mondo. L'Olocausto ha sollevato anche il problema del rapporto di Dio con la storia (la tradizionale questione della teodicea), con riflessi nella recente letteratura ebraica storica e teologica. [Vedi *OLOCAUSTO*, vol. 3, articolo *Risposte teologiche ebraiche*].

BIBLIOGRAFIA

Una magistrale trattazione dell'argomento è quella di Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982, 1996 (trad. it. *Zakhor. Memoria ebraica e storia ebraica*, Milano 1983). Il problema della storia in relazione al pensiero miti-

co è l'argomento dell'opera classica di M. Eliade, *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*, New York 1954 (ed. or. *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Torino 1968). Sul concetto di storia nella Bibbia ebraica, cfr. J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, 1997. La posizione degli scritti apocalittici nell'Ebraismo all'epoca del Secondo Tempio è trattata in M.E. Stone, *Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Philadelphia 1980. Sulla letteratura storica ebraica del Rinascimento, cfr., oltre al libro di Yerushalmi, I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*, trad. di B. Martin, Cincinnati 1974, IV, cap. 3. Su vari aspetti della storiografia ebraica medievale e moderna, cfr. anche S.W. Baron, *History and Jewish Historians. Essays and Addresses*, Philadelphia 1964, e *Hisṭoriyonim ve-askolot hisṭoriyot. Qoveṣ harṣa'ot*, Jerusalem 1977 (2ª ed.). Sulla coscienza storica nel pensiero ebraico moderno, cfr. L. Kochan, *The Jew and His History*, New York 1977, Chico/Cal. 1985, e N. Rotenstreich, *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972. Un'utile antologia è M.A. Meyer (cur.), *Ideas of Jewish History*, New York 1974.

ROBERT M. SELTZER

STUDI EBRAICI. [Questa voce è composta da due articoli. Il primo esamina l'evoluzione degli studi ebraici dal loro inizio nel movimento della Wissenschaft des Judentums, sorto presso gli intellettuali Ebrei tedeschi del XIX secolo, fino a quando non si affermarono come una disciplina accademica a pieno titolo, all'inizio del XX secolo. Il secondo articolo discute i successivi sviluppi degli studi ebraici fino a oggi].

Gli studi ebraici dal 1818 al 1919

Sebbene l'Ebraismo avesse da lungo tempo considerato lo studio dei testi sacri come un esercizio di devozione, il costituirsi degli studi ebraici come disciplina accademica fu un risultato del processo di emancipazione e dell'occidentalizzazione dell'Ebraismo nel XIX secolo. Nato dalla percezione dei profondi cambiamenti all'interno della vita ebraica e pervaso dallo spirito accademico dell'Università di Berlino, fondata di recente (1810), e dalla retorica filosofica dell'idealismo tedesco, il movimento chiamato Wissenschaft des Judentums si fece promotore di una serie di cambiamenti intellettuali sconvolgenti: dallo studio cristiano a quello ebraico dell'Ebraismo; dallo studio dogmatico a quello non dogmatico, per quanto non alieno da valori; da una concezione settoriale a una globale della creatività ebraica; da uno stile di pensiero esegetico a uno concettuale. Ciò che caratterizzò la disciplina anche nel suo successivo sviluppo fino al secolo seguente, oltre all'incessante crescita e ramificazione, fu la provenienza tedesca dei suoi più influenti rappresentanti, fino agli anni '30 del XX secolo.

Il contesto accademico originario. Lanciata da Leopold Zunz (1794-1886) e dai suoi amici raccolti nel Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden (1819-1824), l'applicazione del metodo storico allo studio dell'Ebraismo da parte di Ebrei educati nelle università sfidò l'indiscusso monopolio cristiano in questo settore. Dal momento che l'utilità economica aveva largamente dettato lo stato giuridico marginale degli Ebrei di prima dell'emancipazione, i loro portavoce avevano scarsamente sentito la necessità di trascendere l'isolamento del ghetto con una rappresentazione dell'Ebraismo «dal suo interno», a uso dei cristiani. Di conseguenza, secondo Zunz, «raramente sono state presentate al mondo visioni più dannose, errate e distorte come a proposito della religione ebraica; in questo caso, la capacità di rendere odioso è diventata un'arte raffinata» (*Etwas über die rabbinische Litteratur*, 1818). Su questo sfondo, la Wissenschaft des Judentums rappresentò uno sforzo del tutto nuovo e impegnativo da parte degli Ebrei in prima persona di raccontare la loro storia e di esporre la loro religione ai non ebrei, per dissipare il miasma delle concezioni errate e dei pregiudizi con i fatti e con l'empatia. Fin dall'inizio, Zunz intuì il vantaggio politico dell'impresa: il rispetto della società per l'Ebraismo sarebbe stato l'unico fondamento sicuro per una duratura integrazione sociale.

Sintomatica del prevalente atteggiamento denigratorio era l'esclusione dell'Ebraismo antico dallo stimato settore dell'Altertumswissenschaft: vi erano ammessi i Greci e i Romani, perché essi solo tra i popoli dell'antichità avevano raggiunto una cultura elevata. Nelle sue lezioni sulla disciplina, Friedrich August Wolf, noto studioso di Omero e docente di Zunz, rifiutò le pretese storiche di Israele con questa affermazione:

> La nazione ebraica non si elevò a un livello di cultura tale da farla considerare un popolo dotto, colto. Non ha neppure una prosa, ma solo una mezza poesia. I suoi scrittori di storia non sono che miseri cronisti. Non seppero mai scrivere con frasi complete; questo fu un'invenzione dei Greci.
> (*Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, I, 1831, p. 14

L'Ebraismo, dunque, sul piano accademico come su quello filosofico, era relegato ad uno stadio preliminare e da tempo superato della storia orientale, e di conseguenza collocato alla periferia della coscienza occidentale.

L'assenza, in quel momento, di una cultura scientifica ebraica che controbilanciasse l'atteggiamento comune risalta in modo molto efficace dalla difficile situazione in cui si trovò Heinrich Heine, giovane membro del Verein, quando volle rappresentare un'immagine at-

trattiva e densa di *pathos* dell'Ebraismo medievale per mezzo del romanzo storico. Le ragioni del suo insuccesso nel completare *Die Rabbi von Bacharach* (1840) certo furono molteplici, ma tra esse certamente vi fu la totale assenza di studi storici sugli Ebrei in Germania condotti dal loro punto di vista. Poiché le fonti ebraiche primarie gli erano inaccessibili, Heine, sotto la guida di Zunz, fu obbligato a nutrirsi delle informazioni correnti cristiane, con il risultato che la sua immaginazione presto si bloccò. Al contrario, il suggestivo *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien* di Michael Sachs, pubblicato nel 1845, infiammò la fantasia poetica di Heine e lo condusse direttamente a comporre la sua raccolta *Hebräische Melodien* (1851), ricca di inventiva e profondamente sentita; una testimonianza eloquente di quel che a lui, e alle accademie tedesche, era mancato nel 1824.

La Wissenschaft des Judentums. In termini metodologici, la Wissenschaft des Judentums sollevò una sfida altrettanto formidabile nei confronti dei princìpi e dei criteri della cultura ebraica tradizionale. Immuni da considerazioni dogmatiche, gli intellettuali indipendenti del Verein, in serie difficoltà con i rabbini ma non certo disposti a convertirsi, avevano formato una «associazione di coscienza» per sviluppare una visione dell'Ebraismo del tutto nuova. A questo scopo, l'associazione abbracciò il programma di ricerca enunciato nel 1818 da Zunz nella sua profonda, preveggente e determinante opera *Etwas über die rabbinische Litteratur*. Convinto che l'emancipazione rappresentasse la fine del periodo rabbinico dell'Ebraismo, Zunz propugnava la spassionata ricerca storica su quest'ultimo e nel farlo ne dimostrava con stupefacente minuzia l'espansione e la diversificazione culturale, debolmente compresa. La letteratura ebraica postbiblica aveva per autori Ebrei di ogni provenienza, non solo rabbini, e comprendeva tutti gli interessi della mente umana, non solo questioni di diritto ebraico. Dato questo vasto orizzonte culturale, solo lo storico era equipaggiato a sufficienza per trattare della sua genesi e del suo carattere con autorità. La frecciata anticlericale era ben evidente: occorreva fare propri i canoni della scienza moderna, per «riconoscere e riprendere il vecchio che è utile, l'antiquato che è dannoso e il nuovo che è desiderabile». La storia pretendeva di usurpare la funzione della *halakhah* e della filosofia, nello stesso tempo come arbitro e commentatore dell'Ebraismo. Si metteva in questione un metodo di conoscenza penosamente sgretolato, sovraccaricato di mitologia storica e di errore, indifferente al tempo e all'analisi contestuale, ostile a tutte le fonti non in ebraico e non ebraiche, e storpiato da una visione monca della letteratura ebraica e da una concezione statica dei testi sacri.

L'ampiezza di questa visione dell'esperienza ebraica si estendeva fino al presente. Come lo concepiva Zunz e come lo ampliò Immanuel Wolf nel saggio iniziale scritto per la rivista del Verein, «Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums» (1823), da cui deriva il nome, il settore comprendeva non solo lo studio di un passato remoto ma anche di un presente vivo. L'Ebraismo, in quanto idea interiore e cultura religiosa, era ancora una questione essenziale per una comunità viva, che di per sé meritava attenzione scientifica. Secondo la parole stesse di Wolf, «quella della storia del passato è poi immediatamente seguita da una seconda grande suddivisione del settore, cioè l'Ebraismo nella forma vivente che ci sta di fronte: la situazione statistica generale degli Ebrei in ciascun paese, con riferimento particolare alle circostanze politiche e religiose della loro esistenza». (*Leo Baeck Institute Year Book*, II, 1957, p. 202). È precisamente questo senso di continuità e connessione che distingueva i praticanti della Wissenschaft des Judentums da quelli dell'Altertumswissenschaft. Nonostante tutta la sua attrazione e il significato che i neoumanisti tedeschi le attribuivano, l'Altertumswissenschaft non era l'eredità culturale ininterrotta di una comunità contemporanea. Un secolo dopo il Verein, Ismar Elbogen (1874-1943), principale storico ebreo di Weimar, di nuovo sottolineò questa dimensione esistenziale del settore, definendolo come «lo studio accademico di un Ebraismo vitale, situato in una corrente di sviluppo, come unità storica e sociologica» (*Festschrift... der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, 1922, p. 141). Il suo analogo accademico più appropriato, sosteneva Elbogen, non era lo studio della Grecia o di Roma, ma quello del mondo dell'Islam. Per questo suo profondo coinvolgimento nella contemporaneità, la Wissenschaft des Judentums divenne lo strumento principale per la riflessione sui dilemmi suscitati dal confronto dell'Ebraismo con la modernità.

Il contributo di Zunz. Ciò che rese più facile le cose fu il passaggio a un modo di pensare concettuale. Nonostante che avessero anticipato la scienza moderna, gli innovativi commenti ebraici che accompagnavano la traduzione della Torah di Moses Mendelssohn e l'edizione del ciclo delle preghiere festive tedesche di Wolf Heidenheim restavano nei limiti del metodo esegetico tradizionale, che propugnava la centralità dei testi sacri. In sintonia con il carattere laico dell'epoca, la scienza moderna avrebbe invece subordinato il testo a questioni più vaste che richiedevano un trattamento tematico e sintetico. Nessuno più di Zunz andava alla ricerca di nuove fonti o leggeva acutamente le vecchie con tanto acume, ma tutto ciò era al servizio di questioni e costruzioni che sfidavano i limiti di un'analisi frammentaria. La scienza moderna degli autodidatti dell'Europa

orientale, cresciuti entro gli schemi di pensiero della cultura rabbinica, spesso non riuscì a raggiungere il livello di concettualizzazione, di coerenza e di sistematizzazione ottenuto dagli studiosi della Wissenschaft des Judentums, i quali si avvalevano di una preparazione universitaria di tipo occidentale.

Dei membri originari del Verein, Zunz solo rimase fedele agli ideali della Wissenschaft des Judentums. Anni dopo, Heine lo avrebbe celebrato come una persona «che stette ferma, costante e impassibile, in un periodo di transizione, esitazione e vacillamento... Uomo di parole e uomo d'azione, lavorò incessantemente, fece ciò che andava fatto nel momento in cui altri si perdevano in sogni e si accasciavano a terra nel profondo scoraggiamento» (cit. da S.S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy*, 1983, p. 470). Per gran parte della sua vita attiva, Zunz focalizzò la sua energia di ricercatore sulla storia della sinagoga, l'istituzione che riteneva «espressione della nazionalità ebraica e garanzia della sua esistenza religiosa». Nel 1832, fu pubblicato il suo *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, l'opera che per prima mostrò la vera portata della creatività midrashica nella sinagoga dal III secolo a.C. fino all'epoca contemporanea, e dal 1855 al 1865 egli completò quell'opera con tre volumi: *Die synagogale Poesie des Mittelalters* (1855), *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes* (1859) e *Literaturgeschichte der synagogale Poesie* (1865), che svelò l'inaspettata ricchezza liturgica della sinagoga. Il volume finale da solo comprendeva l'analisi di circa seimila poemi liturgici, accompagnata dall'identificazione di quasi mille poeti.

Una tale devozione alla storia della sinagoga derivava dalla convinzione di Zunz che una cultura meritasse di essere studiata al suo centro, nelle sue espressioni più profondamente caratteristiche piuttosto che nelle frange marginali della sua creatività. Non solo egli rifiutò senza timore di sfumare il carattere «parrocchiale» della cultura ebraica, ma ritraendolo con sapienza e calore volle promuovere la stima di sé e il coinvolgimento degli Ebrei contemporanei. «La vera scienza» – recitava il suo motto – «conduce all'azione». La coscienza storica poteva servire ad aumentare le forze esaurite per la sopravvivenza dell'Ebraismo.

Il concetto di sviluppo. Il risultato dell'imponente ricerca di Zunz sulla sinagoga fu di introdurre il concetto di sviluppo, il marchio caratteristico del pensiero storico moderno, nello studio della letteratura rabbinica. L'urgenza del momento definiva il programma degli studiosi della Wissenschaft des Judentums: l'emancipazione pareva mettere alla prova la natura stessa di un Ebraismo più rabbinico che biblico. Potevano persone apparentemente così invischiate in una rete di obblighi rituali rispondere alle esigenze della cittadinanza moderna? Gli studiosi presto si mossero oltre l'accattivante libertà dell'esegesi aggadica, dirigendo le proprie ricerche a un settore più problematico, quello del diritto rabbinico, per esplorarne la genesi, l'evoluzione e l'autorità. Nel giro di vent'anni, varie opere illuminarono il buio delle epoche persiana e greco-romana della storia ebraica per illuminare le dinamiche origini del sistema halakico: Levi Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel* (I-III, 1847-1857); Naḥman Krochmal, *More nevukhe ha-zeman*, curato da Zunz (1851), Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, IV (1853), Abraham Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (1857), Zacharias Frankel, *Darkhe ha-Mishnah* (1859) e Joseph Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1867). Nonostante le discordanze nell'interpretazione e nei particolari, l'effetto di questa prodigiosa ricerca fu nell'insieme di frammentare un *corpus* letterario a lungo venerato come monolitico e armonico in molti componenti storici: le fonti antiche, le forme letterarie, le correnti esegetiche, i livelli di complessità e di composizione, i protagonisti in contraddizione e le influenze esterne nella sua formazione. La ricerca, anche se provocò lo sconforto di esponenti ortodossi come Samson R. Hirsch e sebbene si fondasse pur sempre su fonti rabbiniche tarde, servì a mostrare agli studiosi cristiani la non sopita creatività dell'Ebraismo dopo l'esilio babilonese e la vivacità della *leadership* rabbinica.

Settarismo ebraico. Contemporaneamente, la Wissenschaft des Judentums frantumò la concezione di un statico monolite rabbinico anche in un'altra maniera. Già nel 1816, Krochmal, che viveva in una società tradizionale ancora incontaminata della Galizia orientale, aveva difeso pubblicamente la legittimità dello studio della letteratura dei caraiti i quali, nonostante deviassero dalla *halakhah*, avevano sempre condiviso la sofferenza dell'Ebraismo. Pochi anni dopo, Peter Beer, di Praga, pubblicò l'opera *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre, oder Cabbalah* (I-II, 1822-1823), una storia nettamente antirabbinica delle sette ebraiche, compresa la mistica medievale, che fornì un'ampia descrizione della ricorrente resistenza all'egemonia talmudica. Dapprima, l'interesse per le sette ebraiche si focalizzò per lo più sull'epoca del Secondo Tempio, ma nei decenni successivi la rapida pubblicazione dei manoscritti caraiti, in particolare della ricca collezione di Simhah Pinsker nel 1860, aprì la strada alle opere di Isaak M. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten* (I-III, 1857-1859), Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (V, 1860), e Julius Fürst, *Geschichte des Karärthums* (I-III, 1862-1869), che riflettono un rin-

novato sforzo di sintesi della storia caraita, anche se l'attenzione all'ambiente musulmano circostante è ancora insufficiente. Nelle opere di Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (1857) e *Das Judentum und seine Geschichte* (I-III, 1864-1871) il nesso molto stretto tra il settarismo e lo sviluppo della *halakhah* e la possibilità che le pratiche settarie avessero avuto una continuità furono ingegnosamente integrate in una sola teoria onnicomprensiva. Ancor più importante, Geiger riabilitò i farisei considerandoli il partito del progresso nel Giudaismo antico e rivendicò al proprio movimento la continuità del patrimonio culturale farisaico. L'effetto fu di indebolire la tendenza dei capi del movimento della riforma a connettere la loro causa alla linea sadducea e caraita, un'affinità che non avrebbe portato molto beneficio.

La letteratura rabbinica e biblica. La concentrazione sulla letteratura rabbinica era la conseguenza di una concezione ma anche di una necessità. Quando Zunz varò il programma della Wissenschaft des Judentums nel 1818, esso si limitava alla «neuhebräische oder jüdische Literature». Programmaticamente pareva dunque escludere, per il momento, lo studio della letteratura biblica, una disciplina molto ben piazzata nelle università tedesche. Se la scienza doveva facilitare la legislazione, era necessario che si concentrasse su ciò che era meno noto e più problematico: la natura e la storia del Giudaismo rabbinico. Di fatto, la modesta quantità di studi biblici prodotti da Ebrei nel XIX secolo fa decisamente pensare che si trattasse di un settore evitato, a causa di proibizioni dogmatiche ma anche in ragione di considerazioni politiche.

In questa situazione, i risultati, anche se generalmente non originali, non mancarono di distinzione. In *Die gottesdienstlichen Vortäge der Juden* (1832), Zunz già aveva sostenuto un autore unico per i libri di *Esdra*, *Neemia* e *Cronache*, e una datazione postesilica per *Ezechiele*. In saggi successivi, egli analizzò il Pentateuco individuando in esso numerose fonti, nessuna delle quali più antica del 900 a.C., e giudicò il libro del *Levitico* successivo a quello di *Ezechiele*. Sebbene Geiger preferisse datare il *Levitico* prima del *Deuteronomio*, concordò con l'analisi documentaria del Pentateuco di Zunz e insistette sulla fluidità del testo biblico, durata a lungo dopo la composizione. Studiosi più conservatori, come Krochmal e Graetz, limitarono le loro ricerche ai Profeti e agli Scritti, spesso allontanandosi dalle opinioni tradizionali.

Ma il contributo ebraico alla ricerca biblica più sostanziale e duraturo del secolo XIX venne non da Berlino o da Breslavia ma da Padova, dove Shemu'el David Luzzatto, con una conoscenza insuperata della lingua ebraica, rinnovò il genere a lungo trascurato dell'esegesi ebraica medievale della Bibbia. Indipendenti dalla scienza protestante e radicati nello stile caratteristico dell'Ebraismo italiano, i commenti di Luzzatto tutto erano meno che dottrinali. Sfortunatamente, dall'ultimo quarto del secolo la marea montante dell'antisemitismo tedesco entrò anche nelle aule universitarie e ritardò l'accettazione dell'ipotesi documentaria da parte degli studiosi ebrei per decenni. Nel 1910, il seminario rabbinico di Breslavia ancora escludeva la critica biblica moderna dal suo *curriculum* di studi.

L'Ebraismo spagnolo. La modesta proposta di Zunz del 1818 alla fine implicò l'incarico di pubblicare saggi ben poco noti ma classici di «letteratura rabbinica», allo scopo di allontanare da essa il disprezzo in cui era tenuta. Come esempio, egli proclamò l'intenzione di produrre un'edizione scientifica con traduzione latina di un trattato filosofico ebraico di Shem Ṭov ibn Falaquera, un ebreo spagnolo del XIII secolo. L'identificazione del meglio della letteratura ebraica con quella prodotta nella Spagna medievale rimanda all'inclinazione per l'Ebraismo sefardita così vitale per gli ashkenaziti emancipati in cerca di legittimazione. L'attrazione esercitata dall'Ebraismo spagnolo e dai suoi discendenti, sebbene fosse operante fin dal XVII secolo, divenne una forza culturale diffusa per l'Ebraismo tedesco del secolo XIX, trovando espressione nella liturgia, nell'architettura sinagogale e, naturalmente, negli studi.

I giovani studiosi, la cui personale emancipazione intellettuale spesso era cominciata con la *Guida dei perplessi* di Mosè Maimonide e con la letteratura ebraica della Haskalah, trovavano naturale rivolgersi alla tradizione poetica e filosofica della Spagna. Ironicamente, la definizione di «età d'oro», usata per sottolineare la creatività culturale nella Spagna musulmana, non è di provenienza ebraica. La usò per primo Franz Delitzsch, il maggiore studioso cristiano del Giudaismo nel XIX secolo, nella sua opera *Zur Geschichte der jüdischen Poësie* (1836), in cui egli dipinse i due secoli dal 940 al 1140 come l'epoca d'oro e d'argento rispettivamente dell'evoluzione della poesia ebraica. Ma il termine si addiceva perfettamente alle necessità e alle percezioni dell'Ebraismo tedesco, e nonostante lo sforzo strenuo di uno Zunz pentito affinché non fossero trascurati i diversi ma ugualmente imponenti frutti culturali dell'Ebraismo ashkenazita medievale, la Wissenschaft des Judentums espressa con le ricerche di una lunga serie di studiosi servì ad approfondire e a rafforzare questa tendenza. Al tempo stesso, queste ricerche fallirono nel generare simpatia per l'aspetto mistico dell'Ebraismo spagnolo proprio a causa del loro atteggiamento razionalista, combinato con la difficoltà di fronte alle infondate pretese storiche dei mistici stessi.

L'attrazione per la storia culturale fu rinforzata da

un'avversione decisa per la storia politica. Elaborare una concettualizzazione che rendesse giustizia alla storia politica non convenzionale dell'Ebraismo della Diaspora avrebbe prodotto più scoraggiamento che autostima. L'atteggiamento agguerrito dell'Ebraismo tedesco dissuadeva dall'affrontare l'argomento. Quando Michael Sachs decise di scrivere *Die religiöse Poësie der Juden in Spanien* (1854), un volume di poesia religiosa medievale in traduzione, focalizzò l'attenzione sulla Spagna a causa dell'opinione ampiamente condivisa, risalente a Shlomoh Yehudah Rappoport, che i poeti sefarditi si rivolgessero a Dio come individui religiosi, mentre quelli ashkenaziti non facevano altro che lamentare il destino della nazione. Sachs domandò specificamente a Luzzatto, che aveva accettato di fornirgli del materiale, di non inviargli alcun «poema nazionale». Un po' più tardi, nel quinto volume della sua *Geschichte der Juden*, Graetz dichiarò con coraggio che l'esperienza ebraica medievale tradisce una dimensione politica, ma non gli riuscì di dimostrarlo pienamente. Né lui né i suoi colleghi andarono oltre l'antica concezione spagnola della storia politica ebraica come una serie di ricorrenti persecuzioni, sebbene la amplificassero con la documentazione fattuale e anche sul piano emozionale. Opere singole di storia politica come la voce *Geschichte der Juden* di Selig Cassel, nella *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste* (1850), il libro di Otto Stobbe, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, socialer und rechtlicher Beziehung* (1866) e un volume di *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters* (1862), opera di Meir Wiener, rivelarono quanto l'uso sistematico di fonti d'archivio non ebraiche potesse allargare e arricchire la concezione dell'argomento, ma Graetz, col quale Stobbe lavorava fianco a fianco, rimase scettico sulla loro utilità in larga scala.

Posizione istituzionale. Alla metà degli anni '70 del XIX secolo, quando i fondatori della Jüdische Wissenschaft avevano completato la maggior parte se non tutte le loro opere (solo Zunz, Steinschneider e Graetz erano ancora in vita, ma Zunz non era più produttivo), lo studio dell'Ebraismo aveva ormai tutte le caratteristiche di una disciplina accademica eccetto una: l'inclusione nelle strutture dell'università tedesca, la principale istituzione di ricerca del secolo. Sebbene fosse un prodotto diretto dello spirito di ricerca che animava l'università, la Wissenschaft des Judentums maturò del tutto al di fuori della sua struttura. Gli studiosi ebrei come suoi principali praticanti non ricevettero mai riconoscimento o appoggio universitario, dato che il conferimento occasionale a qualcuno di loro del titolo di *Privatdozent* o *Honorarprofessor* in una disciplina affine si limitava alla concessione di una rispettabilità accademica onorifica. Naturalmente si trattava esattamente del genere di appartenenza istituzionale alla quale i fondatori aspiravano, dato il loro atteggiamento non dogmatico e la loro insofferenza per l'autorità rabbinica. È rappresentativo della resistenza delle facoltà e della burocrazia contro l'idea di un riconoscimento il rifiuto opposto a Zunz nel 1848 da parte della facoltà di filosofia dell'Università di Berlino, quando egli chiese l'istituzione di una cattedra di storia e letteratura ebraica. Una cattedra come quella, si pensava, nascondeva interessi confessionali e non avrebbe fatto altro che rafforzare il separatismo ebraico. Fraintendendo l'intenzione di Zunz, la facoltà dichiarò che non era compito dell'università produrre rabbini. Nel contesto culturale tedesco una simile esclusione, che peraltro era stata sperimentata per un certo tempo anche da altri settori di studi nascenti (come la storia), significava la negazione del valore universale della disciplina e minacciava seriamente i suoi adepti, invitandoli a cercarsi altrove di che vivere in situazioni spesso ben dure. I giovani studiosi sempre più si trovavano nella condizione di aver poco da scegliere, se non di entrare nei ranghi di un rabbinato in via di cambiamento e trovarsi il tempo libero per la ricerca pura.

La fondazione di un seminario teologico ebraico a Breslavia, nel 1854, grazie alla munificenza di un solo benefattore ebreo, costituì infine una base istituzionale per la disciplina in difficoltà e cementò la sua relazione con il rabbinato moderno. Con un curriculum ispirato alla Wissenschaft des Judentums, una piccola facoltà ad esso completamente dedicata e una rivista scientifica che lo promuoveva, Breslavia divenne il modello per tutti i seminari rabbinici fondati durante i successivi cinquant'anni nell'Europa centrale e occidentale e negli Stati Uniti. Nonostante le differenze confessionali, queste istituzioni determinarono il carattere scientifico del rabbinato moderno, fino a che esso non fu modificato ancora, al volgere del secolo, dal mutare delle necessità sociali e politiche della comunità ebraica. I loro diplomati portarono al pulpito un vivo entusiasmo per l'approfondimento e per la diffusione della nuova cultura ebraica.

Ma Zunz e Moritz Steinschneider vedevano questi sviluppi con sgomento, perché ritenevano che gran parte della dottrina prodotta da Breslavia fosse dogmatica e presuntuosa. Due volte nel corso degli anni '70 del XIX secolo, Steinschneider, uomo di spaventosa erudizione, di capacità produttive prodigiose e in contatto personale con numerosi studiosi non ebrei, preferì rifiutare inviti rivoltigli da seminari di nuova fondazione a Berlino e a Budapest, per mantenere il suo modesto posto di direttore della scuola femminile della comunità ebraica di Berlino. Nel 1876, riaffermò la visione integrazionista originaria con la sua tipica acredine:

Istituzioni per conservare il rabbinato nella forma che ha acquisito durante gli ultimi secoli promuovono la sistematica ipocrisia e l'immaturità scientifica. Ciò che vi è di scientifico sulla storia e sulla letteratura ebraica non deve evitare l'atmosfera dell'università e deve essere reso accessibile ai cristiani. Il compito della nostra epoca mi pare che sia, innanzitutto, di richiedere il finanziamento temporaneo [ovviamente con denaro di provenienza ebraica – I.S.] di corsi gratuiti di storia e letteratura ebraica presso le facoltà di filosofia, cosicché i governi saranno spinti a creare cattedre e istituzioni in cui studenti di ginnasio immatricolati all'università possano prepararsi per lo studio della letteratura ebraica.

(S.W. Baron e A. Marx [curr.], *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, 1935, p. 521).

Quando Steinschneider mise al corrente delle ragioni del suo rifiuto il vecchio maestro e amico di tutta la vita, Heinrich L. Fleischer, eminente orientalista tedesco, quest'ultimo, rendendosi conto di quanto futili fossero quelle aspettative, lo rimproverò per il suo purismo esasperato: «Se uomini come te negano la loro collaborazione, che diritto hai di lamentarti dell'insuccesso delle nuove istituzioni? Perché non partecipare fin dall'inizio nella speranza che in questo modo il meglio possa trionfare?» (lettera del 1° luglio 1875, corrispondenza di Fleischer conservata tra gli «Steinschneider Papers», archivi del Jewish Theological Seminary).

Nessuno studioso tra i pionieri della Wissenschaft des Judentums contribuì ad accreditare il diritto all'ingresso nell'università degli studi ebraici più di Steinschneider. Con impareggiabile padronanza delle fonti inedite, egli con grande impegno dimostrò quanto fosse stato inaspettatamente importante e addirittura fondamentale il ruolo che gli Ebrei medievali nel mondo islamico avevano svolto nella trasmissione della cultura greco-romana all'Occidente cristiano La sua opera, specialmente l'imponente *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (I-II, 1893), dimostrò per la prima volta l'esistenza nel mondo medievale di un'unità culturale che andava oltre le differenze religiose, un tema che avrebbe continuato a interessare vari studiosi ebrei nel XX secolo. Per esempio, a Harvard, Harry A. Wolfson avrebbe cercato di integrare le tradizioni parallele della filosofia religiosa medievale in un unico universo logico, attivo da Filone a Spinoza. E a Princeton, sulla base dell'inesauribile repertorio di documenti proveniente dalla *genizah* del Cairo, Shlomo D. Goitein avrebbe delineato i tratti sociali, economici e materiali della società medievale mediterranea, vista attraverso il prisma della vita ebraica.

Inizio del secolo. Il coinvolgimento della scienza ebraica con le preoccupazioni vitali di una comunità dinamica fu, se possibile, ancora intensificato dagli eventi sconvolgenti della storia ebraica nel XX secolo. In particolare, il risorgere e il diffondersi dell'antisemitismo al volgere del secolo accrebbe la tendenza interna all'istituzionalizzazione e alla specializzazione che la disciplina aveva già generato nel corso del secolo. Ma anche senza questa intrusione, il vastissimo settore di ricerca definito dalle prime opere della Wissenschaft des Judentums difficilmente avrebbe superato le difficoltà che necessariamente emersero a causa della crescente complessità tecnica degli studi. Nel solo 1897, Solomon Schechter riportò a Cambridge dalla *genizah* del Cairo, che aveva vuotato, quasi 100.000 frammenti letterari relativi a circa 1.500 anni di storia ebraica nel mondo greco-romano e poi musulmano. Così, nuove fonti, interessi e preoccupazioni allargarono la scienza ebraica facendola diventare un movimento di proporzioni internazionali.

Società storiche. Gli ultimi decenni del XIX secolo videro una reazione a catena nel mondo ebraico, con la fondazione di società storiche ebraiche in varie nazioni. Con l'evidente intenzione di stimolare la ricerca sull'antichità, il destino e il contributo degli Ebrei nelle terre in cui erano insediati, queste società tradiscono tutta l'ansia dell'insicurezza, ma testimoniano anche l'emergere di una schiera di studiosi locali. La prima a essere fondata, a Parigi nel 1880, fu la Société des études juives, che pubblica tuttora la rivista quadrimestrale «Revue des études juives» (1880-), con un duplice intento: poiché il campo d'interesse della «Revue» era esteso a tutti gli studi ebraici, essa sfidava l'egemonia tedesca rappresentata dal «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums» (1851-1939) di Breslavia, una politica che ben si confaceva al rancore provocato dalla guerra franco-prussiana; nello stesso tempo, la «Revue» si proponeva fondamentalmente di incoraggiare gli studi sugli Ebrei nella storia di Francia e sugli Ebrei francesi nella storia dell'Ebraismo medievale. Dal 1897, il nuovo sottosettore poteva vantare un volume di importanza ebraica universale. Con l'opera *Gallia judaica* (1897), Henri Gross, ungherese di nascita come molti nella cerchia della Wissenschaft des Judentums, produsse un dizionario geografico che elencava, con ampie informazioni storiche, tutte le località francesi in cui si sapeva dalle fonti ebraiche medievali che vi erano vissuti degli Ebrei. Nel XX secolo, questo risultato divenne il modello per «Germania Judaica» (1917-), pubblicazione promossa dalla Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, e per il «Sefer ha-yishuv» (1939-) della Palestine Historical and Ethnographical Society.

Gli studi in America. Anche in America la cultura ebraica si impegnò per contrastare la crescita dell'antisemitismo, provocata dal massiccio afflusso di Ebrei dall'Europa orientale. Autorevoli Ebrei colsero l'occa-

sione del quarto centenario della scoperta dell'America da parte di Colombo, nel 1892, per fondare l'American Jewish Historical Society, affinché si dedicasse specificamente alla raccolta di dati sul ruolo degli Ebrei nella «scoperta, nel popolamento e nello sviluppo della nostra terra». Il suo presidente, Oscar S. Straus, che aveva servito come ambasciatore americano a Costantinopoli fino a pochi anni prima, invitò e sovvenzionò un noto studioso europeo della storia ebraica spagnola, Meyer Kayserling di Budapest, affinché scrivesse *Christopher Columbus and the Participation of the Jews in the Spanish and Portuguese Discoveries* (1894), per «portare alla luce quanto la nostra razza abbia direttamente preso parte e condiviso con Colombo la scoperta del nostro continente». Straus sperava che la conferma storica di «questo fatto sarebbe stata una risposta valida per ogni tempo futuro alle tendenze antisemite in questo paese».

Molto più importante dell'accurato studio di Kayserling del 1894 fu la pubblicazione, nel 1901-1906, della *Jewish Encyclopedia*, in dodici volumi, curata da Isidore Singer e Cyrus Adler, da parte della casa editrice non ebraica Funk and Wagnalls. Prodotto di un paese ai margini del movimento della Wissenschaft des Judentums, senza una propria tradizione di studi, la prima enciclopedia ebraica rappresentò un'impresa collettiva di proporzioni enormi e di stupefacente alta qualità, una magnifica *summa* di quasi un secolo di scienza ebraica e, soprattutto, il trapianto della Wissenschaft des Judentums in America. Ma il livello dei risultati scientifici non deve oscurare le preoccupazioni pragmatiche che ne stanno alla base: la prefazione allude alle difficoltà del momento: «... l'interesse del mondo per gli Ebrei è forse più vivo che mai in precedenza. Eventi recenti, che non è necessario descrivere più direttamente, hanno suscitato la curiosità del mondo riguardo alla storia e alle condizioni di un popolo che è stato capace di realizzare così tanto in così avverse condizioni». Di conseguenza, i curatori erano inclini a presentare un'immagine bilanciata degli Ebrei, come integrati e separati nello stesso tempo, cosmopoliti ma attenti a mantenere la propria tradizione.

Gli studi in Gran Bretagna. La fondazione in Inghilterra della «Jewish Quarterly Review» nel 1888 e della Jewish Historical Society nel 1893 rimandano certamente a circostanze simili anche per l'Ebraismo inglese. Il fatto che Lucien Wolf abbia lanciato il programma di ricerca della società nel 1901 con la sua splendida opera *Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* riflette la stessa necessità sentita in America di un «mito di fondazione» che rappresentasse un nesso con un momento decisivo per la storia della nazione. Per certi versi sia le ricerche sia l'idea stessa della società di Wolf avevano un debito nei confronti di Henrich Greatz, che nel suo discorso alla Anglo-Jewish Historical Exhibition del 1887, di grande successo, aveva esortato a uno sforzo scientifico organizzato per studiare la storia locale. La «Jewish Quarterly Review», d'altra parte, divenne l'organo accademico per un gruppo di studiosi inglesi di talento, raccolti intorno alla figura carismatica di Solomon Schechter. Per due decenni non solo abbracciò tutta la vastità degli studi ebraici, ma anche spesso contestò l'opinione scientifica pessimistica sul Giudaismo antico che proveniva dalla Germania.

Gli studi in Russia. Sotto la guida di Simon Dubnow, il piccolo e ancor più assediato settore liberale dell'Ebraismo russo iniziò anch'esso a mostrare interesse per gli studi di storia locale, allo scopo di rafforzare il proprio senso di appartenenza e distinzione. Pienamente consapevole del ruolo sociale della scienza ebraica in Occidente, il giovane Dubnow trasformò la sua personale indifferenza religiosa nel programma di una vita per la promozione della coscienza storica. Dal 1891 al 1892, diffuse appelli in russo e in ebraico per fondare una società storica ebraica che avrebbe dovuto coordinare l'impresa di raccogliere in tutta la nazione le varie fonti, destinate presto a scomparire, relative alla storia di novecento anni di vita ebraica in Polonia e in Russia. Egli si ispirava con ammirazione a ciò che era stato fatto in Occidente e rimproverava gli Ebrei russi che non riuscivano a capire quanto fosse importante la coscienza storica. Ma la sua concezione della storia ebraica aveva già cominciato a divergere da quella dei suoi ispiratori, legati alla Wissenschaft des Judentums. Mentre anch'egli sottolineava la grande importanza delle fonti interne ebraiche, per la prima volta dava spazio a una visione della storia politica degli Ebrei nella Diaspora che andava molto oltre la sopportazione passiva della persecuzione. Con l'istituzione del *qahal*, gli Ebrei della Diaspora, dovunque si fossero insediati, avevano creato uno strumento unico per l'autogoverno nazionale che aveva loro conservato una larga misura di iniziativa politica. Lo *status* non ancora emancipato e il carattere tradizionalista dell'Ebraismo russo avevano reso sensibile Dubnow all'espressione politica medievale della nazionalità ebraica, ed egli invocava l'uso delle fonti per studiarne la storia. Nelle sue opere, *History of the Jews in Russia and Poland* (I-III, ed. ingl. 1916-1920) e *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* (I-X, 1925-1929), Dubnow non solo raccolse i suoi numerosi studi preliminari a formare la narrazione coerente di un millennio di storia ebraica in Polonia e in Russia, ma formulò ed espose anche la sua teoria di un nazionalismo della Diaspora.

L'originale proposta di Dubnow portò infine frutto nel 1908, a San Pietroburgo, con la fondazione della Società storica ed etnografica ebraica russa da parte di

Maxim Vinaver e David Günzberg. Sempre a San Pietroburgo, lo stesso anno, il colto e aristocratico Günzberg aprì a proprie spese un'accademia di studi ebraici in cui Dubnow tenne conferenze pubbliche sulla storia ebraica e condusse seminari per studenti avanzati, tra cui alcuni di coloro che sarebbero diventati gli storici sionisti di prima fila della futura generazione. Ma la cosa più importante fu che il richiamo di Dubnow alla raccolta e alla registrazione delle fonti era stato recepito nel credo della rinascita ebraica nazionalista emanato da San Pietroburgo. Negli ultimi tre anni prima della guerra, lo scrittore Solomon Anski condusse un'ambiziosa spedizione etnografica finanziata dalla società nei territori abitati da Ebrei dell'Ucraina, per scandagliare i suoi ricchi depositi di folclore e di iconografia, tornandone con migliaia di fotografie, racconti, usi folclorici, manoscritti e manufatti. Nel 1915, Issachar Ryback, un giovane studente di arte, studiò le sinagoghe in legno della Bielorussia a proprie spese, e nel 1916 la società lo inviò insieme al collega artista El Lissitzky di nuovo in Ucraina, per fare lo stesso con le sinagoghe del posto. Con una vena molto più pessimistica, Anski documentò nel libro *Churbm Galicje* (1921) l'agonia dell'Ebraismo galiziano, inflitta dalla guerra, in una memoria monumentale della sua eroica missione di salvataggio; ed Elias Tcherikower, del tutto nello spirito di Dubnow, organizzò e amministrò con grande rischio personale negli anni dal 1918 al 1920 un archivio per registrare il massacro senza precedenti di non meno di settantacinquemila Ebrei ucraini nel caos della guerra civile.

Il folclore. Il consumo su vasta scala del folclore ebraico in Russia trasudava tutto l'entusiasmo del fervore populista scatenato dalle rivolte socialiste e sioniste al volgere del secolo. Ma, come settore di ricerca accademica, le sue origini sono in Germania, e in quanto tale implicò un netto distacco dalle preoccupazioni legate all'alta cultura che avevano assorbito i fondatori della Jüdische Wissenschaft. Con meno figure classiche di chiara fama che focalizzassero su di sé le ricerche rispetto al mondo sefardita, i primi studiosi dell'Ebraismo ashkenazita furono obbligati a rivolgersi alle espressioni popolari della cultura religiosa. Lo sviluppo parte dagli scrittori di racconti del ghetto della metà del secolo, attenti alla vita ebraica dell'Europa centrale alla vigilia dell'emancipazione, passa attraverso la raccolta spesso trascurata di proverbi ed espressioni ebraico-tedesche, *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit* (1860) di Abraham Tendlau, le pionieristiche storie dell'Ebraismo ashkenazita medievale di Abraham Berliner, *Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter* (1871), e di Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit* (I-III, 1880-1888), per arrivare all'opera di Max Grunwald alla fine del secolo. Laureato a Breslavia e contemporaneamente rabbino ad Amburgo, Grunwald diffuse nel 1896 un manifesto che esortava alla creazione di una società, un museo e una rivista sul folclore ebraico, e due anni dopo iniziò a pubblicare il primo numero di «Mitteilungen der jüdischen Volkskunde» (1898-1929), che avrebbe diretto da solo per trenta volumi, di vario formato. La sua funzione decisiva nella promozione di questo settore trova conferma nel fatto che la prima cattedra di folclore ebraico istituita all'Università ebraica nel 1973 porta il nome di questo eclettico autore.

Il fascino del folclore rivelava la necessità ampiamente sentita di riavvicinarsi all'irrazionale, di rinvigorire una tradizione eccessivamente cerebrale con le forze vitali dell'immaginazione. Il Giudaismo rabbinico com'era codificato in Oriente o spiritualizzato in Occidente non esauriva la raccolta di tradizioni e leggende ebraiche iniziata nella prima decade del XX secolo da studiosi di varia formazione, come Martin Buber, Ḥayyim Bialik e Yehoshu'a Ravnitzki, Louis Ginzberg e Micha Josef Berdyczewski. L'opera monumentale di Ginzberg, *The Legends of the Jews* (I-VII, 1909-1938), elegantemente indirizzata agli studiosi e alle persone colte nello stesso tempo, non solo rivelava le fonti popolari della religione rabbinica, ma dimostrava anche quanto le leggende ebraiche avessero conservato e mediato il folclore dell'antichità.

L'arte. L'arte ebraica, come espressione culturale e disciplina scientifica, fu anch'essa rinvigorita dalle scoperte sul folclore. In nessun altro settore della vita ebraica contemporanea la creatività richiedeva così urgentemente la convalida e l'ispirazione di una tradizione storica. Gli artisti e gli storici ebrei si trovavano di fronte allo stesso radicato stereotipo, condiviso da amici e nemici nello stesso tempo, che gli Ebrei a causa della religione e della razza fossero singolarmente privati di una sensibilità estetica. Ma la forza delle prove storiche del contrario cominciò a farsi sentire: la mostra della collezione di Isaac Strauss, tenuta a Parigi nel 1878, la pubblicazione della *Aggadah* di Sarajevo nel 1898, insieme alla riscoperta di una tradizione ebraica di miniatura di manoscritti, la formazione di associazioni artistiche e di collezioni ebraiche, la pubblicazione nel 1916 di *Antike Synagogen in Galilaea* di Heinrich Kohl e Carl Watzinger, il primo studio sulle sinagoghe della Galilea, e, soprattutto, l'enorme documentazione di arte popolare scoperta nelle sinagoghe di legno della Russia. Per gli artisti che intravvedevano la possibilità di una cultura ebraica laica, gli storici fornivano le risorse di un passato indigeno. Nelle splendide pagine di «Ri-

mon», una lussuosa rivista di arte e lettere ebraiche pubblicata a Berlino dopo la guerra in edizione ebraica e jiddish, la dimensione artistica e quella storica convergono simbioticamente.

La sociologia. Dal folclore ebraico alla sociologia il passo era breve, perché l'interesse restava fondamentalmente non elitario. L'impulso per questa espansione di studi ebraici venne direttamente dal nascente movimento sionista. Sebbene Zunz avesse chiaramente previsto lo studio sociologico degli Ebrei in un saggio programmatico del 1823, *Grundlinien zu einen künftigen Statistik der Juden*, ci volle l'accusa sionista di assimilazione, con tutte le sue pretese allarmanti conseguenze per la sopravvivenza dell'Ebraismo, per far sì che nel campo scientifico ci si rivolgesse al presente. Al quinto congresso sionista, nel 1901, Max Nordau, che annualmente informava i delegati a proposito della situazione ebraica futura, esortò a una collezione sistematica dei dati per confermare il consenso sionista. La proposta trovò forma istituzionale tre anni dopo, a Berlino, con la fondazione del Bureau für jüdische Statistik, costituito da un piccolo gruppo di sionisti volontari, che per i successivi diciotto anni avrebbe pubblicato una rivista utilissima per la demografia e la statistica ebraica. Il suo primo direttore, fino a che non si trasferì in Palestina nel 1908 per dirigere l'ufficio locale dell'organizzazione sionista, fu Arthur Ruppin, che nel 1904 aveva scritto, con il suo *Die Juden der Gegenwart*, la prima opera di sociologia ebraica. Non sorprende che la prima generazione di studiosi provenisse in gran parte dai ranghi del Sionismo. Dal 1930, la ricerca di Ruppin si era sviluppata in un'ampia opera in due volumi, *Soziologie der Juden* (1930-1931), e nel 1938 egli fu il candidato naturale per il primo posto di professore di sociologia ebraica all'Università ebraica.

Studi dell'inizio del XX secolo. Il primo secolo di studi ebraici finisce dov'era cominciato, a Berlino, con la formazione di un'altra associazione di giovani studiosi ancora ribelli contro l'influenza rabbinica. Nel 1919, Eugen Täubler, ora con un forte appoggio ebraico, fondò l'Akademie für die Wissenschaft des Judentums. L'idea nasceva dallo sviluppo di un allarme del 1917 di Franz Rosenzweig, rivolto all'Ebraismo tedesco affinché rinvigorisse le sue forze culturali per contrastare l'attacco contro il Giudaismo antico da parte della cultura sempre più sicura di sé del Protestantesimo liberale. L'esclusione dell'Ebraismo dalle università ancora perdurava, il suo inserimento nella società tedesca si scontrava con difficoltà, e il suo laicato non era preparato alle avversità. Infine, l'accademia, senza intenti polemici o educativi, venne a rappresentare l'ultimo tentativo dell'Ebraismo tedesco di trarre la Wissenschaft des Judentums fuori dal suo isolamento accademico e così prepararne l'ingresso nel XX secolo. In Täubler l'accademia trovò un classicista preparato da Theodor Mommsen ma tuttavia capace di dialogare con le fonti ebraiche, uno storico di grande capacità concettuale, e un ottimo amministratore, che alcuni anni prima aveva organizzato un archivio nazionale ebraico come deposito centrale dei documenti delle comunità ebraiche.

Come l'aveva enunciata Täubler, la missione dell'accademia sarebbe stata di porre fine all'ossessione della Jüdische Wissenschaft per l'antisemitismo e alla fiducia nei rabbini che l'alimentavano, e di ricongiungerla ai livelli più alti della scienza moderna. Questo implicava la specializzazione, l'uso sistematico di fonti d'archivio non ebraiche, l'analisi filologica concepita nel senso più ampio e la ricerca contestuale e comparativa. Gli studi talmudici, in particolare, ancora soffrivano dell'assenza di una solida base filologica. Täubler sognava di creare alla fine una biblioteca di edizioni critiche di tutti i testi ebraici precedenti il XVIII secolo. Nel frattempo, egli suddivise il campo degli studi ebraici in nove diverse specializzazioni, delineò la tipologia degli strumenti ausiliari da impiegare, e finanziò le ricerche di giovani studiosi come Chanokh Albeck, Yitzhak Baer, David H. Baneth, Arthur Spanier e Selma Stern.

Tre anni dopo la morte, avvenuta nel 1950 a Cincinnati, Täubler venne commemorato a Gerusalemme da Baer, Moshe Schwabe e Benzion Dinur, tre persone sulla cui vita egli aveva inciso profondamente. Ma quell'elogio implicava ben più di un debito personale: la concettualizzazione, il tenore e gli strumenti degli studi ebraici come vennero ad essere rappresentati presso l'Università ebraica dal 1924 furono concepiti da Täubler a Berlino. La professionalizzazione degli studi ebraici era in via di progresso, sebbene le preoccupazioni comunitarie continuassero a influenzare i programmi di ricerca.

ISMAR SCHORSCH

Gli studi ebraici dopo il 1919

Negli anni successivi alla prima guerra mondiale, gli studi ebraici crebbero lentamente ma sicuramente, con la fondazione di istituzioni di ricerca e di organizzazioni dove in precedenza non ve n'erano state. Le istituzioni fondate in Germania e in Austria prima della guerra continuarono a fiorire, nonostante le avverse condizioni economiche prodotte dalla depressione economica mondiale. In effetti, fu proprio la situazione economica a far sì che Berlino diventasse il maggior centro della stampa in ebraico e in jiddish e di edizioni di notevolmente alta qualità durante gli anni '20.

La Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums (fondata nel 1902) raggiunse nel 1920 il massimo numero di membri, con più di millesettecento soci. Aperta a istituzioni come a privati, la Gesellschaft finanziava la pubblicazione periodica del «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums» (1851-1939) e anche una certa quantità di importanti monografie.

Due enciclopedie degne di nota comparvero in Germania negli anni '20. Il *Jüdisches Lexikon* (1927-1930) fu un'opera diffusa, sebbene meno scientifica della *Jewish Encyclopedia* (1901-1906) che si concentrava maggiormente su fatti e personalità contemporanee. Lo scopo dell'*Encyclopaedia Judaica* (1928-1934) era di aggiornare la *Jewish Encyclopedia* trattando anche di settori che non erano stati presi in considerazione nell'opera precedente. Il sorgere del regime nazista pose però fine a questo progetto. Anche se incompleta, poiché non va oltre la voce *Lyra*, l'enciclopedia è di livello talmente alto – e riesce a mantenersi costantemente tale – che tuttora è un indispensabile e autorevole punto di riferimento.

Anche nell'Europa orientale, nella repubblica polacca da poco ricostituita, dove si trovava una notevole concentrazione di popolazione ebraica, si radicarono gli studi ebraici. Nel 1925, fu fondato a Vilna (Vilnius) il Yidishe Visinshaftlikhe Institut (YIVO), con sedi associate a Berlino, New York, Varsavia, e poi Buenos Aires. L'istituto si focalizzava principalmente sull'esperienza ebraica nell'Europa orientale, specialmente nel mondo di lingua jiddish, e proseguì sulla via della ricerca già iniziata in precedenza da S. Anski e Simon Dubnow. Lo strettissimo legame dello YIVO con la lingua jiddish era un elemento del progetto di sollevare il livello intellettuale dell'Ebraismo dell'Europa orientale e di rendere lo jiddish la lingua nazionale pienamente sviluppata e moderna degli Ebrei.

Accanto alla pubblicazione di varie monografie scientifiche sulla storia, la lingua, la letteratura e la musica, lo YIVO fondò una rivista, «YIVO Bleter» (1931-1939; dal 1940 pubblicata a New York). Nel 1940, il centro delle attività dell'istituto fu trasferito a New York, e alla fine della guerra la biblioteca di Vilna, che miracolosamente era rimasta intatta, fu trasferita negli Stati Uniti. Per essere all'altezza della sfida del nuovo ambiente fu edita una seconda rivista, «YIVO Annual of Jewish Social Science» (1946-). Nel 1953, fu lo YIVO a prendere l'iniziativa per la costituzione dello Yiddish Dictionary Committee, e nel 1961 venne pubblicato il primo volume del *Groyser Verterbukh fun der Yidisher Shprakh* (1961-1980).

A Varsavia, l'Instytut Nauk Judaistycznych, fondato nel 1928, continuò la tradizione precedente della Wissenschaft des Judentums perché i suoi più importanti studiosi, tra i quali Majer Balaban, Mojżesz Schorr e Ignacy Schiper, provenivano dalla Galizia austriaca. Oltre all'attività e alle pubblicazioni scientifiche, l'istituzione aveva per scopo di preparare rabbini con studi universitari, insegnanti e operatori delle comunità.

In Gran Bretagna, gli studi ebraici si trovavano su di un piedistallo un po' più saldo all'interno della struttura accademica, perché università come quelle di Oxford e di Cambridge erano già noti centri di dottrina ebraica. Tra gli eminenti studiosi locali vi erano Israel Abrahams, H.M.J. Loewe e Cecil Roth. La Soncino Press di Londra intraprese un importante progetto di traduzione, che produsse le prime edizioni inglesi complete del Talmud Babilonese (1935-1948), del Midrash Rabbah (1939) e dello *Zohar* (1931-1934).

Gli Stati Uniti fino al 1939. Negli Stati Uniti, il settore degli studi ebraici come disciplina indipendente era ancora agli inizi. L'insegnamento dell'ebraico era presente in molte università, ma la maggior parte dei professori era interessata esclusivamente agli studi veterotestamentari. Eccezioni notevoli erano Richard Gottheil della Columbia University, William Popper dell'Università della California e Isaac Husik dell'Università della Pennsylvania. Prima della seconda guerra mondiale, però, vennero istituite cattedre in due importanti istituzioni: Harry A. Wolfson fu nominato Littauer Professor di letteratura e filosofia ebraica a Harvard dal 1925 al 1974 e Salo W. Baron occupò la Millar Chair di storia ebraica alla Columbia University dal 1930 al 1968. Per il resto, gli studi ebraici si limitarono per lo più ai seminari rabbinici – l'Hebrew Union College, il Jewish Institute of Religion, il Jewish Theological Seminary of America e la Yeshiva University – e a un'istituzione laica, il Dropsie College.

Per appoggiare e incoraggiare gli studi ebraici fu organizzata nel 1920 e poi costituita nel 1929 l'American Academy for Jewish Research. Dal 1930, i «Proceedings» dell'accademia sono stati pubblicati annualmente. Con simili obiettivi fu fondata nel 1933 e costituita nel 1936 la Conference on Jewish Relations il cui scopo era di studiare l'Ebraismo moderno. La sua rivista, «Jewish Social Studies», ha iniziato le pubblicazioni nel 1939.

Altre pubblicazioni periodiche fondate in America in quest'epoca sono: la «Jewish Quarterly Review (New Series)» (1910-), lo «Hebrew Union College Annual» (1924-), e gli «Historica Judaica» (1938-1961). Un progetto di enciclopedia, la *Universal Jewish Encyclopedia* (1939-1943), si proponeva due scopi principali: fornire un resoconto dettagliato della vita ebraica in America e dimostrare quale fosse il contributo degli Ebrei alla vita americana. Si trattava dell'atteggiamento tradizionale

della Wissenschaft des Judentums, che vedeva la scienza ebraica impegnata a mostrare al mondo dei gentili che l'ebreo era degno dell'uguaglianza e dei diritti civili.

L'Europa dal 1945. Con la fine di una comunità ebraica numericamente consistente in Germania, gli studi ebraici dopo la guerra si limitarono in prima istanza agli studi biblici. Negli anni '70, però, si sviluppò piuttosto rapidamente un gruppo di istituzioni che si occuparono del Giudaismo postbiblico e di studi ebraici. A Francoforte, fu fondata la Gesellschaft zur Förderung judaistische Studien, che ha pubblicato una collana di monografie, *Frankfurter judaistische Studien* (1971-1979), e un periodico, «Frankfurter judaistische Beiträge» (1973-). Nel 1975, l'Institutum Judaicum dell'Università di Tübingen intraprese la pubblicazione della versione tedesca, con note critiche, del Talmud Palestinese. Tra gli altri centri vanno annoverati un istituto per lo studio della storia ebraica tedesca ad Amburgo e la Hochschule für jüdische Studien di Heidelberg; vi sono anche cattedre presso la Johann Wolfgang Goethe Universität e l'Università di Colonia.

Il punto di riferimento per gli studi ebraici in Inghilterra, dalla seconda guerra mondiale, è stato il «Journal of Jewish Studies». La rivista iniziò le pubblicazioni nel 1948 a Cambridge e in seguitò fu presa in carico dal settimanale «Jewish Chronicle» di Londra nel 1951, che la continuò fino al 1976. A partire dal 1955, la rivista fu sponsorizzata dall'Institute of Jewish Studies di Manchester e dalla Society for Jewish Study di Londra. Nel 1971, la direzione fu assunta da Géza Vermès, dell'Oriental Institute di Oxford, e nel 1976 la pubblicazione fu presa in carico dall'Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies.

Mentre gli studi ebraici continuano a prosperare nelle più importanti università, l'Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies è diventato dall'inizio degli anni '80 il punto focale dell'attività. Sebbene si trovi sotto l'egida accademica dell'Università di Oxford, il centro è finanziariamente indipendente ed è amministrato da un proprio comitato. Il centro pubblica anche, in coedizione con l'International Association of Jewish Lawyers and Jurists, il periodico «Jewish Law Annual» (1978-).

Gli studi ebraici in Francia nel dopoguerra sono stati dominati dalla personalità di Georges Vajda (1908-1981), la cui opera è stata fondamentale per l'istituzione di cattedre di studi ebraici a Parigi, Strasburgo, Lione e Nancy. Accanto alla sua monumentale produzione di articoli, monografie e recensioni nel settore degli studi ebraici e islamici, specialmente a proposito della filosofia medievale, Vajda ridiede vita, quasi da solo, alla «Revue des études juives» (1880-), quando, alla fine della guerra, era rimasto l'unico periodico scientifico di studi ebraici in Europa.

Gli Stati Uniti dopo il 1945. Durante i primi vent'anni del dopoguerra fu sempre più sentita dalle comunità ebraiche la necessità di programmi di studi ebraici che fornissero titoli accademici. Per venire incontro a questa necessità, molti dei college di studi ebraici che erano stati fondati prima della guerra in città come Boston, Baltimora, Cleveland, Chicago e Philadelphia per preparare insegnanti per le scuole religiose e operatori nelle comunità, presero a istituire programmi del genere. Nel 1955, fu fondato a New York il Leo Baeck Institute, con succursali a Londra e a Tel Aviv. Questa istituzione di ricerca si concentra sull'esperienza ebraica nei paesi di lingua tedesca, soprattutto nel periodo moderno. Pubblica un annuario sulla storia ebraica tedesca, il «Leo Baeck Year Book» (1956-), e anche una collana di monografie.

Un buon numero di notevoli opere scientifiche è stato prodotto negli Stati Uniti in questo periodo. Una traduzione inglese del *Codice della legge* di Mosè Maimonide è stata pubblicata dalla Yale University Press (1949-). L'opera di Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (1952-) è forse il più ambizioso progetto di storia ebraica dei nostri tempi; i suoi primi diciotto volumi trattano dell'Ebraismo dall'antichità fino al 1650. Saul Lieberman ha prodotto un'edizione critica con commento della Tosefta, *Tosefta' ki-feshuṭah* (1955-1973). Israel Davidson ha compilato lo *Oṣar ha-shirah we-ha-piyyuṭ*, un lessico della poesia ebraica medievale in quattro volumi (1924-1933).

Dal 1967, una proliferazione di studi legati alle diverse tradizioni etniche ha contribuito alla rapida crescita dei programmi di studi ebraici (con nuovo appoggio e coinvolgimento dal di fuori del campus universitario), insieme all'attività di una squadra di esperti insegnanti universitari che, anche se non erano stati in precedenza coinvolti in studi ebraici, si sono mostrati disponibili a creare programmi e a colmare lacune.

Un certo numero di eminenti studiosi con formazione culturale europea ha incoraggiato questo processo; tra essi Alexander Altmann, Nahum N. Glatzer e S.D. Goitein. A sua volta, ciò ha fatto sì che emergesse una generazione di specialisti di studi ebraici nati ed educati in America.

Indicativa della crescita degli studi ebraici è la tendenza parallela nel settore editoriale. Prima della seconda guerra mondiale, gli editori commerciali avevano ben poco interesse nel pubblicare libri divulgativi sull'Ebraismo, tanto meno quelli scientifici; opere del genere erano trattate da piccole case editrici ebraiche e non di rado si trattava di opere stampate a spese dell'autore. Dalla fine degli anni '60, però, il numero di libri sull'Ebraismo pubblicati delle più grandi case editrici e da quelle universitarie si è accresciuto considerevolmente.

Un'altra indicazione di questa crescita è il numero di nuove organizzazioni professionali: l'Association for Jewish Studies (1969), che pubblica la «AJS Review»; l'Association for the Sociological Study of Jewry (1971), e la Jewish Law Association (1980). Nel campo della biblioteconomia esistono due organizzazioni complementari: l'Association of Jewish Libraries (1965) e il Council of Archives and Research Libraries in Jewish Studies (1973).

Israele. Gli studi ebraici rappresentano una componente significativa dell'educazione e dell'insegnamento delle discipline umanistiche in Israele. Ciascuna delle cinque università – l'Università ebraica (fondata nel 1923), la Bar-Ilan (1955), quella di Tel Aviv (1956), l'Università Ben Gurion nel Negev (1970) e quella di Haifa (1970) – ha un importante programma di studi ebraici; anche il Technion, che prepara gli ingegneri, comprende un programma di studi ebraici, senza conferimento di titoli accademici, nel suo dipartimento di studi generali. Di conseguenza, il contributo degli studiosi israeliani è notevole: persone come Chanoch Albeck, Yitzhak Baer, Jacob N. Epstein, Gershom G. Scholem, E.E. Urbach e altri hanno raggiunto un livello elevato cui si ispirano i loro colleghi della Diaspora.

Il numero di riviste che pubblicano articoli di studi ebraici, molte tra le quali di alta specializzazione, è notevole. Le due più antiche e più prestigiose sono «Tarbiz» (1929-), pubblicata dall'Institute of Jewish Studies della Hebrew University, e «Zion» (1930-), una pubblicazione della Historical Society of Israel. La Jewish National and University Library pubblica due periodici bibliografici: «Kiryat Sefer» (1924-) e «Index to Articles in Jewish Studies» (1969-).

Nel 1947, si è riunito a Gerusalemme il primo congresso mondiale di studi ebraici. Dal 1957, il congresso si è tenuto ogni quattro anni ed è diventato un evento importante che attrae studiosi da tutto il mondo. Gli atti delle sessioni sono pubblicati in vari volumi che comprendono tutti i settori, dall'archeologia biblica al pensiero ebraico moderno.

Conclusioni. Dalla seconda guerra mondiale si è sviluppata un'interessante tendenza negli studi ebraici, specialmente negli Stati Uniti. In precedenza, uno studioso che se ne occupasse partiva da una preparazione ben radicata nei testi classici dell'Ebraismo; chi proveniva dalle scuole superiori europee aveva poi una cultura generale che comprendeva la conoscenza del latino e del greco. Per molti aspetti, la metodologia a disposizione della scienza in generale era limitata, perché si trovava ancora nella sua epoca formativa. Di conseguenza, gran parte della produzione scientifica di queste prime generazioni di studiosi, legati com'erano alla preparazione e alla pubblicazione di testi, è percepita dagli studiosi di oggi come meccanica e considerata il prodotto di un ragionamento deduttivo.

Gli studiosi di oggi sono il frutto di un sistema educativo differente, e pochi tra essi hanno avuto contatto con i testi classici in giovane età. Hanno però una preparazione più ampia, specialmente nelle scienze sociali, e giungono ai testi in un momento relativamente più tardo. Con questo loro retroterra culturale, la loro produzione scientifica può essere considerata il prodotto di un ragionamento induttivo.

Questi due approcci non sono in competizione. In effetti, la ricerca recente dipende molto dal lavoro fondamentale sui testi compiuto da studiosi che erano veri pionieri. Inoltre, vi sono vari settori in cui molto lavoro rimane da fare sui testi, e in questo caso gli studiosi di oggi sono obbligati ad appoggiarsi ai loro insegnanti.

PHILIP E. MILLER

SUKKOT è il nome ebraico che indica una festa autunnale, detta anche la Festa delle Capanne, o dei Tabernacoli. Sukkot inizia il quindicesimo giorno del mese di Tishri e si protrae per sette giorni, seguiti da un ottavo giorno chiamato 'Aṣeret (che significa forse assemblea; cfr. Lv 23,36 e Nm 29,35; fuori da Israele, 'Aṣeret si osserva anche il nono giorno). Perciò, secondo la tradizione ebraica, esistono due feste diverse ma tra loro connesse: Sukkot propriamente detta e Shemini 'Aṣeret («ottavo giorno di 'Aṣeret»). I riti di Sukkot vengono eseguiti solo durante la festa vera e propria; due sono quelli fondamentali. Il primo è quello di risiedere in capanne o tabernacoli (*sukkot*, sing. *sukkah*), per ricordare le abitazioni in cui vissero gli Israeliti al tempo dell'Esodo dall'Egitto (Lv 23,33-44). Il secondo è desunto dal versetto biblico che riguarda quattro piante: *lulav* (ramo di palma), *etrog* (cedro), *'aravot* (salici), e *hadassim* (mirti) (Lv 23,40). Tradizionalmente si intende che queste quattro piante debbano essere tenute ritualmente in mano. Sukkot, come apogeo delle tre feste di pellegrinaggio, è un periodo di particolare gioia (Dt 16,13-17) e nella liturgia ci si riferisce ad essa come alla «stagione della nostra gioia».

La Sukkah. Simbolo principale della festa è una capanna, dotata di almeno tre muri, priva di tetto, ma coperta con foglie o paglia. Durante i sette giorni della festa, tutti i pasti vengono consumati nella *sukkah*. Molti Ebrei, soprattutto quelli che vivono in zone a clima caldo, vi dormono anche. Oltre alla motivazione biblica, i pensatori medievali considerarono il comando di abitare nella *sukkah*, una dimora temporanea, come mezzo per rammentare all'uomo la natura transitoria dei possessi materiali, e come esortazione a riporre la propria

fiducia in Dio. Secondo i mistici, la *sukkah* viene visitata, ciascuno dei sette giorni, da un diverso personaggio biblico – Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Aronne, Giuseppe e Davide. È tradizione diffusa fra gli Ebrei recitare una formula di benvenuto a questi ospiti (*ushpizin*) come se visitassero realmente la *sukkah*.

Le quattro specie. Il rito delle quattro piante consiste nel prenderle in mano durante il servizio sinagogale e nell'agitarle sopra e sotto di sé e in direzione dei quattro punti cardinali. La ragione dichiarata è di disperdere i «venti» dannosi e di riconoscere Dio come governatore di tutto. Sono state fornite varie interpretazioni del perché sia imposto di prendere queste quattro piante. È stato ad esempio detto che esse rappresentano la spina dorsale, il cuore, l'occhio e la bocca dell'uomo, che devono essere tutti impegnati nel culto di Dio. Mosè Maimonide (1135/8-1204) le considerò interpretazioni omiletiche e avanzò l'ipotesi che si trattasse di mezzi per ringraziare Dio del raccolto. Il tema del raccolto viene osservato anche nell'usanza di compiere una processione all'interno della sinagoga, reggendo le quattro piante, in ogni giorno di Sukkot. Nel corso della processione, viene recitata la preghiera Hosha'nah («salvaci»), per ottenere un buon raccolto l'anno successivo. Il settimo giorno si compiono sette processioni, e da qui deriva il nome del giorno, Hosha'nah Rabbah («grande Hosha'nah»). Alla fine del servizio di questo giorno, segue l'antica usanza di battere sul terreno rami di salice. A Shemini 'Aṣeret viene recitata una preghiera particolare per la pioggia. In una fase posteriore della tradizione ebraica, si ritiene che Hosha'nah Rabbah suggelli il giudizio pronunciato a Yom Kippur, cosicché il giorno è un giorno di giudizio in cui si recitano preghiere che somigliano a quelle pronunciate in occasione di Yom Kippur. Esiste una tradizione popolare secondo la quale se un uomo vede la sua ombra senza testa nella notte di Hosha'nah Rabbah, egli morirà nel corso dell'anno.

Shemini 'Aṣeret. L'ultimo giorno della festa ha assunto un nuovo carattere a partire dal Medioevo. Le letture settimanali della Torah – dall'inizio del *Genesi* alla fine del *Deuteronomio* – vengono completate in quel giorno e poi immediatamente ricominciate, sicché quel giorno vede sia la fine sia l'inizio del ciclo annuale. Esso viene ora definito Simḥat Torah («letizia della Torah»). Nella Diaspora, Simḥat Torah cade il secondo giorno di Shemini 'Aṣeret (23 Tishri). In Israele, coincide con la celebrazione in un unico giorno di Shemini 'Aṣeret il 22 di Tishri, giorno che viene osservato anche dagli Ebrei riformati, che, diversamente da quanto accade tra gli altri Ebrei della Diaspora, non celebrano un giorno in più di festa. La persona che ha l'onore di completare la lettura è detta lo «sposo» della Torah, e colui che inizia nuovamente la lettura viene chiamato lo «sposo» del *Genesi*. In questo giorno di gioia, i rotoli della Torah vengono portati in processione attorno alla sinagoga, e gli «sposi» invitano la comunità a un banchetto festivo.

BIBLIOGRAFIA

Due utili testi sui riti e sulle tradizioni di Sukkot sono I.N. Fabricant, *A Guide to Succoth*, London 1962 (2ª ed.), e H. Schauss, *The Jewish Festivals. History and Observance*, New York 1973. In italiano si veda inoltre R. Vicent, *La festa ebraica delle capanne (Sukkot). Intrepretazioni midrashiche nella Bibbia e nel giudaismo antico*, Città del Vaticano 2001.

LOUIS JACOBS

SZOLD, HENRIETTA (1860-1945), guida del movimento sionista, fondatrice e presidente della Hadassah, la principale organizzazione femminile sionista degli Stati Uniti. Nata a Baltimora, nel Maryland, figlia primogenita di Benjamin e di Sophia (Schaar) Szold, venne istruita dal padre rabbino e nelle scuole locali, ottenendo il diploma di scuola superiore con le votazioni migliori. In seguito insegnò, scrisse articoli per la stampa ebraica e organizzò a Baltimora corsi serali per immigrati ebrei di origine esteuropea, prima di partire, nel 1893, alla volta di Philadelphia dove lavorò per la Jewish Publication Society of America (fondata nel 1888). Lì curò e tradusse importanti volumi di ebraistica, redasse l'indice di un testo di Heinrich Graetz, *History of the Jews*, e per un certo periodo di tempo compilò l'*American Jewish Year Book*. Nel 1903, frequentò dei corsi presso il Jewish Theological Seminary of America, a New York.

Nel 1909, dopo che il suo primo amore, Louis Ginzberg, professore al seminario, si sposò con un'altra donna, Henrietta Szold si trasferì in Palestina, dove rinnovò il suo impegno per la causa del Sionismo. Nel 1910, divenne segretaria della Federation of American Zionists, e due anni dopo, insieme ad altre donne, fondò su base nazionale la Hadassah. Dopo il 1916, si dedicò completamente all'organizzazione e trascorse molto tempo in Palestina impegnata negli sforzi educativi e medici dell'organizzazione stessa così come in affari che interessavano più generalmente il Sionismo. Spese gli ultimi anni della sua vita nel dirigere i tentativi della Youth Aliyah, il movimento fondato per salvare, portandoli in Palestina, i giovani ebrei che si trovavano in Europa sotto l'occupazione nazista.

Henrietta Szold adottò un sistema di vita ebraico che era al contempo profondamente religioso, di decisa

impronta etica e ampiamente tollerante. La sua visione e le sue pratiche religiose vennero modellate dall'Ebraismo conservatore, ma ella seguì una linea di condotta indipendente, rivelò notevole interesse per gli scritti religiosi ebraici redatti da donne, e insistette sul suo diritto di recitare il Qaddish in memoria della madre, così come di compiere gli altri obblighi religiosi ebraici tradizionalmente limitati agli uomini. Spinta dai suoi valori religiosi e dal pacifismo cui aderì per tutta la vita, negli ultimi anni della sua esistenza si avvicinò ad alcuni pensatori ebrei che, in Palestina, cercavano un riavvicinamento tra Arabi ed Ebrei e avanzavano richieste in merito a uno stato binazionale. Il suo esempio di attivismo sociale ebraico, unito al suo incoraggiamento degli ideali ebraici tradizionali, ha ispirato le donne ebree di tutto il mondo, in particolare quelle legate alla Hadassah.

BIBLIOGRAFIA

Gli scritti e le lettere di Henrietta Szold restano sparsi; per una selezione di modeste dimensioni, cfr. M. Lowenthal, *Henrietta Szold. Life and Letters*, New York 1942, rist. 1975. Un breve ma penetrante quadro generale della vita e della carriera della Szold è il contributo di A. Hertzberg in E.T. James et al. (curr.), *Notable American Women*, Cambridge/Mass. 1971. Gli studi completi comprendono Alexandra Lee Levin, *The Szolds of Lombard Street. A Baltimore Family, 1859-1909*, Philadelphia 1960, che copre la fase iniziale della vita della Szold, e due biografie critiche: I. Fineman, *Woman of Valor. The Life of Henrietta Szold, 1860-1945*, New York 1961 e Joan Dash, *Summoned to Jerusalem. The Life of Henrietta Szold*, New York 1979.

JONATHAN D. SARNA

T

TALMUD. Per quanto concerne la forma, il Talmud è un'ampia rielaborazione in molti volumi di determinati trattati della Mishnah; bisogna tuttavia sottolineare il fatto che i contenuti del Talmud vanno ben al di là di questa pur ampia base. Ogni oggetto d'interesse per gli antichi rabbini trovò il suo posto in questa immensa raccolta di insegnamenti, e per questo stesso motivo nessun problema sorto nei secoli seguenti fu considerato esterno a ciò che l'insegnamento talmudico riteneva legittimamente di essere in grado di risolvere. Un'opera che pareva dare semplicemente delle spiegazioni su un testo più antico divenne infine l'istituzione onnicomprensiva della vita ebraica del Medioevo.

Come si è detto, la Mishnah costituisce la forma generale del Talmud; come questa, il Talmud è diviso in trattati, che a loro volta si dividono in capitoli e quindi in paragrafi. Ogni frase della Mishnah è discussa, analizzata e utilizzata nella misura in cui i redattori del Talmud hanno materiale a disposizione; quando questi materiali sono esauriti (talvolta dopo lunghissime ed estremamente ampie digressioni), la discussione passa semplicemente alla frase o al paragrafo successivo. Le digressioni possono talvolta smarrire la pista del passo della Mishnah in discussione, ma il Talmud riparte sempre dal suo testo base quando comincia una nuova sezione.

Origini e sviluppo. Appena iniziò a diffondersi, la Mishnah di Yehudah ha-Nasi' (redatta circa nel 200 d.C.) assunse una posizione preminente negli studi rabbinici. Col passare del tempo, la struttura e il contenuto della Mishnah – il significato e la sequenza dei paragrafi – determinarono il modo in cui si organizzava il sempre crescente accumulo di tradizioni rabbiniche. I materiali legali non mishnici (le cosiddette tradizioni esterne, in aramaico *baraitot*) furono studiati innanzitutto in relazione ai loro paralleli mishnici, e fu redatta un'intera raccolta supplementare (Tosefta) che seguiva la stessa sequenza della Mishnah di ordini, trattati e capitoli. Analogamente, gli insegnamenti rabbinici posteriori alla Mishnah – riguardanti legge, morale, teologia ecc. – furono ripresi e discussi innanzitutto nella misura in cui erano richiamati dallo studio sistematico dei trattati della Mishnah, sicché la gran parte di questi insegnamenti finirono per essere collegati a un determinato passo (talvolta più passi) della raccolta più antica.

In questo modo si formarono grandi raccolte di insegnamenti rabbinici, ciascuno in forma di commento slegato della Mishnah. A quanto pare, diversi centri di studio rabbinico svilupparono le loro proprie raccolte, anche se alla fine furono redatte due sole raccolte generali: una per i centri palestinesi e una per i centri babilonesi. Le raccolte rimasero fluide per diverse generazioni, i materiali venivano aggiunti, rivisti o spostati. La libera associazione produsse ampi discorsi o raccolte di detti che talvolta avevano poco a che fare col passo della Mishnah che era servito da punto di partenza. I materiali più antichi sono in genere brevi spiegazioni della Mishnah o citazioni di testi paralleli, ma i rabbini più tardi commentarono tanto le annotazioni dei loro predecessori, che non erano comprese nella Mishnah o erano seguenti a essa, quanto la Mishnah stessa. Molti studiosi moderni hanno distinto nella tradizione due tipi di materiali: affermazioni giuridiche brevi e apodittiche e spiegazioni dialettiche molto più lunghe delle leggi specifiche e dei principi soggiacenti. Tali discussioni portavano talvolta a una nuova generazione di dettati

legali che a loro volta provocavano nuove discussioni dialettiche ancora più complicate: in questo modo crebbe la tradizione talmudica.

La parola ebraica *talmud* e il suo equivalente aramaico *gemara'* significano «studio». Ciascun termine ha assunto diversi significati in diversi periodi, ma alla fine *gemara'* è venuto a indicare il vasto commentario alla Mishnah che si era formato nel corso del tempo, e *talmud* il testo combinato dei due *corpora* (Mishnah più *gemara'*). I rabbini del periodo immediatamente post-mishnico (dal III al V secolo d.C.) sono detti amorei (dall'aramaico *'mr*, «dire, discutere») in quanto il loro contributo caratteristico allo sviluppo della tradizione fu una vasta discussione della Mishnah.

Attraverso un processo che non può più essere ripercorso con certezza, il testo della *gemara'* subì periodiche rielaborazioni fino a che non si formarono i due Talmud che noi oggi conosciamo. Bisogna sottolineare il fatto che l'antico studio rabbinico della Torah era orale, sicché la *gemara'* non era tanto un testo fissato quanto una formulazione più o meno accettata di una tradizione che si andava accumulando. Non vi è quindi ragione di affermare che sia mai esistito un «testo originale» autorizzato del Talmud, anche se possono essere esistite recensioni parallele di queste raccolte – conservate in diverse località – fin dagli stadi più antichi della loro storia. Non esiste ancora un testo accettato universalmente, e anche la relativa uniformità dei secoli recenti deve molto alla predominanza dell'Ebraismo europeo su quello asiatico e nordafricano e alla standardizzazione che inevitabilmente seguì all'invenzione della stampa.

Il Talmud di Gerusalemme, o Palestinese. Il cosiddetto Talmud di Gerusalemme (in ebraico *Talmud Yerushalmi*) è in effetti opera delle accademie rabbiniche di Galilea e fu sostanzialmente completato alla metà del V secolo. Il Talmud di Gerusalemme ricopre i primi quattro ordini della Mishnah con l'eccezione di due trattati (*Avot* e *'Eduyyot*); per quanto riguarda gli ultimi due ordini, solo metà del trattato *Niddah* possiede una *gemara'* palestinese. Il Talmud di Gerusalemme è in generale caratterizzato dalla brevità e dal'assenza di chiarificazioni e punti di passaggio editoriali. Le discussioni del Talmud di Gerusalemme paiono spesso laconiche ed ellittiche, e hanno frequentemente la forma di semplici note attribuite a uno o all'altro amoreo senza nessuna frase di collegamento tra loro. Talvolta, tuttavia, tali commenti sono costruiti in una forma dialettica più elaborata, con risposte a obiezioni, contraddizioni citate e risolte, e prove tratte dal testo biblico addotte quando pare opportuno ai redattori.

Il Talmud Babilonese. Stando alla tradizione, il Talmud Babilonese (in ebraico *Talmud Bavli*) fu completato dagli amorei Ashi e Ravina' intorno al 500. È chiaro, tuttavia, che i tratti distintivi di questo Talmud rispetto all'altro sono opera di diverse generazioni di rabbini che seguirono queste due autorità e che sono noti sotto il nome collettivo di saborei (dalla radice aramaica *sbr*, «ritenere, avere un'opinione»), cioè coloro che rielaborarono il testo talmudico e stabilirono la sua forma finale. Grazie all'opera di questi redattori più tardi, il Talmud Babilonese è di gran lunga più elaborato del Talmud di Gerusalemme. Le argomentazioni del Talmud Babilonese presentano una sofisticata terminologia tecnica per introdurre le fonti, discutere le obiezioni e le contro-obiezioni, presentare confutazioni e a esse ribattere, ecc. Oltre a dettagliate integrazioni, i saborei composero intere sezioni del Talmud; in particolare si attribuisce loro la prima vasta discussione che ricorre al principio di molti trattatti. In generale, la superiorità del Talmud Babilonese da un punto di vista letterario, la sua chiarezza logica di gran lunga maggiore e le sue dimensioni notevolmente più estese si attribuiscono ai saborei del VI e VII secolo: il Talmud come noi oggi lo conosciamo non esistette fino a che i saborei non ebbero compiuto la loro opera.

Mentre il Talmud di Gerusalemme commenta tutto il primo ordine della Mishnah, il Talmud Babilonese ha una *gemara'* solo per il primo trattato (*Berakhot*) che tratta della liturgia; il resto dell'ordine parla di regole agricole che non erano considerate applicabili al di fuori della Terra Santa. D'altro canto – e questo fatto è più difficile da spiegare – il vasto materiale del quinto ordine che regola il culto del Tempio e che è assente nel Talmud di Gerusalemme, è trattato in grande dettaglio nella *gemara'* babilonese. Quanto al resto, con eccezioni di minore importanza, i due Talmud coprono le medesime parti della Mishnah.

Sviluppi più tardi. Nel corso dei secoli che seguirono la comparsa dei due Talmud, il Talmud Babilonese mise gradualmente in ombra il Talmud di Gerusalemme. Questa predominanza fu spiegata razionalmente affermando che il Talmud Babilonese era il più recente e quindi i suoi redattori, che conoscevano già il Talmud di Gerusalemme, potevano includere i suoi insegnamenti accettabili nella loro opera e sopprimere quelle parti che per qualsivoglia ragione non ritenevano degne di essere riportate. Retrospettivamente, tuttavia, è chiaro che questa affermazione fa parte della propaganda dei dottori delle accademie babilonesi degli ultimi secoli del I millennio d.C. in favore della loro propria autorità e contro l'autorità rivale dei rabbini della Terra di Israele. La predominanza finale del Talmud Babilonese in tutta la Diaspora e anche nella Terra di Israele va probabilmente spiegata in base ai legami relativamente più forti delle nascenti comunità dell'Africa settentrio-

nale e della Spagna con l'Ebraismo babilonese e al declino, relativamente più grave, dell'Ebraismo palestinese, in particolare sotto la spinta delle crociate. Quelle parti d'Europa, in particolare l'Italia, che mantennero legami più saldi con la comunità della Terra di Israele, a quanto pare proseguirono una tradizione di studio del Talmud di Gerusalemme, ma all'inizio del II millennio questo processo si era concluso: da allora in avanti, «Talmud» significò sempre quello babilonese. Si diede per scontato che le questioni di legge ebraica andavano risolte in base al Talmud Babilonese e non in base al Talmud di Gerusalemme e che quest'ultimo poteva offrire delle regole solo nei casi in cui il Talmud Babilonese taceva o era ambiguo.

Una volta stabilita, la supremazia del Talmud Babilonese si andò sempre più consolidando. Il Talmud Babilonese ricevette maggiore attenzione, fu studiato da un maggior numero di esegeti, divenne l'oggetto di commentari più numerosi e migliori, fu copiato più spesso e più attentamente da un maggior numero di scribi. Il risultato di questa situazione è che gli studiosi moderni hanno a disposizione un testo del Talmud Babilonese più solidamente stabilito e una tradizione esegetica più sviluppata. Lo studio critico moderno del Talmud di Gerusalemme deve compiere un lavoro molto più impegnativo di analisi e di restituzione prima di ottenere un testo affidabile e comprensibile.

Bisogna inoltre sottolineare il fatto che la Chiesa cristiana medievale influenzò lo sviluppo del Talmud in due modi molto importanti. Periodiche ondate di sequestri e distruzioni ridussero il numero dei manoscritti del Talmud disponibili in determinate parti d'Europa; di queste ondate, le più importanti furono quelle che si verificarono in Francia nel XIII secolo e in Italia durante la Controriforma; l'ultimo rogo del Talmud ebbe luogo in Polonia nel 1757; talvolta vennero distrutte tutte insieme centinaia di copie del Talmud o di raccolte e commentari talmudici. Gli sforzi da parte degli Ebrei per evitare tali distruzioni, inoltre, spesso condussero alla volontaria o involontaria sottomissione del Talmud alla censura da parte delle autorità ecclesiastiche. Il risultato di questa situazione fu che molte antiche discussioni rabbiniche su Gesù o sul Cristianesimo sono andate perse o devono oggi essere recuperate da manoscritti sparsi.

La religione talmudica. Nonostante la sua ampiezza di mole e di contenuto, il Talmud non manca di un centro unificatore: nelle sue pagine vi è una netta predominanza di determinati temi e stili di argomentazione e lingua, e quindi sia la religione degli stessi saggi del Talmud, sia le forme di Ebraismo basate sul Talmud che fiorirono nel Medioevo sono più compatibili con determinati tipi di spiritualità che con altri.

Il ruolo della legge. Ben più di metà del Talmud Babilonese e più di tre quarti del Talmud di Gerusalemme sono dedicati a questioni riguardanti la legge. La Mishnah stessa ha la forma di un codice legale, e le discussioni talmudiche intendono principalmente chiarificare, ampliare, e trovare nuove applicazioni ai dettami della legge mishnica. Questa importanza data alle questioni legali è collegata al ruolo degli antichi rabbini all'interno delle loro comunità, dove avevano la funzione di giudici, maestri o amministratori pubblici; la religiosità rabbinica si organizzò quindi intorno alla gratitudine per la legge e alla gioia per la sua messa in pratica. La legge fu intesa come dono divino, e l'osservanza dei suoi dettami fu vista come la giusta risposta a questa generosità. Osservare la legge significò rafforzare i legami di ciascuno con colui che questa legge aveva dato e, nel momento in cui sviluppavano la legge in un enorme accumulo di regole dettagliate che coprivano tutti gli aspetti della vita quotidiana, i rabbini cercavano di moltiplicare le occasioni per rafforzare questo legame. Lo studio della legge era sia la più alta attività intellettuale in cui un ebreo si potesse impegnare, sia un'attività pratica tesa ad approfondire questo ampliamento di opportunità. Allargare l'ambito della legge non era sentito come un'aggiunta a un carico già pesante, ma come una possibilità di accrescere la parte della vita di ciascuno che poteva essere condotta in risposta alla voce di Dio.

Il ruolo dello studio e dell'intelletto. Anche se la Mishnah pare un codice legale, essa è in effetti qualcosa di diverso; le sue numerose dispute irrisolte, il suo uso sporadico di prove basate sul testo biblico e le sue occasionali narrazioni riflettono il valore dello studio come rituale religioso in sé, e alla fine l'attività di studiare la legge di Dio era importante nella religione talmudica quanto il contenuto stesso di tale studio. Per quanto riguarda la legge talmudica, questo rafforzamento dello studio in quanto rito religioso condusse alla creazione di una serie di elaborati *corpora* giuridici, la maggior parte dei quali sono identificati col nome del maestro cui erano attribuite le opinioni contenute in ciascun *corpus*. La ben nota tendenza talmudica a una dialettica che spezza il capello in quattro riflette la preoccupazione dei rabbini che ciascuna serie di detti fosse da un lato coerente in se stessa e dall'altro significativamente diversa da ogni altra. Di qui la frequenza con cui il Talmud registra la catena di trasmissione che ha tramandato i singoli detti; di qui la sempre crescente integrazione di insegnamenti dai campi giuridici più disparati in un'unica ragnatela e il tentativo – spesso forzato – di trovare princìpi unificatori dietro insegnamenti che paiono non aver nulla a che fare l'uno con l'altro. Di qui, ancora, il relativo disinteresse per la personalità dei

singoli antichi maestri, eccetto, paradossalmente, per quei pochi che divennero protagonisti di leggende spesso incredibili.

Questa tendenza intellettuale ebbe diverse importanti conseguenze per la religione talmudica: diede allo studio rabbinico una coloritura scolastica che si andò sempre più accentuando col passare dei secoli; rese il commento testuale un importante genere letterario religioso: un'edizione standard del Talmud contiene anche oggi diversi commentari classici sulla stessa pagina del testo e molti di più in fine al volume; l'intellettualismo rabbinico si trasformò in argomentazione ordinata, il gioco di prova e confutazione in un'attività sacra; diede anche supremazia alla corretta formulazione di pronuncia e recitazione del testo sacro al di là dei modi o delle circostanze in cui veniva declamata; ciò a sua volta ebbe importanti effetti sulle concezioni talmudiche e post-talmudiche di preghiera, meditazione e spiritualità interiore.

Studio del Talmud e autorità religiosa. Secondo gli antichi rabbini vi era una connessione tra la loro attenzione all'apprendimento e il ruolo di guida cui aspiravano. Era dato per scontato che solo la Torah, se studiata e capita sufficientemente e in modo appropriato, poteva rendere il popolo di Israele il «regno di sacerdoti e nazione santa» (Es 19,16) che Dio voleva che fosse. Ciò a sua volta significava che solo coloro che erano sufficientemente e in modo appropriato esperti della Torah avrebbero avuto il permesso di assumere la guida della comunità, in quanto solo a tali guide sarebbe stato affidato il compito di guidare il popolo nella direzione decretata da Dio.

Strettamente connessa all'Ebraismo talmudico e post-talmudico è la certezza che la conoscenza della Torah (e una volta che il Talmud fu completato, ciò venne a significare apprendimento del Talmud) è l'unico criterio valido con cui scegliere le guide della comunità. In qualunque modo le condizioni contingenti lo permettessero, i rabbini cercarono di istituzionalizzare la loro autorità sulla comunità. Nel periodo più antico, ciò significò giungere a un compromesso con chi effettivamente governava la comunità (per es. l'Impero romano o, in Babilonia, la pretesa dinastia davidica degli esilarchi). In seguito, ciò significò assicurare che le corti ebraiche interne fossero dominate dai rabbini e che la legge talmudica governasse quegli aspetti della vita in cui gli Ebrei mantenevano un'autonomia interna (matrimonio e divorzio, riti religiosi, istituzioni scolastiche). Anche se l'autorità rabbinica non era priva di rivali, essa in linea di principio non fu mai messa in dubbio fino all'interruzione dell'autogoverno ebraico, che ebbe inizio nel tardo XVIII secolo e continuò nel XIX secolo.

Studio del Talmud come esperienza religiosa. I rabbini considerarono il loro insegnamento «Torah orale» e credettero che i contenuti del Talmud rappresentassero parte della rivelazione a Mosè che era stata ricevuta oralmente ma che era stata tramandata fedelmente per secoli prima di essere inclusa nel testo del Talmud. Il nome *Talmud*, infatti, può essere inteso come forma breve dell'espressione *talmud Torah*, «studio della Torah». Studiare il Talmud era quindi mettersi in ascolto della parola di Dio, e aumentare l'accumulo di commentari, raccolte, codici e simili significava dare il proprio contributo alla diffusione della rivelazione divina nel mondo. Studiare la Torah era quindi una sorta di sobrio misticismo, un mezzo per rivivere gli eventi del Sinai, mentre accrescere il *corpus* della «legge orale» significava partecipare a una attività divina. Già nel Talmud Dio è rappresentato nell'atto di studiare la Torah diverse ore al giorno (T.B., *'A.Z.* 3b), ma la comunanza tra il rabbino e Dio era sentita in maniera ancora più forte: accrescendo la quantità di Torah nel mondo, il rabbino era in grado di fare ciò che prima solo Dio era stato capace di compiere.

Il testo del Talmud divenne quindi il centro di un'attività considerata la più simile a Dio disponibile all'esperienza umana. Chiunque poteva studiare parti della Torah, e nessuno era ritenuto incapace di contribuire a una sessione di studio con alcuni pensieri originali. In tal modo, lo studio del Talmud divenne un'attività diffusissima fra le comunità ebraiche più tarde. Il grado di dedizione a questa attività poteva variare dalla devozione ascetica che durava l'intera giornata dello studioso chiuso nella sua stanza allo studio popolare di un'ora alla settimana nei pomeriggi del Sabato. Il punto più alto dell'educazione di un ragazzo era rappresentato dal momento in cui era pronto a studiare la *gemara'*. Tale «studio» continua anche ai giorni nostri, pur essendo quasi del tutto scomparsa l'effettiva autorità della legge talmudica, in quanto rappresenta la più forte e longeva eredità del Giudaismo classico.

[Vedi anche *MISHNAH E TOSEFTA*; *ESEGESI BIBLICA EBRAICA*; e, per un'analisi dello sviluppo e della struttura della legge ebraica, *HALAKHAH*].

BIBLIOGRAFIA

La storia e l'attuale stato della ricerca critica sui due Talmud sono esaminati esaustivamente in B.M. Bokser, *An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud*, pp. 139-256, e D. Goodblatt, *The Babylonian Talmud*, pp. 257-336, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 19,2, Berlin-New York 1979. Entrambi i saggi sono stati ristampati in J. Neusner (cur.), *The Study of Ancient Judaism*, New York 1981, II. Le due opere vanno intese come continuazioni di H.L. Strack, *Introduction to the Talmud and the Midrash*, Philadelphia 1925,

rist. 1996, un'opera datata, ma pur sempre un classico. Diversi allievi di Jacob Neusner hanno dedicato esami particolareggiati all'opera di determinati studiosi moderni, cfr. J. Neusner (cur.), *The Formation of the Babylonian Talmud*, Leiden 1970.

Neusner ha anche indagato le implicazioni religiose della concezione dello studio della Torah come attività santa e le implicazioni teologiche della cultura rabbinica, cfr. J. Neusner, *The Glory of God Is Intelligence*, Salt Lake City 1978; un'opera più divulgativa dello stesso tipo è M. Adler, *The World of the Talmud*, New York 1958. Cfr., più di recente, il mio *Talmud* in B.W. Holtz (cur.), *Back to the Sources*, New York 1984, pp. 129-75.

ROBERT GOLDENBERG

TAM, YA'AQOV BEN ME'IR (circa 1100-1171), importante studioso ebreo di halakhah, noto come Rabbenu («nostro maestro») Tam, nome desunto dalla descrizione biblica del patriarca Giacobbe come *tam* (Gn 25,27), termine spesso tradotto con «tranquillo», con la connotazione di persona studiosa e dotta. Discendente di una istruita famiglia rabbinica, era nipote di Rashi (Shelomoh ben Yiṣḥaq, 1042-1105), il maggiore commentatore talmudico, e fratello di Shemu'el ben Me'ir, il Rashbam. Fu il più grande tra i fondatori della scuola tosafista di commentatori talmudici tra il XII e il XIV secolo. [Vedi *TOSAFOT*].

Nei suoi commenti, Tam impiegò il metodo dell'esame comparativo dei testi talmudici, che mirava a motivare contraddizioni e incongruenze nella spiegazione dei passi. Si oppose ad ogni tipo di correzione del testo tradizionale del Talmud a meno che non vi fosse altro modo per comprendere un particolare passo. I suoi interessi spaziavano dalle applicazioni pratiche della legge e della religione alla comprensione teorica del sistema talmudico. In genere, avversò abitudini correnti che parevano contrarie alle tradizioni e agli insegnamenti talmudici e non permise che si deviasse dalle usanze tradizionali. Le sue ponderate deliberazioni legali erano fondate sul Talmud stesso e non sulle mutevoli esigenze dell'epoca, anche se talvolta risolse contraddizioni tra il Talmud e le usanze religiose e legali del tempo reinterpretando i testi tradizionali.

Tam venne accolto dai suoi contemporanei come il più grande studioso della sua generazione. Molti discepoli provenienti dalla Francia e dalla Germania e persino da paesi lontani come l'Italia, la Boemia e la Russia si riunirono per studiare con lui; attraverso di loro, i suoi insegnamenti e le sue opinioni si diffusero in Europa, raggiungendo anche la Spagna. Considerato la principale autorità halakica dell'epoca, gli venivano sottoposte domande e problemi halakici e talmudici da ogni parte d'Europa. Grazie alla sua posizione, propose vari regolamenti (*taqqanot*) per le comunità ebraiche dell'epoca. I *responsa* di Tam e i commenti al Talmud vennero accettati per la loro autorevolezza dalle generazioni successive, in particolare tra l'Ebraismo ortodosso occidentale (ashkenazita).

La sua opera principale è il *Sefer ha-yashar* (Vienna 1811), che comprende i *responsa* halakici (ed. annotata, Berlino 1898), e le *novellae*, o commenti, al Talmud (ed. annotata, Gerusalemme 1959). Il libro come noi lo possediamo è una raccolta inedita tarda dall'originale con aggiunte di altri autori. Tuttavia, la maggior parte dei suoi insegnamenti non è compresa in quest'opera ma sparsa nelle *tosafot* e nelle raccolte di *responsa* della sua epoca.

BIBLIOGRAFIA

Non è comparsa alcuna monografia su Ya'aqov ben Me'ir Tam in inglese. Tre importanti trattazioni sulla vita e sull'influenza di Tam sono il mio *Yaḥaso shel Rabbenu Tam le-be'ayot zemano*, in «Zion», 19 (1954), pp. 104-41; V. Aptowitzer, *Mavo' le-sefer Ra'avyah*, Jerusalem 1938, pp. 357-66; e E.E. Urbach, *Ba'ale ha-tosafot*, Jerusalem 1980 (4ª ed.), cap. 3.

SHALOM ALBECK

TANNAITI. Il termine *tanna* viene utilizzato per indicare un'autorità della Mishnah e delle opere ad essa connesse, in opposizione ad *amora*, con cui ci si riferisce ad un saggio della *gemara'*. La parola deriva dall'aramaico *teny* («ripetere») e significa, per estensione, «imparare» o «insegnare».

I tannaiti (ebr. *tanna'im*) furono i saggi della tradizione rabbinica che vissero immediatamente prima e nel corso del secolo e mezzo dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 d.C.). Questo periodo, tradizionalmente ripartito in cinque o sei generazioni, ebbe tra le sue più importanti autorità Hillel, Gamali'el il Vecchio, Yoḥanan ben Zakk'ai, Gamali'el di Yavneh, Eli'zer ben Hyrcanus, 'Aqiva' ben Yosef, Me'ir e Yehudah ha-Nasi'. Esso si conclude con la generazione cui appartiene Yehudah ha-Nasi', il redattore della Mishnah (circa 200 d.C.), anche se la generazione successiva in Palestina ebbe carattere di transizione. In Babilonia la divisione è più chiara, anche se talora si dice che l'amora Rav avesse autorità tannaitica.

I testi che registrano le tradizioni di questi saggi vengono definiti «tannaitici»: essi comprendono la Mishnah, la Tosefta, i *midrashim* halakici, e una grande varietà di tradizioni conservate nel Talmud di Gerusalemme (o Palestinese) e in quello Babilonese. Le tradizioni ascritte ad un'autorità tannaitica sono riconoscibili, pressoché senza eccezione nel Talmud Babilonese ma

con frequenti eccezioni nel Talmud di Gerusalemme, da una gamma di vocaboli tecnici che utilizzano la radice *tny*. Le tradizioni di questo genere vengono definite *baraitot* (sing. *baraita'*), cioè «tradizioni esterne alla, o escluse dalla, Mishnah» (dall'aramaico *bar*, «esterno»).

I testi tannaitici, soprattutto la Mishnah ma in larga misura anche le *baraitot*, costituiscono la base delle successive deliberazioni legali rabbiniche. Questi testi vennero esaminati, interpretati e talora emendati dagli amorei, e ad essi venne accordata l'autorità di canone. I tannaiti divennero spesso personaggi leggendari e si credeva che avessero fatto esperienza, e talvolta anche compiuto, dei miracoli.

Il termine *tanna'* viene in secondo luogo utilizzato per indicare chi esercitava la professione di ripetitore o dicitore nelle scuole rabbiniche che furono attive sia nel periodo tannaitico sia in quello amoraico, anche nei secoli che seguirono (il periodo amoraico si concluse attorno al 500 d.C.). Il *tanna'* poteva essere anche chiamato *roveh* («ripetitore»), termine che venne poi confuso con *rabbah* («il grande»).

Le tradizioni ufficiali delle scuole rabbiniche erano trasmesse oralmente. I *tanna'im* erano i funzionari che memorizzavano i testi ufficiali e costituivano, da tutti i punti di vista, dei libri viventi. Il procedimento tramite il quale si mandavano a memoria i testi doveva essere verosimilmente il seguente: all'inizio il maestro decideva in merito alla versione della tradizione che doveva essere insegnata e chiamava poi il proprio *tanna'*, al quale veniva chiesto di recitare la tradizione fino a che la sua memorizzazione non fosse certa. A quel punto potevano essere chiamati in causa altri *tanna'im*, per i quali il primo *tanna'* avrebbe ripetuto la tradizione. Egli avrebbe verificato la loro memorizzazione, e in questo modo la versione del testo sarebbe stata fissata nelle bocche di un numero crescente di *tanna'im*.

Un metodo simile costituiva una vera e propria pubblicazione. Nella letteratura talmudica compaiono numerosi racconti nei quali il *tanna'* viene consultato allo scopo di chiarire la versione ufficiale di una tradizione. Quando il *tanna'* attestava la lettura di un testo, la sua dichiarazione veniva considerata autorevole. Si racconta che anche il redattore della Mishanah, Yehudah ha-Nasi', abbia consultato il suo *tanna'* per una lettura corretta, e a questo *tanna'* ci si riferisce come a colui che ha una versione «esaminata» o «rivista» della Mishnah.

Poiché si faceva affidamento sul *tanna'* per fornire tradizioni pubblicate, senza commenti e senza emendamenti, i *tanna'im* venivano evidentemente scelti per la loro straordinaria memoria e non in base alla loro intelligenza. Un *tanna'* troppo intelligente avrebbe potuto avere la tentazione di emendare un testo nel momento in cui lo considerasse problematico. Un saggio definisce un *tanna'* «un contenitore pieno di libri» (T.B., *Meg.* 28b), cioè colmo di informazioni ma incapace di servirsene. Un detto popolare afferma che «il *tanna'* recita e non sa cosa sta dicendo» (T.B., *Soṭ.* 22a). Nonostante ciò, alcuni dei più grandi saggi furono anche dei *tanna'im*. Inoltre, la potenziale fallibilità di una pubblicazione orale era ampiamente riconosciuta, ed è forse per questo motivo che *Avot* 3,7 mette in guardia, con decisione, dall'interrompere gli esercizi di ripetizione di un individuo.

Le tradizioni di alcune scuole erano ritenute particolarmente attendibili, ad esempio quelle di Hiyya' e di Oshaya', saggi palestinesi ascrivibili alla generazione di transizione che segue alla compilazione della Mishnah. Si dice che il primo di questi due maestri sia stato un ripetitore per Yehudah ha-Nasi'.

[Vedi anche le biografie di *GAMALI'EL IL VECCHIO, YOḤANAN BEN ZAKKAI, GAMALI'EL DI YAVNEH, ELI'ZER BEN HYRCANUS, ME'IR* e *YEHUDAH HA-NASI'*. Per una trattazione su Hillel vedi *BET HILLEL E BET SHAMMAI*; per un'ampia trattazione della letteratura tannaitica vedi *MISHNAH E TOSEFTA*].

BIBLIOGRAFIA

Un esauriente esame delle terminologie che identificano le fonti tannaitiche è proposto da J.N. Epstein, *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948, rist. Jerusalem 1964, pp. 813ss. Autorevole indagine del metodo tannaitico è S. Lieberman, *The Publication of the Mishnah*, in *Hellenism in Jewish Palestine*, 1950, rist. New York 1962, pp. 83-99. Lieberman fu il primo ad inquadrare il metodo in termini di pubblicazione. Estremamente utile, nonostante i suoi difetti, è anche B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961, rist. 1998, pp. 93-112.

DAVID KRAEMER

ṬARFON (fine del I e inizio del II secolo d.C.), tannaita palestinese. Ebreo che abitava nella città di Lod, fu maestro di Yehudah bar Il'ai e guida principale della generazione di rabbi attivi nella città costiera di Yavneh dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme (70 d.C.).

Esistono due componenti all'interno delle tradizioni associate a Ṭarfon. Un gruppo di tradizioni lo presenta come sottoposto al suo collega 'Aqiva' ben Yosef e qualche volta lo deride per la stupidità dimostrata nel suo comportamento o nelle sue opinioni. Un secondo gruppo di tradizioni – che pare sia stato formulato dai discepoli di Yehudah – cita le azioni di Ṭarfon come precedenti per le deliberazioni di Yehudah bar Il'ai.

Nello stabilire i criteri per le deliberazioni legali sull'esecuzione degli obblighi religiosi, Ṭarfon accentuò l'importanza dell'azione sull'intenzione, dell'atto formale o del fatto oggettivo sul pensiero soggettivo. Questa posizione si differenzia notevolmente da quella di 'Aqiva', che pose grande enfasi sul ruolo dell'intenzione. In numerosi casi, l'opinione di Ṭarfon è inserita nel testo allo scopo di far risaltare quella, autorevole, di 'Aqiva'.

Le più importanti deliberazioni di Ṭarfon si riferiscono spesso ai riti eseguiti dai sacerdoti. Nei problemi oggetto di discussione, egli si pronunciò costantemente a favore delle famiglie sacerdotali. Decise, ad esempio, che un sacerdote poteva ricevere doni in offerta di vino o olio da un proprietario per tutto l'anno, il che costituiva un vantaggio economico per il sacerdote stesso. I pronunciamenti di Ṭarfon sottolineano il fatto che i sacerdoti potessero avere un ruolo fondamentale nella vita degli Ebrei anche dopo la distruzione del Tempio.

[Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

J. Gereboff, *Rabbi Tarfon. The Tradition, the Man and Early Rabbinic Judaism*, Missoula/Mont. 1979, presenta uno studio sistematico e un'analisi di tutti i materiali che riguardano questo rabbi. I. Konovitz, *Tannaitic Symposia*, I-III, Jerusalem 1967 (in ebraico), raccoglie tutti i riferimenti a Tarfon contenuti nella letteratura rabbinica.

TZVEE ZAHAVY

TEMPIO BIBLICO. [Questa voce contiene una descrizione della storia, delle attività e della struttura del tempio biblico. Per una presentazione completa dei funzionari religiosi del Tempio, vedi *SACERDOZIO EBRAICO* e *LEVITI*].

La Bibbia ebraica menziona diversi templi dedicati a Dio in tutta l'antica Israele. Le recenti scoperte archeologiche hanno in genere confermato i riferimenti, sollevando al tempo stesso nuovi interrogativi a proposito del carattere, delle funzioni e dell'ubicazione dei templi risalenti al periodo biblico. Tra questi templi assumono particolare risalto il Primo e il Secondo Tempio di Gerusalemme.

Storia e struttura. Il Primo Tempio fu costruito tra il 960 e il 950 a.C. durante il regno di Salomone; fu distrutto nel 587/6 dai Babilonesi a seguito della conquista della Giudea. Il Secondo Tempio fu costruito nello stesso luogo del Primo nel 516, e fu distrutto dai Romani nel 70 d.C. Entrambi i templi conobbero, tuttavia, periodici miglioramenti, espansioni e persino ristrutturazioni, cosicché descrivendo i templi ci troviamo di fronte ad un fenomeno in evoluzione più che ad un singolo evento. Il termine *Tempio* è per giunta ambiguo, poiché può designare specificamente l'edificio, il centro dell'attività cultuale o l'intero complesso di edifici, porte e mura che insieme formano questa istituzione. Nell'ambito di questa voce, il termine *Tempio* indicherà l'edificio, mentre *complesso templare* farà riferimento all'istituzione.

La maggior parte dei cambiamenti strutturali apportati ai due templi nelle diverse epoche fu una risposta agli analoghi mutamenti dell'ambiente urbano, a loro volta motivati dalle mutate circostanze politiche. La cresciuta densità demografica e l'instabilità politica di Gerusalemme alimentarono una tendenza a proteggere i templi, talvolta erigendo vere e proprie barricate, da ogni intrusione esterna. Si può dire che, a seconda delle condizioni, questi sforzi avrebbero potuto essere vitali per la loro integrità. Più concretamente, tuttavia, essi esprimevano un preciso sentimento religioso: il Tempio e il culto dovevano essere isolati dai rumori e dai movimenti del mondo circostante.

Nell'antichità, i templi erano in genere progettati per risaltare e imporsi rispetto all'ambiente che li circondava. Essi erano spesso costruiti sulla sommità di una collina, e, se in quell'area l'attività edilizia si faceva troppo intensa, il tempio veniva rialzato o gli edifici siti nelle vicinanze venivano ridimensionati.

Il Tempio di Salomone (Primo Tempio). Il Tempio di Salomone assunse prestigio in virtù delle vicende politiche e religiose, segnatamente dopo la conquista del regno settentrionale d'Israele ad opera degli Assiri e per la tendenza ad eliminare i templi locali e regionali sia per ragioni politiche che religiose. Davide, fondatore del regno unificato d'Israele, aveva scelto Gerusalemme (più precisamente, la città di Davide sul monte Sion) come sua capitale dopo averla conquistata intorno al 1000 a.C.; egli confermò il proprio sostegno al culto dell'Arca dell'Alleanza portando l'Arca stessa in quella città, che scelse al tempo stesso come sua sede regale (2 Sam 6-7).

La migliore definizione funzionale del complesso templare sorto infine sul monte Sion è conservata in *Amos* 7,13, passo in origine relativo a Betel e non a Gerusalemme. Nell'VIII secolo, Betel era il più importante centro di culto del regno settentrionale, e il sacerdote di Betel impone a Amos di non dire nulla contro il re a Betel: «Ma a Betel non profetizzare più, perché questo è il santuario del re ed è il tempio del regno». In verità, il Tempio era in origine soltanto uno degli elementi dell'acropoli reale costruita sulla sommità settentrionale del monte Sion.

Secondo la descrizione di *1 Re* 6-8, il Tempio di Sa-

lomone era una struttura oblunga in pietra, rivestita con travi di cedro. Un assito in legno divideva l'interno in due sezioni: l'*hekhal* (grande sala), accessibile oltrepassando delle porte in legno appena oltre l'ingresso dell'edificio, seguita dal *devir* («santuario»), la parte più sacra del Tempio, talvolta chiamata Santo dei Santi. Il santuario era costruito più in alto rispetto al pavimento della grande sala, e poggiava su una roccia enorme, nota più tardi nella tradizione ebraica con il nome *even ha-shetiyyah* («la prima pietra») e in arabo come *al-ṣakhrah* («la roccia»), sulla quale fu in seguito edificata la Cupola della Roccia.

All'interno non c'erano colonne, poiché il tetto poggiava su robuste travi, e file di finestre percorrevano due mura del Tempio. La facciata del Tempio ospitava un portico (*ulam*) che aumentava ulteriormente le dimensioni della struttura ed era chiuso da due imponenti colonne ornamentali, *yakhin* e *bo'az*, probabilmente insegne della monarchia davidica. Il Tempio si sviluppava sull'asse est-ovest.

Il progetto del Tempio di Salomone riprende modelli siriaci e fenici. Gli archeologi ricordano spesso il tempio di Tell Tu'eimat (antica Kunulua), sulla costa siriaca, come pure i templi di Zincirli (Siria nordoccidentale), Carchemis e Byblos. Il tempio di Kunulua era anch'esso una struttura oblunga divisa in tre parti: portico, sala e santuario. Un modello precedente potrebbe essere stato il tempio costruito nella tarda età del bronzo ad Hazor, in Galilea, che risale ad un'epoca compresa tra il XVI e il XIII secolo.

Ciò che sorprende a proposito del Tempio di Salomone è la sua disposizione est-ovest. Qualcuno ha ipotizzato che questa scelta permettesse ai raggi del sole di filtrare nel Tempio; altri hanno sostenuto che l'allineamento era studiato per fare sì che in un determinato periodo dell'anno i raggi del sole giungessero, attraverso due vie d'accesso consecutive, fino al santuario stesso.

Le porte interne erano rivestite con pannelli di cedro, così come il soffitto, ed entrambi erano riccamente decorati con motivi floreali e cherubini rivestiti d'oro. Il santuario, privo di finestre, ospitava l'Arca, e su di essa volteggiavano due cherubini che coprivano l'intera larghezza della cella con l'apertura delle ali, da muro a muro. Nella grande sala, di fronte all'ingresso del santuario, si trovavano l'altare dell'incenso, lavorato in legno di cedro e rivestito d'oro, e due file di cinque candelabri, dieci in totale, in oro massiccio.

Un edificio in pietra di tre piani, chiamato *yaṣi'a*, poggiava su tre delle pareti esterne del Tempio; seguendo l'ordine delle stanze si giungeva ai piani superiori. Benché il testo biblico non accenni alla funzione della *yaṣi'a*, senza dubbio essa era utilizzata per conservare il materiale consacrato e per i preparativi dei sacerdoti. Questa struttura non superava in altezza la metà delle mura del Tempio, e dunque non ostruiva le finestre della grande sala sui lati nord e sud.

Il Tempio era circondato da un cortile recintato (*ḥaṣer*), nel centro del quale, proprio di fronte all'ingresso del Tempio, si ergeva l'altare per i sacrifici. Il Tempio aveva tre ingressi che si aprivano sui lati est, nord e sud. Entrando dal fianco destro, sempre davanti al Tempio, si incontravano un imponente serbatoio in bronzo, chiamato *yam* («mare»), e dieci bacili mobili – tutti decorati con bestie da soma, come per indicare che questi animali portavano il mare e i bacili.

Secondo la descrizione di *1 Re*, il Tempio era originariamente più in vista che nelle epoche successive. Un confronto del complesso templare salomonico con la descrizione profetica del complesso templare in *Ezechiele* 40-48 mostra come il processo di isolamento del Tempio dal mondo esterno si fosse realizzato tra il X e l'inizio del VI secolo, prima della distruzione del Tempio nel 587/6. Esistono forti dubbi quanto al realismo delle descrizioni di *Ezechiele*, dato il loro contesto profetico e letterario, ma con ogni probabilità in qualche modo esse ci presentano la fisionomia del complesso templare negli ultimi anni della sua esistenza.

Due importanti processi di rinnovamento furono realizzati durante i regni di Ezechia (fine dell'VIII e inizio del VII secolo) e di Giosia (fine del VII secolo). Il progetto di Ezechia era senza dubbio giustificato dall'incremento della popolazione di Gerusalemme dopo la caduta del regno settentrionale di Israele nel 722, che fece del Tempio l'unico centro religioso nazionale.

Il progetto di Giosia è descritto in *2 Re* 22. Entrambi i re erano, ovviamente, devoti yahwisti; Giosia in particolare alimentò per lungo tempo l'importanza storica del Tempio. Non furono tuttavia soltanto i re pii e yahwisti ad intraprendere progetti di miglioramento per il Tempio. Acaz, padre di Ezechia e monarca ben poco devoto e yahwista, costruì un nuovo altare sul modello di un esemplare visto a Damasco e un corridoio che portava dalla sua reggia al Tempio (2 Re 16). Persino Manasse, che regnò per buona parte del VII secolo, anche se descritto come un re malvagio, potrebbe non aver trascurato il Tempio; gli scavi di Nahman Avigad nell'acropoli di Gerusalemme rivelano anzi gli sforzi costruttivi sostenuti da Manasse.

Secondo le descrizioni, all'epoca di Ezechiele il Tempio era cinto da due cortili; c'erano allora tre portici d'accesso, e si accedeva al Tempio salendo tre rampe di scale; l'altare per i sacrifici era sopraelevato, e vicino alle mura e agli ingressi si aprivano numerose stanze (Ez 40-48).

Il Secondo Tempio. Ritornati in patria, gli esuli del regno di Giuda, sotto la guida del loro re davidico Zo-

robabele, ricostruirono il Tempio di Gerusalemme nella sua posizione originaria secondo l'editto di Ciro II il Grande, promulgato nel 538. Nonostante l'opposizione dei capi samaritani e altri motivi di ritardo, il Secondo Tempio, che riprendeva la fisionomia del Primo Tempio, fu consacrato nel 516. Le misure riportate in *Esdra* 6,3 indicano tuttavia che sopra il soffitto del Tempio si innalzava forse un altro piano o un attico, come in epoche successive, particolare che lo faceva risaltare sulle zone circostanti più che il Primo Tempio.

Per quanto ne sappiamo, il complesso templare non ospitava edifici amministrativi, assenza comprensibile vista la mutata posizione di Gerusalemme da capitale di un regno sovrano a sede templare periferica, una delle tante strutture simili in tutto il regno persiano.

Fin dalla sua costruzione, il Secondo Tempio mancò degli elementi decorativi un tempo considerati essenziali per la santità del Primo. Per esempio, il santuario non ospitava né l'Arca né i cherubini (questi oggetti di culto mancano nella descrizione del Primo Tempio riportata da Ezechiele). Mancavano inoltre le due colonne ornamentali poste davanti al portico, poiché simboleggiavano l'autorità regia e gli Ebrei non avevano più un proprio re. Tuttavia, anche se non vi furono tentativi per realizzare una nuova Arca (o dei cherubini), il santuario vuoto era comunque considerato sede del Dio di Israele.

Neemia 7,2 menziona una fortezza (*birah*) costruita al vertice nordoccidentale dell'acropoli (ricordata anche nella *Lettera di Aristea* del III secolo a.C.). Ai tempi di Erode, questa fortezza fu ribattezzata Antonia e munita di robuste fortificazioni.

I resoconti del periodo persiano (dal 538 al 330 a.C. circa) sono scarni; maggiori informazioni emergono, però, con la comparsa delle fonti ellenistiche. Gli scritti di Giuseppe Flavio, uno storico ebreo del I secolo d.C., i primi trattati della Mishnah, e diversi passi del Nuovo Testamento offrono tutti preziose informazioni. Giuseppe Flavio, nella *Guerra giudaica*, ricorda un certo Ecateo di Abdera, che visitò il Tempio di Gerusalemme intorno alla fine del IV secolo; al III secolo risalgono le descrizioni della *Lettera di Aristea*, e Yehoshu'a figlio di Sirach (*Siracide*) riferisce che Shim'on ha-Ṣaddiq (Shim'on il Giusto) pianificò un rinnovamento del Tempio intorno all'anno 200. Il *Rotolo del Tempio*, un documento in ebraico di epoca pre-erodiana scoperto recentemente, conserva piani dettagliati per la costruzione di un tempio ebraico, e gli scavi archeologici effettuati nell'area del complesso templare hanno proposto nuovo materiale interessante.

Due periodi sembrano essere caratterizzati da importanti innovazioni e mutamenti strutturali nel Tempio: la fase successiva alla liberazione del Tempio per mano dei maccabei nel 164 e il regno di Erode, che a partire dal 20 a.C. si dedicò alla ricostruzione integrale dell'intero complesso templare, progetto che continuò effettivamente fino alla distruzione del Tempio stesso nel 70 d.C. Dal 164 i sovrani asmonei (maccabei) conservarono una certa autonomia politica, dopo aver spogliato il Tempio degli elementi decorativi e delle pratiche di culto eterodosse introdotte in precedenza dalla classe sacerdotale ellenizzante nel periodo che culminò con le persecuzioni di Antioco IV. Durante il periodo asmonaico, cominciò la costruzione di una serie di passaggi a volta che portavano al Tempio, collegandolo alla città di Gerusalemme. Queste strutture sono meglio conosciute a partire dal periodo erodiano.

Erode, discendente degli Idumei convertitisi all'Ebraismo, era un favorito dei Romani. Il suo progetto per un tempio monumentale era motivato dal suo desiderio di regnare su una maestosa *polis* dell'impero romano e al tempo stesso di essere accettato dalle autorità religiose degli Ebrei. La ristrutturazione attuata da Erode conferì al complesso templare una fisionomia ispirata allo stile romano conservando nondimeno l'edificio tradizionale, all'epoca probabilmente innalzato considerevolmente.

Imponenti scavi archeologici nella zona del Tempio, iniziati nel 1968 sotto la guida di Benjamin Mazar, hanno fornito nuove informazioni. Sembra che il Tempio di Erode avesse conservato la struttura originaria del Tempio sviluppandola però significativamente, anche in altezza.

L'area interna del complesso templare di Erode era interdetta ai gentili, ed era circondata da una balaustrata chiamata *soreg*. Giuseppe riferisce che a intervalli regolari comparivano iscrizioni in greco e latino che invitavano i gentili a non oltrepassare quel limite; due esempi di queste iscrizioni sono stati scoperti in epoca moderna.

Un visitatore che avesse percorso la struttura da est a ovest avrebbe notato che l'area del Tempio cinta da mura constava di due parti principali. Si passava dapprima attraverso la Bella Porta nel cortile delle donne e quindi, tramite una scalinata, si saliva attraverso la Porta di Nicanore al cortile di Israele, ove si riunivano in assemblea gli uomini (uomini e donne praticavano il culto separatamente). Il cortile di Israele si trovava nella parte orientale del cortile interno, e nessun muro lo separava dal cortile dei sacerdoti, ove si ergeva l'altare dei sacrifici. Questa parte ospitava complessivamente numerose camere, tra cui la Camera della Pietra Tagliata, dove il Sanhedrin («Sinedrio»), l'alto tribunale degli Ebrei, si riuniva prima del 30 d.C. circa.

L'altare per i sacrifici si trovava di fronte al Tempio. poco a sud della scalinata che conduceva al portico. Al-

l'epoca di Erode, l'altare era sopraelevato e poteva essere raggiunto tramite una rampa di scale chiamata *kevesh*. Gli animali per il sacrificio venivano macellati nella parte settentrionale del cortile dei sacerdoti, e vicino al muro meridionale si trovava una vasca contenente l'acqua per il sacrificio. La stessa facciata del portico si presentava incredibilmente sfarzosa e adorna; essa ospitava tuttavia un'aquila d'oro che suscitò una violenta opposizione, poiché molti Ebrei la consideravano un simbolo pagano.

Il monte del Tempio, che in parte poggiava su colonne, era interamente circondato da un alto muro detto *ḥel*. Esso aveva funzioni difensive, insieme con la fortezza di Antonia. Il monte del Tempio era inoltre cinto da imponenti mura di contenimento, alcune delle quali sono venute alla luce nel corso di recenti scavi archeologici (tra questi ricordiamo il cosiddetto muro occidentale). Nel perimetro del monte si innalzavano dei portici, di cui il più noto è il portico reale, costruito lungo il versante meridionale dei cortili esterni. Questo portico reale, di cui Giuseppe tesse lodi sperticate, è stato identificato con le *ḥanuyyot* («magazzini») menzionate nella Mishnah (*Ta'an.* 1,6). Le dimensioni esterne del monte del Tempio prima della sua distruzione sono stimate in 1.550 metri, circa il doppio del Foro Traiano a Roma.

I due Templi di Gerusalemme, costruiti nella stessa area, resero insieme quel luogo una terra sacra per tutte le successive generazioni di Ebrei.

Il culto dei Templi di Gerusalemme. Le informazioni sul modello di culto nei Templi di Gerusalemme ci giungono da diverse categorie di fonti, tutte in qualche modo incerte. Gran parte delle dettagliate descrizioni relative alla prassi cultuale in epoca biblica sono tratte dai codici sacerdotali del Pentateuco, detti fonte P. Questa fonte proietta il culto sacrificale ai tempi delle peregrinazioni nel Sinai, prima dell'insediamento israelitico a Canaan. Questi codici di comportamento, contenuti in particolare in *Esodo*, *Levitico* e *Numeri*, appartengono storicamente ad un periodo più tardo, e rispecchiano probabilmente il culto nel Tempio di Gerusalemme. È comunque difficile distinguere se il modello descritto fosse applicato nel Primo o nel Secondo Tempio. La fonte P, così come ci è giunta, è più verosimilmente il prodotto del primo periodo postesilico, al tempo della dominazione persiana (538-circa 330), ma gran parte di essa, soprattutto per quanto concerne i tipi di sacrificio e le loro modalità essenziali di presentazione, era probabilmente applicata a Giuda nella seconda fase del periodo monarchico, prima dell'esilio babilonese. La datazione della fonte P è oggi motivo di accesa discussione tra gli studiosi, anche se un buon numero propende per un'origine pre-esilica.

La *Lettera di Aristea* e il *Siracide* contengono una ricca messe di informazioni relative al Secondo Tempio, che risalgono ad epoca premaccabaica. Per quanto riguarda il regno di Erode e il periodo successivo (circa l'ultimo secolo di vita del Tempio), la fonte più preziosa è rappresentata dagli scritti di Giuseppe. Per il periodo erodiano, possono risultare utili anche la Mishnah e la letteratura tannaitica, anche se furono compilate soltanto agli inizi del III secolo d.C. Il *Megillat ta'anit* e i libri del Nuovo Testamento contengono anch'essi valide informazioni sul culto del Tempio. Abbiamo in questo caso garanzie di una rigorosa fedeltà alle pratiche religiose dell'antica Gerusalemme.

Organizzazione del culto. Il culto pubblico di Gerusalemme era strutturato, fin dai tempi più antichi, secondo un ordinamento giornaliero, nel quale il sacrificio più importante era offerto al mattino, mentre prima del tramonto si offriva un sacrificio meno elaborato. Questa consuetudine seguiva il modello del Vicino Oriente antico, ove si scandiva la giornata in base alle ore del giorno. Questa era la cornice temporale per buona parte delle funzioni di culto, anche se determinati rituali si celebravano di notte, in particolare se si trattava di pratiche magiche e penitenziali. L'ordinamento diurno ben esprimeva l'obiettivo essenziale del culto: assicurarsi la benedizione e l'aiuto divino nelle questioni pratiche della vita, nelle attività di ogni giorno.

Così, la Bibbia ci dice che Acaz, re di Giuda, ordinò ai sacerdoti di Gerusalemme di offrire «l'olocausto del mattino, l'offerta della sera» (2 Re 16,15). Il tardo pomeriggio veniva definito il tempo «in cui si sogliono offrire i sacrifici» (1 Re 18,29.36). In *Ezechiele* 46,12-15 si dovevano celebrare ogni mattina un sacrificio e un'offerta, ma non vi sono accenni ad un secondo sacrificio verso la fine della giornata, come prescritto dalle leggi della Torah (Es 29,38-46; Nm 28,1-8). È dunque probabile che i codici della Torah che prescrivono due sacrifici giornalieri siano successivi all'esilio, come suggerito da Roland de Vaux.

In occasione del Sabato, della luna nuova e delle festività si offrivano sacrifici aggiuntivi o forse specifici. La Mishnah, specialmente nel trattato *Tamid*, descrive l'ordinamento giornaliero del Secondo Tempio, comprese le procedure per la suddivisione delle funzioni tra i diversi sacerdoti.

Tipi fondamentali di sacrificio. In *Levitico* 1-3 e 5-7 sono tratteggiati i tre tipi fondamentali di sacrificio offerti sull'altare degli olocausti.

1. La *'olah*, termine tradotto tradizionalmente come «offerta bruciata» o «olocausto», era un sacrificio ridotto in cenere, di cui nessuna parte veniva mangiata dal sacerdote o dai donatori. Letteralmente *'olah* si-

gnifica «ciò che sale [in fumo]». Una *'olah* poteva consistere in un toro, una pecora, una capra o determinati uccelli. Chi offriva il sacrificio imponeva le mani sulla testa dell'animale e, seguendo una formula precisa, lo presentava come una *'olah*; la Mishnah (*'Arakh.* 5,5) conserva alcuni esempi di formule simili usate nel periodo tardo del Secondo Tempio. Poi il sacerdote macellava l'animale, lo scuoiava, lavava determinati organi interni, lo decapitava e lo sezionava. Il sangue veniva quindi spruzzato sull'altare. La *'olah* era definita anche *isheh* (offerta con il fuoco), un termine più generico per tutti gli olocausti, oppure *qorban* («offerta»).

2. La *minḥah* (offerta di cereali) consisteva in farina di grano di semola, finemente macinata, mescolata con olio e incenso in un impasto. Un cucchiaio di impasto veniva arso sull'altare, mentre la parte rimanente veniva cotta in forno o in qualche altra maniera. Ogni offerta di cereali bruciata sull'altare doveva essere un impasto non lievitato (*maṣah*). Il motivo di questa restrizione non è noto. Porzioni della *minḥah* erano mangiate dai sacerdoti.
3. Lo *zevaḥ shelamin* («sacro dono di benvenuto»; che talvolta designa una «offerta di pace»). Il termine *zevaḥ* sembra significare «cibo sacro» o «pasto sacro». Per questo sacrificio erano contemplati soltanto tori, pecore o capre. Anche in questo caso era l'offerente a presentare l'offerta, e il sangue veniva spruzzato sull'altare. Ma, contrariamente agli altri due tipi di sacrificio, anche l'offerente riceveva una parte dell'offerta. All'altare erano destinati alcuni organi interni e il grasso che li rivestiva, mentre la carne veniva divisa tra i sacerdoti e gli offerenti e quindi cotta in pentola (1 Sam 2,13). Al sacrificio principale si accompagnavano inoltre, di norma, libagioni di vino (Nm 15,1-16.22-31).

Il sacrificio come modalità di culto. L'ordinamento dei sacrifici testé delineato rappresenta il prodotto di un lungo processo di sviluppo; rimangono senza risposta gli interrogativi riguardanti la storia e il significato del sacrificio.

Due erano le modalità di sacrificio principali nella Israele biblica: la presentazione e l'olocausto. Nell'offerta di presentazione, la divinità esamina le offerte e quindi le accetta o le rifiuta. Queste offerte, una volta «presentate» o poste alla presenza di Dio, erano solitamente destinate ai sacerdoti, che ne prendevano una parte. Tra gli esempi troviamo l'offerta di primizie (Dt 26,1-11); il «pane della presentazione», posto su tavole nel Tempio per una settimana e quindi consegnato ai sacerdoti (Lv 24,5-9; 1 Sam 21,7); i pani lievitati dell'offerta di ringraziamento (Lv 6,11-13); e l'offerta di covoni dal nuovo raccolto di grano (Lv 23,11.17). La modalità si riferisce dunque in un certo senso alla sostanza, e le presentazioni erano solitamente offerte di grano o frutta, richiamando dunque molto da vicino i sacrifici celebrati in altre regioni del Vicino Oriente antico.

Nel caso degli olocausti, Dio respira il fumo aromatico del sacrificio, tipico di un'offerta d'incenso – un tipo di sacrificio di per sé (Es 30,7s.; Lv 6,12-15; Is 1,13). Storicamente, l'usanza di bruciare le offerte potrebbe avere avuto origine nella Siria settentrionale, poiché è noto che godeva di una vasta diffusione presso gli Ittiti. Potrebbe non essere stata originaria di Canaan, anche se i limiti della ricerca attuale non permettono di risolvere la questione con certezza.

Dalla letteratura biblica emerge comunque chiaramente la progressiva affermazione delle offerte bruciate nel culto pubblico e nelle offerte private. A questa conclusione si può risalire analizzando l'evoluzione di alcune modalità di sacrificio. L'offerta di cereali è un caso pertinente. Le prescrizioni esposte in *Levitico* 2 possono essere considerate un adattamento da un'originaria offerta di presentazione: soltanto un cucchiaio di impasto veniva arso sull'altare, mentre il resto veniva destinato ai sacerdoti dopo essere stato preventivamente offerto a Dio.

Un altro esempio di adattamento è implicito nel termine *tenufah* (offerta innalzata). Prima di essere poste sull'altare, determinate offerte venivano sollevate e sottoposte allo sguardo di Dio (Lv 10,4).

Procedure tramite le quali offerte che, non contemplando inizialmente la presenza di un altare, sono state adattate per uniformarsi al modello più comune, sono anche evidenti nel caso dei sacrifici animali. In ossequio alle antiche norme sacrificali, l'agnello pasquale veniva arrostito intero su un fuoco libero, senza utilizzare un altare (Es 12-13). Ma in *Deuteronomio* 16,7 si invita a cuocere l'agnello in pentola e a bruciarne alcune parti sull'altare, proprio come negli altri sacrifici *zevaḥ*.

Gran parte dei tipi e delle modalità di sacrificio esistevano in genere fin dalle prime fasi dell'epoca biblica, e alcuni sono menzionati singolarmente da profeti dell'VIII secolo. Ciò che cambia palesemente è la ricercatezza di alcuni riti pubblici complessi, come quelli celebrati in occasione delle festività o per purificare il Tempio. Il calendario liturgico riportato in *Numeri* 28-29 mostra lo sviluppo di una regolare e minuziosa attività sacrificale a partire da un periodo più antico descritto in *Levitico* 23.

Alcuni sacrifici molto antichi furono ripristinati dopo lungo tempo; tra questi ricordiamo la libagione d'acqua, associata ai primi anni del regno di Davide (1 Sam 23,16) e citata nel confronto tra Elia e i profeti di

Baal sul monte Carmelo (1 Re 18). Questo sacrificio fu reintrodotto agli inizi del periodo rabbinico (*Sheq.* 6,3).

Strettamente connessa con le modalità e la sostanza del sacrificio era l'intenzione, il motivo del sacrificio stesso. Diversi tipi di sacrificio avevano per obiettivo l'espiazione attraverso la purificazione; importanti in questo senso erano la *ḥaṭṭa't* («offerta del peccato») e lo *asham* («offerta della colpa»). Lo *asham* in particolare aveva un carattere votivo, e poteva essere donato in altro modo che sotto forma sacrificale (come denaro, per esempio), soprattutto perché i sacerdoti, con il mutare dei tempi, preferivano ricompense di natura diversa. Lo *asham*, in quanto offerta sacrificale, non aveva nessun ruolo nel culto pubblico al contrario della *ḥaṭṭa't*, utilizzata nella purificazione del Tempio in riti come quelli descritti per il Giorno dell'espiazione (Lv 16). Questi sacrifici si richiamavano nella sostanza ad altri rituali, e di norma contemplavano l'immolazione di un capo di bestiame, piccolo o grande che fosse, benché agli offerenti meno abbienti fosse concesso presentare oblazioni di minor valore, per non rifiutare loro l'espiazione.

Il culto pubblico e privato si intrecciava nel Tempio. I singoli credenti offrivano sacrifici pubblici; il Tempio era un luogo ove pronunciare voti e mantenere promesse; le madri fresche di parto, secondo quanto riportato in *Levitico* 12, portavano al Tempio piccioni e colombe dopo l'opportuno periodo di purificazione. Sparse tra le discussioni legali dei saggi talmudici troviamo splendide descrizioni delle celebrazioni tenute sul finire del periodo del Secondo Tempio; per esempio quella dell'offerta di primizie a Gerusalemme, come prescritto dapprima in *Deuteronomio* 20,1-11, e più tardi riportato nella Mishnah (*Bikkurim* 3).

Una volta consacrato, il materiale per il sacrificio era esposto al rischio di contaminazione e non poteva rimanere inutilizzato. Era sempre vivo il timore non soltanto che gli alimenti si guastassero, una considerazione esclusivamente pratica, ma che l'impurità potesse estendersi a tutto il complesso templare o, ponendo la questione su un piano diverso, che le forze del demonio potessero contaminare i sacrifici.

Il sangue del sacrificio trovava speciali applicazioni nel culto del Tempio. Come tale, il sangue dei sacrifici era considerato *tabu*, così come il sangue di bovini, pecore e capre consumati come cibo (Gn 9,4; Lv 3,17; 17,10s.; Dt 12,16s.). In gran parte dei sacrifici, il sangue era spruzzato sui lati dell'altare, e in alcuni casi sulle corna sopra l'altare. In particolari riti di espiazione, come quelli celebrati per la purificazione del Tempio, il sangue si spruzzava anche sull'altare interno per l'incenso, sulle tende all'ingresso della grande sala e del santuario, e persino sull'Arca e sui cherubini. Il sangue, in quanto linfa vitale di tutte le creature, doveva ritornare alla terra, e il sangue spruzzato sui lati dell'altare avrebbe perciò avuto modo di penetrare nella terra. Quella che un tempo era stata una libagione di sangue alle potenze infernali divenne un'offerta a Dio. Altri impieghi, come l'aspersione di sangue sugli oggetti di culto (e talvolta sulle persone), erano forse mirati a tenere lontane le forze del demonio. Le offerte venivano cosparse di sale per asciugare il sangue residuo dopo la macellazione (Lv 2,13), la cui tecnica, come riportato più tardi nella Mishnah (*Ḥul.* 2,4), prevedeva la resezione della vena giugulare. Un'intera sezione della Mishnah, intitolata *Qodashim* («oggetti sacri»), è dedicata alle procedure per il sacrificio alla fine del periodo del Secondo Tempio.

Oltre ai sacrifici, il culto del Tempio contemplava sempre preghiere e canti, e probabilmente anche danze (o quanto meno movimenti orchestrati). I *Salmi* erano prima di tutto preghiere, e una tradizione riferisce che il ruolo di cantori spettava ai leviti (Esd 2,41; Ne 7,44; 1 Cr 15,10), almeno nel periodo del Secondo Tempio. Questa tradizione si rispecchia nelle titolazioni di alcuni salmi, che li associavano ai clan leviti. Ma canto e preghiera non erano considerati l'elemento principale e neppure una modalità di culto adeguata: soltanto il sacrificio e il suo rituale erano effettivamente efficaci. Il *tamid*, l'offerta sacrificale quotidiana che si ardeva sull'altare due volte al giorno nel periodo del Secondo Tempio, era il nucleo principale del culto, e quando fu soppresso per legge la popolazione ebraica sparsa nel mondo visse un momento di profonda inquietudine. [Per un'approfondita analisi interculturale, vedi *SACRIFICIO*, vol. 2].

Finanziamento e amministrazione. La costruzione e la manutenzione del Tempio, il culto pubblico e il sostentamento del personale del Tempio richiedevano notevoli quantità di fondi. Chi faceva fronte ai costi? Come per altre questioni relative al Tempio di Gerusalemme, dobbiamo fare affidamento soprattutto sulla Bibbia ebraica, poiché non disponiamo di documentazione che ricostruisca la situazione amministrativa dell'epoca, materiale che si è invece conservato per i più importanti templi antichi della Siria e della Mesopotamia, o delle antiche iscrizioni murarie disponibili, per esempio, in Egitto. Queste testimonianze cominciano a comparire in epoca ellenistica, e nel periodo romano divengono disponibili fonti ebraiche. Queste fonti forniscono insieme informazioni più specifiche sull'amministrazione del Secondo Tempio.

Il resoconto biblico è in sé intricato e spesso ambiguo: la Torah riporta una ricostruzione e i libri storici delle Scritture ebraiche – *Samuele*, *Re*, *Esdra*, *Neemia*, *Cronache* – presentano una versione completamente di-

versa. La Torah fornisce ben poche informazioni quanto al ruolo della monarchia nella Israele biblica, e non si arrischia mai al di là dell'affermare l'eventualità di una monarchia. Non esiste testimonianza di una tassazione governativa, ma solo di offerte dedicate a Dio – decime, emolumenti per i sacerdoti, sacrifici volontari e obbligatori e così via. Le varie fonti documentarie della Torah proiettano la legislazione ai tempi di Mosè, prima dell'insediamento israelita a Canaan, quando a Gerusalemme non esistevano né re né templi. Fatto storicamente ingannevole, una volta istituita, la monarchia assunse il controllo su tutte le questioni riguardanti i principali templi della regione, sia in Giudea che nel regno settentrionale d'Israele. Anche se i clan sacerdotali si erano con ogni probabilità sviluppati indipendentemente dalla monarchia, conservando prerogative tradizionali, essi operarono nondimeno sotto la giurisdizione regale per gran parte del periodo antecedente l'esilio.

Il contrasto tra le leggi della Torah, che forniscono tanti dettagli sulla pratica del culto, e i libri storici della Bibbia ebraica, che sono assai poveri in questo senso ma contengono una messe di notizie sull'amministrazione governativa, emerge chiaramente nel caso delle decime. La decima corrispondeva a un decimo del raccolto annuale di grano o frutta, come pure ad un'eguale percentuale dei capi di bestiame nati in quell'anno. Nella Torah, queste decime sono considerate come contributi per il culto o obblighi religiosi dovuti ai leviti e ai bisognosi, senza nessun coinvolgimento governativo in questo processo (Dt 14,22-29; 15,19-23; Lv 27,30). Al contrario, l'attestazione della giurisdizione regale conservata in *1 Samuele* 8 (in particolare nel versetto 15) si riferisce al fatto che i re erano gli unici ad imporre le decime sul raccolto. Il riferimento all'epoca di Mosè, caratteristico della Torah, maschera spesso i tributi dell'amministrazione regale che venivano riscossi nel periodo pre-esilico, come pure i tributi dell'amministrazione sacerdotale sotto sovrani stranieri nel periodo postesilico. [Vedi *DECIME*].

Il finanziamento nel periodo del Secondo Tempio. Per studiare nel modo migliore il finanziamento del Tempio si dovrebbe cominciare con il periodo ellenistico, di cui abbiamo testimonianze contemporanee, e procedere a ritroso. Elias Bickerman (1976) ha analizzato in questo senso il periodo tolemaico e seleucide in Giudea e a Gerusalemme (circa 312-363 a.C.) in uno studio sulla missione di Eliodoro al Tempio di Gerusalemme, secondo quanto riportato in *2 Maccabei* 3 e ripreso nella letteratura e nell'arte dei periodi successivi.

In epoche successive, la manutenzione del Tempio e la difesa del culto a Gerusalemme divennero una responsabilità del re; gli introiti delle tasse erano destinati a questo scopo, accresciuti dalle donazioni della nobiltà. Sotto la dominazione romana (63 a.C.-70 d.C.) il sistema era più complesso, come si chiarirà in seguito.

Il principio del patrocinio regale fu adottato anche nelle prime fasi dell'egemonia achemenide (538-330); l'editto di Ciro II (538) si è conservato nelle due versioni in ebraico e aramaico (Esd 1,2-3; 6,6-12). Particolarmente interessanti sono le disposizioni della versione in aramaico (riportate in *Esdra* 6,8-9), relative ai fondi finanziari e al materiale richiesto per il ripristino del culto pubblico a Gerusalemme:

> Dalle entrate del re, cioè dalla imposta dell'Oltrefiume, saranno rimborsate puntualmente le spese a quegli uomini [gli anziani della Giudea], senza interruzione. Ciò che loro occorre, giovenchi, arieti e agnelli, per gli olocausti al Dio del cielo, come anche grano, sale, vino e olio, siano loro forniti ogni giorno senza esitazione, secondo le indicazioni dei sacerdoti di Gerusalemme.

Risalendo ancora più indietro nella storia, possiamo trovare informazioni analoghe a proposito del finanziamento del Primo Tempio, sotto la sovranità dei re di Giuda.

In *Ezechiele* 45, leggiamo una disposizione sulle prerogative del *nasi'* («principe»; lett. «colui che è stato innalzato, esaltato» sopra il popolo), termine che Ezechiele impiega per definire il futuro sovrano della nuova comunità di Giuda. La data di composizione di questo capitolo è incerta, ma si può probabilmente affermare con certezza, così come era avvenuto per la struttura del Tempio, che esso esprima il principio del finanziamento regale invalso nell'ultima fase del Primo Tempio.

L'autore esordisce designando un'area destinata al complesso templare dentro le mura di Gerusalemme (Ez 45,1-8). I versetti 9-17 dispongono i criteri per i pesi e le misure, specificando inoltre un sistema di tassazione basato su una percentuale del raccolto annuale. I versetti 16 e 17 sono particolarmente significativi:

> Tutta la popolazione del paese sarà tenuta a questa offerta verso il principe [*nasi'*] d'Israele. A carico del principe saranno gli olocausti, le oblazioni e le libazioni nelle solennità, nei noviluni e nei sabati, in tutte le feste della gente d'Israele.

Questo passo è stato variamente interpretato dagli storici biblici, come Jacob Jiver, che senza dubbio ha centrato la questione leggendo in questi versetti un patrocinio reale. In termini amministrativi, il patrocinio regale era una forma di finanziamento indiretto. Le tasse raccolte dai funzionari governativi (talvolta sacerdoti deputati a queste mansioni) erano parzialmente o totalmente devolute al Tempio. Il finanziamento diretto del Tempio era demandato al popolo, ed era specificamen-

te destinato all'uso nel Tempio. Il *nasi'*, un'autorità civile seppur dotata di funzioni sacre, era responsabile *in toto* del processo di ripristino del Tempio, ed era lui che riscuoteva le tasse per il progetto del Tempio e il culto pubblico.

Ma la visione di Ezechiele non si concretizzò mai, poiché durante il periodo postesilico il finanziamento del Tempio passò nelle mani di re stranieri, e in verità il re davidico Zorobabele non conservò a lungo la propria autorità. Morton Smith ha correttamente interpretato l'affermazione di *Zaccaria* 6,12-13 come una conferma profetica ufficiale del ruolo di Zorobabele quale patrono del nuovo Tempio di Gerusalemme, mentre l'autorità del sommo sacerdote è meno precisamente definita. Egli nota, tuttavia, che al re e al sommo sacerdote ci si rivolge sovente come a guide paritetiche del popolo (Ag 1,1.12.14; 2,2; Zc 3-4), e la loro autorità congiunta è rappresentata da due corone poste nel Tempio. Con il passare del tempo, sotto la giurisdizione persiana l'amministrazione del Tempio diviene una realtà nelle mani della classe sacerdotale, e nelle Scritture si fanno meno frequenti i riferimenti ad una restaurazione davidica. Di fatto, la visione rimaneggiata di Ezechiele incarna il principio del patrocinio regale invalso all'epoca del Primo Tempio. Inoltre, in *Samuele* e nei *Libri dei Re*, il Primo Tempio è chiaramente descritto come un centro del potere regale, ma emergono scarse informazioni riguardo alla tassazione, se si eccettuano le allusioni al reclutamento di forza lavoro per il progetto del Tempio e altre iniziative regie.

Il finanziamento nel periodo del Primo Tempio. Per studiare a fondo il finanziamento del Tempio nel periodo pre-esilico si possono considerare il tesoro reale e il tesoro del Tempio, entrambi menzionati in *1 Re* 12,19, 14,26 e altrove, come entità distinte sotto il controllo regio. Spesso leggiamo di un «peso del santuario», ma quasi mai di pesi o misure regie di riferimento. Eppure, in un singolo passo fortuito (2 Sam 14,26), troviamo un riferimento allo *'even ha-melekh* («peso del re»), particolare che chiarisce quanto le cronache storiche mascherassero la realtà amministrativa, mosse da preoccupazioni di ordine religioso.

Alcune cronache bibliche riferiscono come i re di Giuda, che fossero «leali» dinanzi a Dio o «[commettessero] quanto è male», si appropriavano dei tesori del Tempio per altri scopi che le pratiche di culto (2 Re 18,15-16). Raccontando questi episodi, vere e proprie affermazioni dell'autorità regia sul Tempio, il *Libro dei Re* definisce solitamente il tesoro del Tempio «doni sacri» (*qodashim*) offerti dai diversi re di Giudea e dai loro antenati, quasi ad implicare che essi, a loro volta, avevano il diritto di appropriarsene.

I capitoli 12 e 22 di *2 Re* offrono preziose informazioni sul finanziamento del Tempio durante il periodo della monarchia di Giuda. Il capitolo 12 racconta di Ioas, sovrano intorno alla fine del IX secolo, che attingeva al tesoro del Tempio per i suoi tributi. L'attuale redazione del capitolo comprende un confronto con il sovrano arameo, Cazaèl, dopo la ristrutturazione del Tempio intrapresa da Ioas (cfr. 2 Re 12,18-19); è tuttavia probabile che i lavori di restauro descritti nei versetti 1-17 siano stati in realtà condotti dopo che Ioas pagò il suo tributo a Cazaèl.

Il tributo a Cazaèl prosciugò le casse del Tempio. Il capitolo si apre con una disposizione di Ioas per i sacerdoti: tutto il denaro portato al Tempio come offerta votiva doveva essere raccolto dai sacerdoti e impiegato per i lavori di riparazione del Tempio. Questa era a quanto pare una misura eccezionale, e i sacerdoti erano piuttosto restii a destinare le offerte votive a questo scopo, poiché auspicavano una sovvenzione regale che coprisse le spese di restauro. Dopo qualche tempo, venuto a sapere che le riparazioni non erano state effettuate, il re convocò il capo dei sacerdoti del Tempio e, ignorando le sue obiezioni, insistette che il suo editto fosse messo in atto. Il sacerdote pose accanto all'altare dove i fedeli depositavano le proprie offerte una cassa per la raccolta dei fondi necessari. A intervalli prestabiliti, il sacerdote avrebbe registrato le donazioni, alla presenza dello scriba reale, e il denaro sarebbe stato fuso in lingotti; i lingotti sarebbero poi stati destinati al pagamento degli operai che si occupavano dei lavori di ristrutturazione, evidentemente tanto affidabili che non era richiesta loro alcuna forma di controllo. La lavorazione di vasi cultuali d'oro e d'argento fu proibita, per fare sì che tutti i fondi disponibili fossero destinati alle riparazioni necessarie. Erano escluse soltanto le offerte portate al Tempio dai fedeli che volevano espiare le proprie colpe, cosicché il riscatto non fosse ritardato.

In *2 Re* 22 è descritta una situazione analoga sotto Giosia, re di Giuda, alla fine del VII secolo; entrambi questi capitoli, il 12 e il 22, attingono dalle stesse fonti delle cronache reali. Anche in questo caso tutto il denaro, raccolto qui dai custodi della soglia del Tempio, doveva essere fuso in lingotti e corrisposto agli operai che lavoravano nel Tempio. Anche le casse del tesoro di Giosia erano vuote dopo la lunga fase del regno di Manasse.

Entrambi i capitoli riferiscono che il re aveva giurisdizione sul Tempio, che gli scribi reali controllavano le procedure contabili del Tempio e che gli operai ricevevano uno stipendio per ordine del re. Questi resoconti furono conservati in parte per rendere merito ai re di Giudea, che avevano provveduto adeguatamente alla manutenzione del Primo Tempio di Gerusalemme preoccupandosi delle riparazioni necessarie. È pur vero

che essi si richiamano ad un'altra fonte di reddito pressoché costante per il Tempio, costruendo un collegamento tra i libri storici della Bibbia ebraica e le leggi della Torah.

Vasi sacri e offerte sacrificali erano di regola devoluti (o «consacrati») al Tempio da singoli israeliti e dalle loro famiglie. Le offerte votive citate in *2 Re* 12 sono di fatto oggetto della legislazione della Torah in *Levitico* 27, ove si specificano offerte separate per uomini e donne a seconda della fascia di età. Queste donazioni assumevano talora vaste proporzioni. Gli scritti di Giuseppe e le fonti rabbiniche riferiscono di laute donazioni da parte di eminenti Ebrei della Diaspora, come Elena, regina di Adiabene. Queste offerte erano di solito sollecitate a motivo del patrocinio.

La classe sacerdotale, da parte sua, faceva affidamento sulle elargizioni popolari, che, tuttavia, non sempre erano adeguate a mantenere i sacerdoti e le loro famiglie. Il popolo era invitato a corrispondere di tanto in tanto decime e offerte votive, nonché a celebrare sacrifici; la stessa Torah prescrive gli emolumenti da devolvere alla classe sacerdotale levita e prospetta una completa gamma di offerte (Nm 18).

Responsabilità fiscali. In questo caso, determinare chi avesse la responsabilità dei Templi di Gerusalemme – il governo (per così dire) o il settore privato – è il problema principale. Non vi sono tracce di una politica di sostegno da parte del settore privato fino alla fine del periodo asmonaico e agli inizi del'epoca romana. Prendendo le mosse dagli studi di Bickerman, Jiver ha analizzato scrupolosamente i presupposti di questo sviluppo, dimostrando che il primo riferimento a sovvenzioni popolari per il Tempio si trova negli scritti di Giuseppe (*Antichità giudaiche* 18,312), che racconta di una tassa *pro capite* annuale di mezzo siclo (corrispondente a due dracme romane dell'epoca); in *Matteo* 17,24-27 si parla della riscossione di questa tassa a Cafarnao, agli inizi del I secolo d.C. Nella Mishnah (*Sheq.* 1,3-6) questa tassa è chiamata *terumat halishkah* («tassa dell'ufficio», in riferimento all'ufficio ove si raccoglieva questo tributo nel complesso templare); i proventi venivano destinati perlopiù al finanziamento del *tamid*, il sacrificio quotidiano che era alla base del culto pubblico nel Tempio. Non se ne accettava il pagamento dai gentili, che venivano così esclusi da ogni ruolo nel sostegno per il culto. Più specificamente, in epoche precedenti le autorità religiose ebraiche avevano stabilito che il culto dovesse essere sostenuto «da tutto il popolo d'Israele» e non dai sovrani stranieri – erodiani o romani che fossero. Questa disposizione è registrata per la prima volta negli *scholia* (commenti) del *Megillat ta'anit* riguardanti una controversia in cui erano coinvolti i primi farisei. Il testo dice che i boethusiani (forse i sadducei o un'altra setta antifarisaica) affermavano:

> I sacrifici *tamid* possono attingere da un contributo privato; una persona può portare l'offerta per una settimana, un'altra per due settimane, un'altra ancora per trenta giorni.
> I saggi [farisei] replicavano: «Non vi è permesso agire in questo modo, poiché questo sacrificio può venire solo dal contributo di tutta Israele... e tutti [i sacrifici] devono venire dalla "tassa dell'ufficio"». Quando essi [i farisei] prevalsero su di loro e li sconfissero, stabilirono che tutti dovessero pesare i propri sicli e depositarli presso l'ufficio, e i sacrifici *tamid* furono da allora celebrati attingendo dalle offerte popolari.
> (Citato in Lichtenstein, 1931-1932, p. 325).

Non possiamo datare il provvedimento cui questo passo fa riferimento, ma storicamente esso potrebbe essere il prodotto del malcontento farisaico verso le ultime dinastie asmonee; alcuni studiosi lo riconducono al regno di Salomè Alessandra (76-67 a.C.). In ogni caso, le comunità ebraiche sparse in tutta la Diaspora versarono il proprio contributo.

La politica di rifiuto delle sovvenzioni regali si richiamava ad alcune tradizioni della Torah relative alla costruzione del Tabernacolo nel deserto del Sinai con il contributo di tutti gli Israeliti. Queste tradizioni hanno suscitato perplessità negli storici biblici, che hanno cercato di individuare situazioni storiche che ne rendessero conto. Poiché un simile principio non trova conferma né per il Primo, né per il Secondo Tempio, entrambi finanziati da sovvenzioni regali, resta da stabilire quando i contributi popolari si affermarono come un sistema organizzato.

Le tradizioni della Torah sono conservate principalmente nelle fonti sacerdotali di *Esodo* e *Numeri*. In *Esodo* 30,11-16 troviamo per la prima volta un riferimento alla legge secondo cui ogni israelita adulto di sesso maschile doveva offrire mezzo siclo «a Yahweh» per finanziare il Tabernacolo; un censimento avrebbe permesso la riscossione di questo contributo.

Nel suo contesto originario, questa legge era formulata come una disposizione *una tantum*. In *Esodo* 25ss., troviamo invece un appello a tutti gli Israeliti perché versino volontariamente un contributo per la lavorazione di oggetti d'oro e d'argento per il Tabernacolo, manufatti preziosi e simili. Questa iniziativa per la raccolta di fondi ebbe un notevole successo, e racimolò materiale sufficiente. Il mezzo siclo era destinato alle «funzioni» del Tabernacolo, ovvero a finanziare il culto sacrificale. È certamente possibile che in *Esodo* 25 e 30 coesistano tradizioni parallele sul finanziamento: l'una contempla una tassa fissa, l'altra un contributo volontario.

In ogni caso, queste tradizioni, avvalorate da *Numeri* 7, ove si racconta che i capi delle dodici tribù offrirono

vasi e materiale sacrificale di ugual valore per la consacrazione del Tabernacolo, idealizzano abbastanza chiaramente il sostegno popolare per il Tempio e il suo culto pubblico. Ciò nonostante, tutti gli Israeliti offrivano il loro contributo, facendone un'istituzione del popolo per il popolo, anche se era controllata dalla classe sacerdotale.

Poiché è di fatto improponibile ricondurre queste tradizioni della Torah alla fine del I secolo a.C., è difficile individuarne il profilo storico. Verosimilmente Julius Wellhausen e altri studiosi hanno colto nel segno proponendo per la tassa *pro capite* di *Esodo* 30 una datazione contemporanea a Neemia (fine del V secolo); questi era un ebreo che per ben due mandati fu governatore di Giuda sotto il dominio persiano. In *Neemia* 10 si fa riferimento a un'adunanza popolare, o «assemblea costituente» che alcuni storici datano al 438 circa, anche se il *Libro di Neemia* potrebbe essere stato scritto molto più tardi.

Sotto la guida di Neemia, il popolo, insieme con le autorità sacerdotali e i funzionari civili, si radunò a Gerusalemme e si impegnò ad adempiere alla Torah di Mosè. Essi introdussero, tuttavia, alcune nuove restrizioni in ambito matrimoniale, intensificarono l'osservanza del Sabato, e si assunsero determinati obblighi economici per il finanziamento del culto nel Tempio. Essi dovevano devolvere un terzo di siclo ogni anno per sostenere il culto ed estraevano a sorte per scegliere colui che avrebbe fornito il legname per il fuoco sacrificale. Essi si impegnarono, inoltre, a pagare le decime, a riscattare i primogeniti e i primi capi di bestiame depositando nel Tempio il loro valore prestabilito e ad offrire le primizie del raccolto – tutte fonti di profitto per il Tempio.

È ragionevole interpretare le tradizioni sacerdotali come l'istituzionalizzazione di un temporaneo mutamento politico verificatosi nel tardo periodo persiano, quando le fortune economiche dell'impero scemarono minacciando la continuità del culto. Secondo il *Libro di Neemia* (in particolare il capitolo 5), le tasse erano cospicue e le autorità ebraiche dovevano al tempo stesso risolvere parecchi problemi. Con la conquista di Alessandro Magno e l'inaugurazione del dominio tolemaico e seleucide a Gerusalemme e in Giudea, la situazione economica vide un significativo miglioramento, e il patrocinio regale prese nuovamente a funzionare.

Le tradizioni della Torah riprendono inoltre altri riferimenti alla responsabilità popolare per il culto pubblico contenuti in *Esdra* e *Cronache*, benché questi riferimenti risalgano al IV secolo a.C. (cfr. *Esdra* 1,4, un'appendice dell'editto di Ciro; cfr. anche *Esdra* 3,5; 8,28; 2 *Cronache* 31,14; 35,8).

Il contenuto di *2 Cronache* 24,4-14 è una tarda rielaborazione di *2 Re* 12, passo esaminato in precedenza. In questa versione, Ioas ordina ai sacerdoti e ai leviti di recarsi in ogni città della Giudea, per riscuotere da «tutta Israele» il denaro da destinare alle riparazioni del Tempio. Quando i leviti falliscono la propria missione, egli li rimprovera aspramente (2 Cr 24,6). Così, la versione di questa cronaca pre-esilica dell'espropriazione delle offerte votive del Tempio venne rielaborata nella forma di una tassa raccolta da tutto il popolo in tutta la regione.

Le tradizioni della Torah, qualunque sia il periodo della loro composizione, divennero in definitiva sintesi di un ideale democratico – l'emancipazione del culto del Tempio dal controllo regale. Gli Ebrei si fecero carico del Tempio e circoscrissero l'autorità dei sovrani stranieri nella gestione della vita religiosa. Forse per la prima volta, questi re, che avevano destinato ai Templi enormi somme attingendo dalle tasse che il popolo versava, non ebbero più facoltà di rivendicare il patrocinio esclusivo del culto di Dio.

La Torah parla di «consacrazioni» al Tempio (Lv 27), con un profitto garantito del 20 per cento sul «riscatto» di terre o beni immobili così contrassegnati. Spesso inoltre la terra era lasciata definitivamente in eredità al Tempio, che diveniva beneficiario di un patrimonio privato. È più che probabile che il Tempio fosse un canale per ottenere esenzioni dalle tasse.

La Mishnah riferisce come il Tempio operasse su base giornaliera durante il regno di Erode e prima della sua distruzione. Come il profeta Geremia prima di lui, certamente Gesù aveva ragione a deplorare l'atmosfera da mercato che regnava nel complesso templare, anche se questa era una caratteristica comune a tutte le città sacre. Nei magazzini del Tempio era stipato un buon numero di animali sacrificali, come pure grandi quantità di incenso, farina, vino e olio: i sacerdoti e i loro funzionari si occupavano degli affari del Tempio, vendendo ai fedeli i beni di cui essi avevano bisogno e riscuotendo diversi pagamenti. I sacerdoti erano deputati al servizio nel Tempio, solitamente della durata di una settimana. Antichi archivi di questi turni (*mishmarot*) sono venuti alla luce nel corso di recenti scavi archeologici, per esempio a Bet She'an. Il Tempio propriamente detto veniva ispezionato ogni mattina; per i turni si seguiva un ruolino di servizio giornaliero, e un sacerdote soprintendeva ogni giorno alle specifiche mansioni; i tesorieri curavano i conti del Tempio. Il complesso templare era invero il cuore di Gerusalemme.

Funzione e fenomenologia del Tempio. In tutta la letteratura biblica, il Tempio di Gerusalemme è chiamato *bet YHWH* («la Casa di Yahweh»). Questo ruolo emerge chiaramente da *1 Re* 8, un testo miscellaneo che riporta una prima definizione delle funzioni di questa

casa e una più tarda reinterpretazione postesilica. La sua funzione trova la migliore spiegazione nei versetti 12 e 13: «Allora Salomone disse: "Il Signore ha deciso di abitare sulla nube. Io ti ho costruito una casa potente, un luogo per la tua dimora perenne"».

Il Tempio era dunque la residenza terrena di Dio ed era progettato per ricordare il suo dominio celeste. Nei cieli, Dio è avvolto da spesse nubi (2 Sam 22; Sal 18; 97,2; Gb 38,9); la sala del suo trono celeste era, in termini estetici, una versione stabile del suo carro, foggiato come una sfinge e un cherubino alati (Ez 28,14, Sal 18,11). Dio guidava il suo carro attraverso i cieli, come «chi cavalca le nubi» (Sal 68,5) e come «Dio degli eserciti che siede sui cherubini» (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2) – una raffigurazione oggi riconosciuta come tipica immagine del Vicino Oriente antico propria della mitologia ugaritica.

Altrettanto fondamentale nelle raffigurazioni celesti è l'oscurità che garantiva protezione da sguardi e accessi esterni. Mosè si arrampicò sul monte Sinai, «verso la nube oscura, nella quale era Dio» (Es 20,21); Dio vi si era manifestato per comunicare con Mosè, un gesto drammatico sull'impronta di altre manifestazioni visibili della divinità (2 Sam 20,10; Sal 18,10).

Il Tempio era un palazzo divino. Nella tradizione della realtà inversa tipica del Vicino Oriente antico, la terra era considerata una replica del paradiso, e poeti e scrittori tratteggiavano il regno celeste secondo le loro esperienze terrene – un'inversione apparentemente caratteristica dell'immaginazione umana. La residenza terrena di Dio a Gerusalemme conteneva un santuario privo di finestre, una stanza oscura; in esso l'Arca era il predellino di Dio, e il suo trono era formato dai cherubini alati che si incontravano a formare un arco. Egli era presente, ma invisibile e intangibile. Nelle rare occasioni in cui entrava nel santuario, il sommo sacerdote portava con sé dell'incenso, in parte per proteggere se stesso, ma anche per produrre una nube nella ristretta area ove si pensava che albergasse la divinità (Lv 16,13).

Il termine usato per definire la grande sala, *hekhal*, riprende il nome sumerico *egal* («grande casa»), l'accadico *hekallu* e l'ugaritico *hkl*. L'appellativo egizio *faraone* (*pr*) significa letteralmente «grande casa», ovvero indica il sovrano che vive in un palazzo. La grande sala era una vera e propria sala per le udienze, ove i sacerdoti (in origine forse i fedeli stessi) offrivano doni al divino sovrano che vi albergava. In essa erano disposti una tavola per le presentazioni e un altare per l'incenso, in modo che l'aria fosse pervasa dal profumo per il piacere di Dio. Le pareti e il soffitto, rivestiti con pannelli di cedro, erano decorati con motivi degni di una residenza divina – cherubini e motivi floreali. Emerge qui la volontà di ricreare un «giardino» celeste, sull'esempio di *Ezechiele* 27-28. Era peraltro opinione comune che queste decorazioni non trasgredissero il divieto di realizzare immagini tanto radicato nel monoteismo israelitico (Es 20,4; Dt 5,8). [Vedi *ICONOGRAFIA EBRAICA*]. E il Tempio, proprio come un palazzo, aveva un portico, per fare sì che i fedeli non entrassero bruscamente alla presenza di Dio.

Offerte. Nel cortile, davanti all'ingresso del Tempio, si ergeva l'altare per gli olocausti. I sacrifici quotidiani venivano bruciati su questo altare, cui si accompagnavano altre strutture e manufatti secondo le esigenze dei sacerdoti.

La pianta classica del Tempio di Salomone e tutti i successivi rifacimenti rappresentavano l'integrazione di due concezioni originariamente separate: una sorta di casa, chiusa e coperta da un tetto, e un accampamento all'aperto. All'interno della «casa» si presentavano le offerte alla divinità, e il fatto che Dio «guardasse ad esse» con favore era segno della sua approvazione. Normalmente, questi doni erano consegnati ai sacerdoti, che ne consumavano una parte in un pasto sacro.

Le offerte d'incenso nella grande sala contemplano un diverso tipo di riscontro divino – l'inalazione. In questo senso, le offerte d'incenso e gli olocausti di animali, uccelli e grano erano destinate all'altare esterno. Due erano dunque le modalità di sacrificio all'interno della grande sala: la presentazione, intesa ad evocare una risposta visiva di Dio, e il fumo aromatico, destinato ad essere respirato da Dio stesso. Una descrizione della cerimonia all'aperto ci aiuterà a comprendere la fenomenologia delle offerte d'incenso. Sull'altare degli olocausti venivano depositate parti di animali, uccelli e porzioni di impasto, che erano ridotte in cenere con il fuoco. Il fumo saliva al cielo, e qui veniva inalato da Dio, che in questo modo lo accettava. Quando disapprovava la condotta dei fedeli o la loro partecipazione al culto, Dio rifiutava sdegnato di respirare il fumo aromatico dei loro olocausti (Am 5,21; Lv 26,31).

L'altare all'aperto era orientato in senso verticale, e gli effetti del rito erano rivolti al cielo, particolare che aiuta a spiegare la preferenza per le cime dei monti e i luoghi elevati. Quando si iniziava il rito sacrificale, si pensava che Dio fosse in cielo, non ancora presente; una volta che il fumo fosse salito al cielo, si sperava che egli sarebbe stato attirato dal gradevole profumo e si sarebbe manifestato ai suoi fedeli (Es 20,24). Quando Dio si fosse infine avvicinato, sarebbe stato possibile invocare da lui le benedizioni richieste. Questa era la fenomenologia essenziale dell'olocausto all'aperto. In senso liturgico questo rito era una forma di invocazione, e questa sembra essere la funzione originaria dell'olocausto detto *'olah* (letteralmente, «ciò che *sale*» al cielo, sotto forma di fumo aromatico).

La presentazione aveva invece un chiaro orientamento orizzontale. La divinità era considerata già presente nella sua «casa». Questa è la differenza fondamentale tra una «casa» e un'ambientazione esterna. La «casa» del Tempio era la residenza permanente di Dio, cui offriva riparo e soddisfazione alle necessità della vita (per così dire), mentre un altare o *bamah* («luogo elevato») era un luogo che egli visitava solo in determinate occasioni. [Per una discussione ampiamente comparativa del fenomeno nelle diverse culture, vedi *ALTARE*, vol. 2]. Di conseguenza, è probabile che le offerte d'incenso fossero in origine un rituale all'aperto. Le stesse testimonianze archeologiche sembrano confermarlo: si sono scoperti molti magazzini d'incenso di fronte ai templi o fuori dagli ingressi dei templi stessi. È tuttavia altrettanto plausibile affermare che il luogo per l'offerta d'incenso fosse spostato, in talune occasioni, all'interno del Tempio.

Struttura. Quale proiezione di diversi modelli di abitazione umana, la tipica pianta del Tempio – che comprendeva un cortile aperto e una «casa» chiusa al coperto – combina la struttura dell'accampamento e della città, la dimensione pastorale e la più stabile dimensione agricola della vita economica in un'unica espressione.

Per l'architettura del Tempio si prediligeva il legno, in particolare il pregiato cedro aromatico del Libano. Il re sumero Gudea impiegò legno di cedro per il suo tempio, costruito più di mille anni prima del Tempio di Salomone. In molte zone del Vicino Oriente antico sembra emergere una preferenza quasi simbolica per il legno, che perdurò a lungo anche dopo che la pietra e il mattone d'argilla erano divenuti materiali più funzionali per le costruzioni. Nelle più antiche tombe dei templi egizi, i motivi in legno furono conservati per lungo tempo dopo l'introduzione della pietra. Era pratica comune arricchire di un'aura romantica i più antichi modelli costruttivi, mentre si ricorreva a materiali più robusti e duraturi per i fini pratici.

L'enorme cisterna detta *yam* («mare»), situata nel cortile, aveva anch'essa un significato particolare; nei templi mesopotamici, analoghe cisterne erano chiamate *apsu* («il profondo»). A prescindere dai loro impieghi pratici, i loro nomi rispecchiano un concetto cosmico o mitologico comune. In *Zaccaria* 14,8 si afferma che il Tempio poggiava sulla sorgente di tutte le acque della terra ed era connesso con la profonda fonte perenne della vita. Come in cielo, dove gli dei vivevano alle confluenze delle correnti cosmiche, così anche in terra il palazzo divino era associato con l'acqua. La cisterna costruita dall'uomo era chiamata «mare» per simboleggiare le proprietà purificatrici e fruttifere delle «acque vive».

Normalmente gli dei desideravano che i fedeli (solitamente nella persona del loro re) costruissero per loro una casa o un palazzo sulla terra più ardentemente di quanto desiderassero altari o luoghi elevati. Questo desiderio è ben espresso (per giunta con grande passione) nella letteratura del Vicino Oriente antico, dal mondo sumero alla tradizione ugaritica. La storiografia biblica attribuisce questo atteggiamento eccezionalmente sofisticato allo stesso Dio di Israele nel momento in cui egli rifiuta inizialmente l'offerta di Davide, pronto a costruire per lui un tempio. Dio afferma che soltanto quando la dinastia davidica salirà al potere e si compirà la conquista della terra promessa egli reclamerà una «casa». In *2 Samuele* 7 il termine «casa» (*bayit*) è oggetto di un'ingegnosa trasposizione semantica: la dinastia davidica e il Tempio sono entrambi case, e solo quando la dinastia di Davide troverà piena affermazione, nei giorni di suo figlio, verrà il momento di costruire una casa per Dio.

Il Tempio è dunque un progetto regale per eccellenza, ipotesi avvalorata per giunta dalle altre componenti dell'acropoli di Salomone. Le due colonne davanti al portico (*yakhin* e *bo'az*) erano chiaramente insegne regali, anche se il significato preciso dei loro nomi resta oscuro. La sala della giustizia testimonia il ruolo giudiziario del re quale unico responsabile dell'istituzione della giustizia in tutta la regione, e come tribunale d'appello per la riparazione dei torti. Il re, scelto da Dio per regnare in suo nome, esercitava la sua giurisdizione sul complesso del Tempio; i documenti venivano conservati al sicuro vicino al Tempio, come era prassi in altri templi. I giuramenti si pronunciavano in nome di Dio, e spesso alla sua presenza, ovvero nel Tempio (Es 21,7). I sacerdoti erano al tempo stesso giudici e ministri del culto, e determinavano la colpevolezza o l'innocenza secondo un codice normativo (una *torah*); il re stesso doveva consultare la legge di Dio per giungere alle sue sentenze (Dt 17,18-20). Questa gamma di funzioni è codificata in *Deuteronomio* 17,8s.:

> Quando in una causa ti sarà troppo difficile decidere... ti alzerai e salirai al luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto; andrai dai sacerdoti e dal giudice in carica a quel tempo; li consulterai ed essi ti indicheranno la sentenza da pronunciare.

Il riferimento al «luogo che il Signore tuo Dio avrà scelto» è, nelle parole del *Deuteronomio*, il tempio più importante della regione, identificato infine come il Tempio di Gerusalemme.

Fino a pochi anni prima della distruzione del Secondo Tempio per mano dei Romani nel 70 d.C., il Sinedrio si riuniva in una sala interna del complesso templare; intorno al 30 d.C. prese a radunarsi nel portico, ovvero nella parte esterna del Tempio.

Sacralità. L'area stessa del Tempio era considerata uno spazio sacro; questa concezione assai antica, secondo la quale certi spazi sono sacri, si richiama all'animismo, alla credenza che la potenza (o «vita») è immanente nelle montagne, nei fiumi, negli alberi e simili. I riferimenti biblici al tema della sacralità quasi mai la qualificano come immanente, definendola piuttosto come una proprietà attribuita ad un determinato luogo, oggetto, individuo, gesto o momento. Era perciò importante sapere prima di tutto come e quando un certo luogo fosse divenuto sacro. Una storia o una composizione poetica che riferisca come un luogo è diventato sacro è conosciuta come *hieros logos*, e la Bibbia presenta parecchi esempi. Un classico esempio si trova in *Genesi* 28, ove si narra come Betel, il principale centro di culto nel regno settentrionale d'Israele, si assicurò per la prima volta gli attributi di un luogo sacro: il patriarca Giacobbe vi trascorse una notte ed ebbe una visione di Dio.

La sacralità di Gerusalemme trova spazio in numerose fonti bibliche. Oltre alle ricostruzioni storiche e agli oracoli di *2 Samuele* 6 e 7 e alla cronaca di *1 Re* 8, uno *hieros logos* in *2 Samuele* 24 riferisce che Davide, dopo aver combattuto molte battaglie, si attirò la collera di Dio predisponendo un censimento e imponendo nuovi arruolamenti e tasse all'ormai stremato popolo d'Israele. La collera di Dio si manifestò in una pestilenza che si interruppe in un momento decisivo quando Davide confessò la sua colpevolezza. Questa confessione fu pronunciata presso l'aia di Araunà il gebuseo, con ogni probabilità il sovrano cananeo di Gerusalemme. Comprendendo che il luogo era propizio, Davide adempì una profezia che gli imponeva di venerare in quel luogo il Dio di Israele. Egli acquistò il necessario e gli animali sacrificali da Araunà, insistendo per pagare il giusto prezzo; infine offrì un sacrificio a Dio. Anche l'episodio relativo ad Abramo e al re di Salem, Melchisedek (Gn 14,18-20), è stato interpretato come una velata allusione a Gerusalemme, dal momento che Salem è tradizionalmente associata a [Geru]salem[me]. Questa tesi è avvalorata da *Salmi* 110, che riporta una lode di Melchisedek e la promessa del sacerdozio di Sion.

In altre parole, la letteratura biblica riporta episodi a proposito della sacralità di Gerusalemme (e di Sion) quale luogo prescelto da Dio per il Tempio, e così per altri luoghi simili, come Betel e Silo. Se per un verso sembrano confermare mutamenti della realtà politica, in chiave di fenomenologia religiosa questi passi svelano i presupposti per la sacralità di certi «spazi». Nel caso di Gerusalemme esiste una serie completa di salmi (per es. *Salmi* 48, 78 e 122) in cui si illustra la scelta divina di Gerusalemme (Sion).

Storicamente, tuttavia, siti come Betel erano sacri per i Cananei prima ancora che lo divenissero per gli Israeliti, come risulta dagli accurati scavi archeologici condotti a Betel, Sichem e altrove. Le informazioni sulla Gerusalemme pre-israelitica sono meno precise, ma anche in questo caso emergono indicazioni sulla storia del culto. Gli Israeliti, a dispetto della loro diversa religione, non disdegnavano di impadronirsi dei luoghi sacri e venerare il Dio di Israele dove altri popoli avevano adorato gli dei pagani. La sacralità di uno spazio sembra aver travalicato i limiti religiosi e nazionali, e una volta ascritta ad un luogo, non importa da quale popolo, questa sacralità si conservava intatta.

Il complesso templare di Gerusalemme era uno spazio sacro che vedeva accresciuta la propria sacralità mano a mano che si procedeva verso la parte interna della struttura, ed erano di conseguenza sempre maggiori le restrizioni d'accesso e il grado di purezza richiesto per inoltrarsi fino al santuario. Mancano precise informazioni riguardo ai diversi «rapporti» di sacralità adottati per il Primo Tempio, informazioni che invece possediamo per l'ultimo periodo del Secondo Tempio. Le fonti sacerdotali della Torah, che prospettano un elaborato sistema di purezza e descrivono un Tabernacolo con precise zone di maggiore o minore sacralità, potrebbero riferirsi nei dettagli al Tempio postesilico piuttosto che al Primo Tempio. È nondimeno ragionevolmente certo che in principio esistessero restrizioni d'accesso dopo la cinta muraria esterna e riti di purificazione per coloro che desideravano accedere al Tempio. È plausibile concludere che soltanto i sacerdoti consacrati potessero entrare nel Tempio o rimanere nel cortile vicino al Tempio, benché questa regola non sempre fosse rispettata dai re di Giudea. Gli animali sacrificali e altro materiale impiegato per il culto dovevano corrispondere a determinati requisiti; anche i manufatti cultuali erano soggetti a criteri specifici, e in questo senso l'introduzione di oggetti cultuali pagani o comunque inopportuni all'interno del Tempio o dei cortili contaminava la sacralità del Tempio stesso. Alcuni re si resero colpevoli di tali atti di contaminazione, mentre altri – i più giusti agli occhi di Dio – rimossero, animati dalla devozione, gli oggetti cultuali impropri dal Tempio e dai cortili, ripristinando in questo modo la loro originale condizione di purezza.

Mentre i profeti pre-esilici concentravano le loro denunce sul paganesimo e sui mali sociali per i quali non esisteva rimedio rituale (*Isaia* 1 è un buon esempio), i primi profeti postesilici, informandosi agli scritti di Geremia, Ezechiele e del «Deuteroisaia», presero ad attaccare più energicamente il problema della contaminazione. Il *Libro di Malachia* insiste così sulla purezza rituale e condanna abbastanza esplicitamente i sacrifici impropri. È verosimile inquadrare l'elaborato sistema sacer-

dotale descritto in *Esodo*, *Levitico* e *Numeri* nelle prime fasi del periodo postesilico, quando il Tempio divenne il centro della ricostituita comunità giudea, e, certamente intorno alla fine del IV secolo, la misura del rigore rituale per quanto concerne gli spazi sacri si era considerevolmente accresciuta, come si può dedurre da *1* e *2 Cronache* e da alcuni passi di *Esdra* e *Neemia* – tutti prodotti letterari di quel secolo.

Questa tradizione sacerdotale fu la base per la successiva codificazione rabbinica della legge relativa al Tempio e al culto, conservata principalmente nella Mishnah e in altre fonti tannaitiche. In altre parole, i primi rabbini attinsero alla Torah nel suo complesso, selezionando il materiale necessario per realizzare un regime di purificazione. [Per ulteriori approfondimenti, vedi *GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ*].

Progressivamente, in seguito ai mutamenti strutturali che avevano interessato il Primo e il Secondo Tempio di Gerusalemme, il Tempio e i suoi cortili interni furono ancora più protetti e isolati dal mondo esterno con la costruzione di nuove mura, porte e cortili. Poiché il Tempio di Erode ci ha consegnato una ricca messe di informazioni, è possibile approfondire meglio la questione della sacralità «ordinata per gradi». La pianta della struttura proibiva l'accesso ai gentili oltre una balaustrata che circondava la sezione interna del complesso templare: questo era dunque il primo livello. Una simile restrizione si configura di fatto nelle sue linee fondamentali nelle fonti sacerdotali della Torah; troviamo il primo esplicito riferimento contro la presenza dei gentili all'interno del Tempio in *Ezechiele* 44,63, un passo che risale alle primissime fasi dell'esilio.

All'interno dell'area aperta a tutti gli Ebrei, la successiva restrizione riguardava le donne. Nelle fonti preesiliche non emergono prove esplicite che testimonino l'esclusione delle donne da quelle aree del complesso templare che erano accessibili agli uomini. Anche se le leggi riportate in *Levitico* 12 sono precedenti all'esilio (ipotesi meno probabile di quanto stimino alcuni studiosi), l'esclusione avrebbe colpito soltanto le donne mestruate o fresche di parto, e soltanto per un limitato lasso di tempo. Le informazioni relative alla posizione delle donne negli spazi sacri sono tuttavia scarse fino al tardo periodo postesilico; è però noto che le donne non ebbero mai il riconoscimento legittimo di sacerdotesse, anche se non v'è dubbio che ne esercitassero le funzioni in ambito eterodosso.

Il limite successivo interessava la stessa classe sacerdotale. Nel complesso templare di Erode, non era un muro, ma una semplice linea di demarcazione a separare il cortile di Israele dal cortile dei sacerdoti. Alla sempre più rigida attenzione per la purezza rituale si contrapponeva in questo caso l'antica concezione per la quale chi offriva il sacrificio, l'israelita che consegnava il suo dono a Dio, doveva «apparire» dinanzi a lui e restare al suo cospetto (Es 23,17). Secondo la legge sacerdotale, l'offerente doveva imporre le mani sul sacrificio (Lv 1,4), e dunque nessun muro o barriera doveva frapporsi tra l'offerente e l'altare.

Oltre il cortile di Israele si trovavano il cortile dei sacerdoti e il Tempio stesso. Il santuario, il *sancta sanctorum*, era interdetto ai sacerdoti, e in buona misura anche al sommo sacerdote. Il sommo sacerdote poteva accedervi soltanto quando lo prescrivevano i rituali per la purificazione del Tempio. Non possiamo risalire alla prima applicazione delle leggi (citate in *Levitico* 16) inerenti alla purificazione del Tempio nel periodo biblico, ma sappiamo con certezza che al più tardi prima della fine della dominazione persiana si celebrava ogni anno un giorno di purificazione, lo Yom Kippur.

Dopo ogni contaminazione era possibile e necessario un rito per la purificazione del complesso templare e del terreno su cui esso poggiava (2 Re 18; 23; 1 Mac 1). A seconda del materiale con cui erano stati realizzati, molti vasi cultuali dovevano essere distrutti, e il materiale sacrificale – carne e altri alimenti – non era in genere soggetto alla purificazione e veniva perciò eliminato. Di norma i fedeli potevano ricevere la purificazione, quanto meno finché il culto del Tempio era attivo. Il complesso templare e il terreno circostante resistevano infine a ogni contaminazione registrata in letteratura e conservavano negli anni la loro sacralità.

La sacralizzazione dello spazio poteva anche essere influenzata da un processo rituale, solitamente basato su modelli «mitici». Dapprima, gli Israeliti visitavano i luoghi considerati santi; in ogni caso, era comunque necessaria una formale consacrazione. Giacobbe aveva consacrato la prima pietra del tempio di Betel e aveva offerto sacrifici su un altare (Gn 28). Solitamente erano prescritte specifiche formule e celebrazioni, che proclamavano la sacralità del luogo; il processo subiva quindi un'inversione e si creava un mito: si dichiarava che Dio aveva scelto quel luogo e vi si era manifestato. Ma il mito in sé non era sufficiente, ed era richiesta una sacralizzazione comunitaria.

Pellegrinaggio. Nessun esempio chiarisce la questione dei luoghi sacri meglio che il pellegrinaggio religioso. Importante, spesso obbligatorio, il pellegrinaggio alimentava la convinzione che il culto di Dio in un luogo sacro fosse più efficace che altrove.

Nella Israele biblica, le tre festività annuali – *maṣṣot* all'inizio della primavera, il raccolto del grano in primavera e il raccolto dei frutti in autunno – erano tutte denominate *ḥag*, termine che significa «pellegrinaggio». In queste occasioni, ogni israelita doveva apparire di-

nanzi a Dio, portando dei doni, in un opportuno centro di pellegrinaggio (Es 23; 34). In *1 Samuele* 1 si racconta la vicenda di una famiglia, che ogni anno intraprende un pellegrinaggio annuale a Silo, sulle montagne di Efraim. L'occasione per il pellegrinaggio non era una festività religiosa ufficiale ma piuttosto una riunione annuale del clan.

Per buona parte del periodo pre-esilico si contano templi e altari in tutta la Terra d'Israele. Un luogo di culto all'aperto era chiamato *bamah* («luogo elevato») in Giudea e *maqom* («luogo di culto») nel regno settentrionale d'Israele. Le diverse realtà politiche e demografiche determinavano la loro relativa importanza come centri di pellegrinaggio. [Per un esame dei pellegrinaggi ebraici ai luoghi descritti nella Bibbia, vedi *PELLEGRINAGGIO EBRAICO CONTEMPORANEO*].

Eterodossia e centralizzazione del culto. Il contatto con templi locali e regionali, luoghi elevati e altari, sia in Giudea che in Israele settentrionale, era di norma problematico in una prospettiva devozionale per la quasi inevitabile tendenza ad introdurre elementi pagani nel rituale. Abbiamo persino notizia di templi dedicati a divinità pagane. Queste tendenze erano sistematicamente additate con biasimo dai testi profetici, come *Osea* (Israele settentrionale). *1* e *2 Re*, che denotano una forte propensione giudaita, attribuiscono minore risalto all'eterodossia in Giudea e a Gerusalemme, benché anche in questo caso si prospettassero analoghe problematiche.

In *1 Re* 18,4 leggiamo che Ezechia, re di Giuda dopo la caduta del regno settentrionale di Israele, rimosse tutte le *bamot*. Non abbiamo, tuttavia, testimonianza di quanto avvenne in seguito, e gli storici affermano che gli sforzi di questo re «giusto» non giunsero a compimento, soprattutto perché, dopo la morte di Ezechia, suo figlio Manasse, che regnò per molti anni, perseguì una politica decisamente eterodossa. Il successivo tentativo per rimuovere le *bamot*, una tematica che permea le pagine di *1* e *2 Re*, vide la luce sotto il regno di Giosia (2 Re 22; 23). In risposta alle terribili maledizioni scoperte in un antico documento depositato nel Tempio, Giosia distrusse ogni luogo di culto locale e regionale nelle città di Giuda, e fece venire tutti i sacerdoti a Gerusalemme. Egli distrusse ciò che rimaneva del tempio e della necropoli di Betel, il principale luogo di culto dell'antico regno settentrionale. Giosia prescrisse, inoltre, per la prima volta, una celebrazione del sacrificio pasquale nel Tempio di Gerusalemme, trasformando così nelle sue linee essenziali il valore di quello che era stato un sacrificio domestico di ambito familiare.

Per comprendere come il sito dei Templi di Gerusalemme sia infine divenuto l'unico spazio sacro per la religione ebraica, si devono analizzare i presupposti e le conseguenze delle iniziative di Giosia (e di Ezechia). Una delle principali preoccupazioni della critica biblica moderna è stata la definizione dei rapporti storici tra gli eventi descritti in *2 Re* 22 e 23 e la dottrina esposta in *Deuteronomio* 12 e 16. Lo scenario narrativo del *Deuteronomio* rimanda al periodo della storia israelitica precedente l'insediamento in Israele, in perfetta coerenza con la tradizione della Torah. Nei capitoli 12 e 16 si afferma che gli Israeliti, una volta stabilitisi permanentemente nella propria terra, devono abbandonare le pratiche consuete (l'offerta di sacrifici nei vari luoghi di culto sparsi per tutta la regione e il pagamento delle decime locali) e circoscrivere il culto ad un tempio centrale, che sarebbe stato costruito in una città scelta da Dio.

Dapprima, gli studiosi moderni hanno cercato di considerare questa dottrina di centralizzazione del culto come un movimento giudaita del VII secolo, una reazione alla politica eterodossa di Manasse. H.L. Ginsberg (1982) ha proposto una valida tesi secondo la quale il nucleo del *Deuteronomio*, ove si espone questa dottrina, sarebbe stato composto in Israele settentrionale tra la metà e la fine dell'VIII secolo. Ginsberg confronta il lessico di *Osea* e del *Deuteronomio*, segnalando le specifiche corrispondenze, e afferma che la dottrina relativa alla centralizzazione del culto nacque dall'estrema insofferenza dei profeti e delle autorità in Israele settentrionale per i culti praticati presso i numerosi altari locali attivi in quella regione, e persino per i principali templi di Dan e Betel. Costoro cercarono una soluzione in un nuovo tempio centrale, forse a Sichem sul monte Garizim, terra ancora sacra ai Samaritani. Nel *Deuteronomio* non troviamo neppure un accenno a Gerusalemme, ma dopo la caduta del regno settentrionale era logico identificare il luogo adatto per il tempio centrale in Gerusalemme e rievocare il mito che narrava come la città fosse stata scelta da Dio. Così, circa quaranta anni prima che i Babilonesi distruggessero il Tempio (622 circa), Giosia, introdotto a questi insegnamenti dai devoti sacerdoti che lo avevano educato, agì in pieno accordo con la dottrina del *Deuteronomio*. A breve termine egli non fu probabilmente in grado di distruggere tutti i luoghi di culto locali, ma con il passare del tempo riuscì nel suo intento.

Le reali motivazioni sottese alla centralizzazione del culto quale strumento di controllo per il rituale religioso si possono soltanto immaginare. Fin dagli albori della monarchia, nel regno settentrionale d'Israele e in Giuda si confrontarono almeno due fazioni o «partiti» contrapposti: quella che Morton Smith (1971) chiamava la fazione «Yahweh-solo» e quella che riconosceva in Yahweh il Dio nazionale di Israele, ma non vedeva ragione per non permettere (o addirittura patrocinare) il culto di altre divinità.

Nel 587/6, i Babilonesi conquistarono l'intero regno di Giuda e distrussero il Tempio di Gerusalemme. A quel punto, la vita religiosa, in quelle terre devastate come tra gli esuli in Babilonia, Egitto e altrove, potrebbe avere imboccato una delle due strade. Il culto sacrificale potrebbe aver trovato spazio in luoghi alternativi, secondo un percorso del tutto naturale. Quando questo avvenne, le autorità ebraiche avversarono questi luoghi alternativi e si concentrarono su una teologia di restaurazione – il sacrificio sarebbe stato ripristinato soltanto in un nuovo Tempio di Gerusalemme, come Dio aveva promesso.

Nella Diaspora si contavano diversi templi ebraici – tra i più noti il tempio presso Eliopoli, un sobborgo del Cairo, e il tempio di Assuan (Elefantina), nell'alto Egitto. Vi sono inoltre resti di templi in Transgiordania e forse altrove nella Terra d'Israele. Ma in linea generale le autorità religiose ebraiche durante il periodo dell'esilio contrastarono queste forme di culto, e un indizio di questa politica è probabilmente conservato in *Ezechiele*, ove gli anziani di Israele avvicinano lo stesso Ezechiele a Babilonia e di fatto lo interrogano per sapere se sia lecito erigere un altare al Dio di Israele mentre si vive in esilio. Questa è la risposta univoca del profeta: soltanto quando Dio ristabilirà il suo popolo sulla sua montagna sacra e nella Terra d'Israele si celebrerà nuovamente un sacrificio. Nell'attesa, Dio sarebbe sempre stato presente tra gli esuli, e in esilio non c'era alcun bisogno di un tempio (Ez 20,40-44).

Durante il periodo del Secondo Tempio, il pellegrinaggio religioso e il sostentamento della classe sacerdotale e del culto di Gerusalemme divennero punti cardine della vita religiosa in tutta la Diaspora. Le considerazioni del *Deuteronomio* in merito alla distanza dal tempio centrale (Dt 12,21) assunsero una nuova, un po' patetica interpretazione: gli Ebrei dispersi nella Diaspora dovevano provvedere al culto del Tempio di Gerusalemme. In *Tobia*, un'opera apocrifa composta probabilmente molto prima del periodo maccabaico, si riferisce che Tobi intraprendeva regolari pellegrinaggi a Gerusalemme e corrispondeva il suo contributo al Tempio (Tb 1). La colonia militare ebraica di Elefantina, attiva nel V secolo a.C., pur munita di un proprio tempio, conservò nondimeno uno stabile rapporto con il Tempio di Gerusalemme, come si può evincere dagli archivi di quella comunità.

Durante il periodo del Secondo Tempio, la sinagoga divenne un'istituzione locale priva in senso stretto di qualunque funzione cultuale. Gli Ebrei in Israele e nelle comunità della Diaspora si riunivano nelle sinagoghe per la preghiera e la lettura delle Sacre Scritture, per discutere i problemi della comunità e per celebrare secondo le proprie consuetudini il Sabato e le festività, mentre il culto del Tempio di Gerusalemme era pienamente attivo. [Vedi *SINAGOGA*, l'articolo su *STORIA E TRADIZIONE*]. L'autentico e sufficiente culto del Dio di Israele aveva luogo nel Tempio, e a Gerusalemme giungevano delegazioni di pellegrini per offrire sacrifici a nome dell'intera comunità (*Ta'an.* 4).

In *1 Re* 8 si attribuisce grande importanza alla preghiera e al canto come forme di devozione religiosa. Dio ascolta in cielo le preghiere recitate nel Tempio. La preghiera assunse un'importanza che non aveva nel Tempio pre-esilico, anche se i salmi, molti dei quali risalgono ad epoche pre-esiliche, testimoniano che la preghiera e il sacrificio coesistevano fin dai tempi più antichi. [Vedi *SALMI* e, per una trattazione ampiamente comparativa, *MUSICA E RELIGIONE NEL VICINO ORIENTE ANTICO*, vol. 11].

Il passaggio dalla preghiera «nel» Tempio alla preghiera «rivolta» al Tempio rappresenta un'evoluzione affascinante nella fenomenologia religiosa, e assume un certo peso non soltanto nell'Ebraismo postbiblico, ma anche nel Cristianesimo e nell'Islam. L'Islam ha sostituito la Mecca a Gerusalemme, preoccupandosi però che in ogni moschea nel mondo la *mirhāb* («nicchia») fosse rivolta nella direzione (*qiblah*) di un punto centrale, il cuore del pellegrinaggio. Daniele, il saggio profeta dell'esilio, si volgeva verso Gerusalemme tre volte al giorno quando pregava Dio mentre era in esilio (Dn 6,11).

Nel corso dei secoli, i pellegrini Ebrei hanno tentato, spesso con successo, di visitare il luogo del Tempio a Gerusalemme, ma di fatto l'Ebraismo si è adattato alla perdita del Tempio – una vita priva di uno spazio sacro. È ancora troppo presto per analizzare gli effetti sulla religione ebraica dell'insediamento moderno in Israele, se non per notare la rinnovata importanza dello spazio sacro che si è identificato in Gerusalemme.

[Per una trattazione relativa alla centralizzazione del culto nel contesto della fede contemporanea, vedi *ISRAELE, RELIGIONE DI*].

BIBLIOGRAFIA

Il più completo studio di natura enciclopedica sui due Templi di Gerusalemme è Th.A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomos bis Herodes*, I-II, Leiden 1970-1980; ricco di notizie su svariati argomenti, dalle caratteristiche strutturali e architettoniche alle funzioni, offre inoltre numerosi riferimenti ai recenti studi critici. I due volumi contengono numerose testimonianze comparative e illustrazioni. I risultati dei recenti scavi nell'area del monte del Tempio sono riassunti, insieme con un saggio sulla storia materiale di Gerusalemme, dal direttore degli scavi B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, Garden City/N.Y. 1975 (cfr. anche *Excavations in the South of the Temple Mountain*, Jerusalem 1989). Ricco di illustrazioni, questo volume raccoglie le te-

stimonianze archeologiche e testuali. Si tratta di una presentazione divulgativa, ma le informazioni sono preziose. Per completare le informazioni dell'opera di Mazar, il lettore consulti il saggio di N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, Nashville 1983 (trad. it. *Gerusalemme. Archeologia nella città santa*, Roma 1986), un resoconto affascinante e riccamente illustrato delle recenti scoperte archeologiche nella rocca di Gerusalemme, i cui edifici, pubblici e privati, aiutano a delineare i rapporti della città con i Templi nel periodo pre-esilico e postesilico.

Lo studio più incisivo sull'architettura del Tempio e sul suo rapporto con il significato e la funzione nel Vicino Oriente antico rimane l'opera di H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, New York 1969 (trad. it. *Arte e architettura dell'Antico Oriente*, Torino 1970). Rifacendosi ad esempi presenti in Siria, Mesopotamia ed Egitto, Frankfort analizza lo sviluppo materiale dei principali templi, e le sue intuizioni proiettano una nuova luce anche sui Templi di Gerusalemme.

Per quanto concerne il culto, il rituale e la fenomenologia del culto nella Israele biblica, due opere, concepite secondo metodologie differenti, meritano una citazione: M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978; e il mio *In the Presence of the Lord*, Leiden 1974. Il volume di J. Milgrom, *Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Leiden 1976, presenta una raccolta di studi sulle diverse forme di sacrificio e sul loro significato religioso. Un'opera più datata, che ha avuto tuttavia un forte impatto sugli studi moderni in ambito cultuale, è G.B Gray, *Sacrifice in the Old Testament*, 1925, che ho ripubblicato con un'introduzione (New York 1971).

Recenti enciclopedie presentano studi preziosi ricostruendo i risultati raggiunti. In M. Avi-Yonah (cur.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, I-IV, Englewood Cliffs/N.J. 1975-1978, troviamo un'opera di riferimento ricchissima di illustrazioni che offre al lettore informazioni sulle ricerche moderne nei siti antichi delle terre bibliche.

La *Encyclopaedia Judaica*, I-XVI, Jerusalem 1971, contiene numerose voci preziose e facilmente consultabili su Gerusalemme, sul Tempio, sul culto e sul rituale, proponendo anche una nutrita bibliografia. Per coloro che conoscono l'ebraico, in H. Beinart e M. Haran, *Encyclopedia Biblica*, Jerusalem 1968, V, trova spazio una serie di articoli scritti da M. Haran e S. Yeivin sotto la voce «Miqdash», che sono insuperati per acume critico, ampiezza di vedute e attenzione ai dettagli.

Alcuni studi specializzati contribuiscono alla nostra comprensione dei fondamenti che sono alla base dei due Templi di Gerusalemme. L'amministrazione e il finanziamento del Secondo Tempio sotto il dominio seleucide trovano un'incisiva spiegazione nello studio di E.J. Bickerman, *Heliodore au Temple de Jerusalem*, in *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1976, pp. 151-91. Il movimento per la centralizzazione del culto, quale si configura nel *Deuteronomio*, è analizzato con nuove prospettive in H.L. Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism*, New York 1982. Ginsberg fa risalire questo movimento religioso al regno settentrionale d'Israele nell'VIII secolo e mostra come il fenomeno abbia interessato anche la Giudea. Le implicazioni politiche dei Templi e del loro sacerdozio sono analizzate da M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, New York 1971 (trad. it. *Gli uomini del ritorno. Il dio unico e la formazione dell'Antico Testamento*, Verona 1984).

La fenomenologia del Tempio come una casa costruita per Dio è esplorata nel mio *On the Presence of the Lord in Biblical Religion*, in J. Neusner (cur.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1970, pp. 71-87.

Il lettore vorrà inoltre consultare le fonti antiche esterne alla Bibbia, cui si fa riferimento in questa voce. La migliore traduzione inglese della Mishnah è stata realizzata da H. Danby, *Mishnah*, Oxford 1933. Gli scritti dello storico antico Giuseppe Flavio, tradotti da H.St.J. Thackeray e R. Marcus, sono disponibili nei volumi I-V e VII della collana «Loeb Classical Library», Cambridge/Mass. 1950-1961, e ormai in numerose traduzioni italiane. In R.H. Charles (cur.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I-II, Oxford 1913, sono comprese opere come il *Siracide*. La *Lettera di Aristea*, o *Aristea a Filocrate*, è stata oggetto di un'edizione critica e di una traduzione per mano di M. Hadas (New York 1951), e di una traduzione italiana a cura di Francesca Calabi (Milano 1995). Il *Rotolo del Ta'anit* (*Die Fastenrolle*) è stato pubblicato da H. Lichtenstein, *Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur Judish-Hellenistichen Geschichte*, in «Hebrew Union College Annual», 8-9 (1931-1932), pp. 257-351. Un documento in ebraico di recente scoperto, chiamato il *Rotolo del Tempio* e risalente al periodo pre-erodiano, che contiene i progetti per un tempio ebraico e le leggi per il culto, è stato pubblicato in una edizione inglese in tre volumi, a cura di Y. Yadin (Jerusalem 1977; trad. it. di A. Vivian, Brescia 1990).

BARUCH A. LEVINE

TORAH è un termine usato in molti modi differenti. Nessuna delle etimologie proposte per la parola è stata provata, ma la maggior parte di esse deriva dall'uso del termine nelle Scritture ebraiche. In *Genesi* e in *Esodo*, il plurale di *torah*, *torot*, è di solito messo in parallelo con altre parole, come in *miṣwotay, ḥuqqotay we-torotay* («i miei comandamenti, le mie leggi e le mie *torot*», Gn 26,5) e *miṣwotay we-torotay* (Es 16,28). In questi libri, anche la forma singolare della parola si riferisce a comandamenti specifici. In *Levitico* e in *Numeri*, la parola *torah* denota determinati gruppi di regole cerimoniali per i sacerdoti; talvolta la parola ricorre quando vengono introdotte le regole, come in *Levitico* 6,2 («questa è la *torah* per l'olocausto») e *Numeri* 19,2 («questa è la legge della *torah*»), altre volte funge da riepilogo e conclusione, come in *Levitico* 11,46-47 («Questa è la *torah* che riguarda i quadrupedi e gli uccelli ... perché sappiate distinguere ciò che è immondo da ciò che è mondo»). Nel *Deuteronomio*, la parola è usata con la *he'* enfatica (articolo determinativo) come termine generale che comprende non solo le leggi e i regolamenti, ma anche i racconti, i discorsi, le benedizioni e le maledizioni del Pentateuco: tutto ciò è scritto «in questo libro della *torah*» (Dt 29,20; 30,10).

Nelle profezie di Osea, Amos e Isaia, la parola *torah* ha un significato piuttosto vasto che comprende que-

stioni cultuali, etiche e legali; il concetto di *torah* in *Geremia* ha la medesima ampiezza, mentre in *Ezechiele* torna l'uso del plurale, riferito a gruppi di leggi e regolamenti (Ez 44,24).

Nei libri storici si trovano esortazioni che incoraggiano all'osservanza e allo studio della Torah, come in *1 Re* 2,2-6, insieme a una chiara allusione al «libro della *torah* di Mosè» in *2 Re* 14,6, che cita *Deuteronomio* 24, 16; nelle *Cronache* si dice che i mutamenti introdotti dai re in materia cultuale e legale sono stati apportati «secondo tutto ciò che è scritto nella *torah* di Dio» (1 Cr 16,40; 22,11-12; 2 Cr 14,3; 17,9).

In *Esdra* e *Neemia* compare un certo numero di citazioni dalla Torah in riferimento all'attività esegetica degli scribi e dei leviti (Esd 9,11; Ne 8,14; 10,35). Dello stesso Esdra si dice: «si era dedicato con tutto il cuore a studiare la *torah* del Signore e a praticarla e ad insegnare in Israele la legge e il diritto» (Esd 7,10); mentre i leviti «leggevano nel libro della *torah* di Dio a brani distinti e con spiegazioni del senso e così facevano comprendere la lettura» (Ne 8,8).

Nelle preghiere private e comunitarie e nei *Salmi*, la parola *torah* copre un ampio campo semantico a seconda dei diversi generi letterari e delle circostanze storiche in essi rappresentate. Nei *Proverbi*, la parola *torah* è usata in parallelo coi termini *musar* («istruzione», Prv 1,8), *miṣwah* («comandamento», Prv 3,1; 6,20) e *leqaḥ ṭov* («una buona dottrina», Prv 4,2) e inoltre in riferimento alla persona che si rifà alla sapienza quale è reperibile nelle letterature sapienziali internazionali. La parola conserva ancora, nondimeno, quella connotazione religiosa primaria che ne caratterizza l'uso negli altri libri delle Scritture ebraiche, in quanto si riferisce all'insieme dei comandamenti del patto tra Dio e il suo popolo.

Contenuto del Pentateuco. La raccolta di scritti che chiamiamo «Torah» o «la Torah di Mosè» comprende i primi cinque libri della Bibbia (il Pentateuco), ma è stata in effetti considerata un'opera unitaria, diversamente dai Profeti e dagli Agiografi (o Scritti), che con essa formano la Scrittura. Quanto al contenuto, il Pentateuco è una composizione continua che riporta la storia dalla creazione del mondo fino alla morte di Mosè – quando il popolo di Israele è schierato nella terra di Moab – inframmezzata da raccolte di leggi e regolamenti. Più precisamente, tenendo conto dello scopo centrale del Pentateuco, bisognerebbe dire che si tratta di una raccolta di diversi gruppi di leggi e regolamenti dati al popolo di Israele, posti in uno schema narrativo teso a spiegare la speciale condizione del popolo di fronte a Dio.

Come avviene di solito in ebraico, i libri del Pentateuco sono indicati con la prima parola significativa di ciascun libro. Il primo libro, *Bere'shit* («all'inizio»), si apre con la descrizione della creazione del mondo – da cui il titolo *Genesi* – , la genealogia dell'umanità, e continua con la genealogia di Noè e dei suoi discendenti dopo il diluvio. Il libro dà particolare rilievo al patto che Dio stipula con Abramo («il patto delle parti») in cui Dio promette ad Abramo che porterà i suoi discendenti fuori dall'Egitto, dove soggiorneranno, e darà loro la terra di Canaan.

Il secondo libro, *Shemot* («nomi»), contiene la descrizione degli avvenimenti dalla schiavitù in Egitto fino alla rivelazione sul monte Sinai, dove Dio stabilisce il suo speciale patto con Israele, dà la Torah e prescrive il Tabernacolo e la cerimonia in cui deve essere consacrato. Questo libro è noto anche come «il libro della partenza dall'Egitto», mentre in greco e in altre lingue è chiamato *Esodo*.

Il terzo libro, *wa-yiqra'* («ed egli chiamò»), è noto nella letteratura tannaitica come *Torat Kohanim* («*Torah* dei sacerdoti) e in greco come *Leuitikon*. Altre traduzioni, seguendo il latino, chiamano il libro *Leviticus*. Il libro comprende leggi riguardanti il culto nel Tempio e le leggi dei sacrifici; particolari comandamenti di santità riferiti ai sacerdoti e comandamenti di santità che riguardano l'intero popolo di Israele; leggi sulla purità e impurità rituale, sull'incesto e altre relazioni sessuali proibite; leggi sulla santità di determinati periodi, feste e vacanze; e infine leggi sulla santità della Terra di Israele, sull'anno sabbatico e sul giubileo.

Il quarto libro del Pentateuco è chiamato di solito *Bemidbar* («nel deserto»), in base alla prima parola significativa, ma è talvolta indicato anche in base alla prima parola in assoluto, *wa-yedabber* («ed egli disse»); i saggi lo hanno chiamato *Ḥumash ha-pequdim*, mentre nei LXX è detto *Arithmoi* e nella Volgata *Numeri*. Il libro narra la storia del popolo di Israele nel deserto dal secondo anno dopo la fuga dall'Egitto fino alla morte di Aronne; comprende quindi la descrizione dei censimenti e dei viaggi del popolo di Israele e una descrizione delle sue lamentele, l'invio di spie nella terra di Canaan, la ribellione di Koraḥ e l'episodio riguardante Balaam. Mescolate con questi racconti vi sono varie sezioni legali, segnatamente il processo per ordalia della moglie infedele (5,11-31), i regolamenti sul nazireato (6,1-21), le leggi sulle decime (18,25-32), sulla vacca rossa (19,1-22) e sull'eredità (27,6-11; 36,1-9); i comandamenti sui sacrifici, il sacrificio quotidiano e i sacrifici aggiuntivi (28,1-29,39); le leggi sul giuramento (30,3-17), sull'omicidio e sulle città di rifugio (35,9-37).

L'ultimo dei cinque libri del Pentateuco è *Elleh ha-devarim* («queste sono le parole») o *Devarim* («parole»); il titolo di questo libro nella letteratura talmudica è *Mishneh Torah* (nei LXX, *Deuteronomio*), che indica la natura del libro in quanto «Torah ripetuta». In una serie di discorsi tenuti prima di morire, Mosè riassume la

storia del popolo, mescolando al suo racconto insegnamenti etici, avvertimenti e rimproveri. Alla fine del libro (cap. 32) vi è un poema che inizia con la parola *ha'azinu* («prestate orecchio»), seguito nel cap. 33 dalle benedizioni pronunciate da Mosè per ciascuna delle tribù di Israele.

Critica letteraria e storica. Un confronto tra il *Deuteronomio* e le sezioni parallele in altri libri del Pentateuco rivela numerose incongruenze sia per quanto riguarda le narrazioni sia per quanto riguarda le sezioni legali come anche varie difformità stilistiche e linguistiche. Questo fatto ha dato l'impulso a una vasta letteratura esegetica che cerca di comporre le discrepanze. Il moderno studio della Bibbia ha tentato di individuare fonti diverse su cui si basano i cinque libri del Pentateuco. È vero che non mancano allusioni a opere più antiche del Pentateuco; nella stessa Torah vi è un riferimento al *Libro delle guerre del Signore* (Nm 21,14), il quale, secondo alcuni commentatori medievali ma anche studiosi moderni, sarebbe stato un libro specifico che servì da fonte per le parti narrative del Pentateuco.

Nel II secolo d.C., i tannaiti tentarono (cfr. *Mekhilta' de-Rabbi Yishma'e'l*, Ba-ḥodesh, cap. 3) di individuare il «libro del patto» che Mosè lesse al popolo (Es 24,7). Yose ben Yehudah disse: «dall'inizio di *Genesi* fino a qui», mentre Yehudah ha-Nasi' lo considerò un riferimento a una raccolta di leggi che il popolo aveva dovuto osservare fino a quel tempo. Due generazioni prima, tuttavia, il tannaita Yishma'e'l ben Elisha' aveva identificato il «libro del patto» con Lv 25,1-26,46, una sezione che inizia con: «Il Signore disse ancora a Mosè sul monte Sinai», e si chiude con il versetto: «Questi sono gli statuti, le prescrizioni e le leggi che il Signore stabilì fra sé e gli Israeliti, sul monte Sinai, per mezzo di Mosè». Questa identificazione è in accordo con un principio interpretativo tramandato nel nome dello stesso tannaita, cioè: «nessun ordine rigoroso riguardante il "prima" e il "dopo" è osservato nella Torah» (*Mekhilta' de-Rabbi Yishma'e'l*, Shirah, cap. 7) che significa che i capitoli e i versetti della Torah non sono necessariamente riportati nell'ordine in cui furono dati o in cui si verificarono i fatti descritti. Questo principio interpretativo e l'identificazione del «libro del patto» può spiegarsi solo presupponendo che la Torah non fu data tutta in una volta. In effetti, l'amoreo Yoḥanan bar Nappaḥa' (attivo intorno alla prima metà del III sec. d.C.) tramanda in nome del tannaita Bana'ah che «la Torah fu data sezione per sezione» (T.B., *Giṭ.* 60a). Il *Midrash Tanḥuma'* dice che mentre il popolo di Israele era ancora schiavo in Egitto «possedeva i rotoli in cui gioiva da Sabato a Sabato e che, secondo ciò che disse il Santo, benedetto Egli sia, li avrebbero redenti» (*Tan.* Wayyera' 1). Contro queste opinioni vi erano tannaiti e amorei che affermavano che «vi è un ordine nelle sezioni della Torah» e che spiegavano i passi sulla base della loro prossimità ad altri passi. Così, si cita un detto di 'Aqiva' ben Yosef (attivo agli inizi del II sec. d.C.) secondo cui: «ogni passo che è vicino a un altro impara qualcosa dal suo vicino» (*Sifre Nm.* 131).

Uno sforzo congiunto di ricostruire il processo che portò alla formazione dei libri della Torah come noi li conosciamo si ebbe solo alla metà del XVIII secolo. Questo sforzo diede origine all'ipotesi dell'esistenza di quattro fonti, o documenti, chiamati J, E, P e D. La distinzione tra J ed E si basa essenzialmente sul diverso nome divino impiegato (YHWH o Elohim) e sull'uso del nome Giacobbe o Israele. Criteri simili furono usati per individuare passi basati sulla fonte Sacerdotale, P, e quella Deuteronomista, D.

Oltre all'individuazione e alla differenziazione di queste fonti o si cercò anche di stabilire una cronologia relativa. Un pioniere di questi studi fu Wilhelm de Wette (1780-1849), secondo il quale il *Deuteronomio*, che dà particolare rilievo alla centralizzazione del culto in un unico luogo, rifletterebbe la situazione che iniziò a cristallizzarsi durante il regno di Ezechia – che concentrò il culto in Gerusalemme (2 Re 18,3-6) – e che si concluse al tempo di Giosia, quando Chelkia scoprì «il libro» (2 Re 22,8). Tale libro, secondo de Wette, non era altro che il libro del *Deuteronomio* che si trova alla fine dello sviluppo delle fonti, in quanto è l'unico in cui si parli di centralizzazione del culto.

Julius Wellhausen, nei suoi studi apparsi nella seconda metà del XIX secolo, perfezionò e consolidò questo tipo di critica storica, secondo la quale la Torah non esistette nel periodo più antico della storia del popolo di Israele nella sua terra, ma riflette piuttosto le circostanze storiche di generazioni più tarde. Alla affermazioni di de Wette, Wellhausen ne aggiunse altre riguardanti altri aspetti del culto di Dio presso il popolo di Israele, quali la natura dei sacrifici e delle feste e lo *status* dei sacerdoti e dei leviti. In tutti questi aspetti, Wellhausen individuò nelle fonti sacerdotali un passaggio dal naturale all'astratto e al non naturale e concluse che la fonte P risaliva solo al periodo del Secondo Tempio, quando il sacerdozio ottenne potere politico.

Già al tempo di Wellhausen vi furono obiezioni e critiche a questo approccio, le quali sono aumentate nei decenni recenti. Anche studiosi che hanno accettato l'ipotesi documentaria (Hermann Gunkel, Hugo Gressmann e altri) hanno cercato di individuare nella Torah tradizioni più antiche e di indagarne natura e fonti. Basandosi sulla conoscenza di altre civiltà del Vicino Oriente antico e sulla loro letteratura, questi studiosi si sono concentrati sulla forma e la struttura delle tradizioni e sul modo in cui esse si stabilizzarono nella vita

cultuale. Pur senza averne l'intenzione, questi autori hanno seriamente compromesso l'ipotesi documentaria, in quanto hanno dimostrato che tutte quelle istituzioni che Wellhausen considerava artificiali e tarde esistevano nel Vicino Oriente antico parecchi secoli prima che il popolo di Israele apparisse sulla scena. Il confronto della narrazione biblica con le culture mesopotamica, ittita e ugaritica indebolì le affermazioni di Wellhausen circa lo sviluppo tardo della fonte sacerdotale. Le teorie di Wellhausen furono anche messe in crisi dall'opera di studiosi che posero l'accento sul ruolo centrale delle tradizioni orali e sull'accuratezza della loro trasmissione nell'antichità (Johannes Pedersen, Sigmund Mowinkel, Henryk Nyberg, Ivan Engnell). Secondo questi autori, la trasmissione orale ha influenzato le fonti anche dopo che queste furono messe per iscritto. Anche se questo approccio non fu accettato nella sua interezza, esso ha avuto comunque l'effetto di limitare l'ipotesi documentaria (cfr. per es. Roland de Vaux). Alcuni hanno espresso dubbi sull'indipendenza della fonte P (per es. Rolf Rendtorff), altri addirittura sulla validità dell'ipotesi documentaria nel suo insieme (David Hoffmann, Umberto Cassuto, Benno Jacob, F. Dornseiff).

Anche coloro che adottano la concezione critica, e vedono il Pentateuco come un'opera redatta da differenti fonti che riflettono differenti stili e tendenze, sono comunque costretti ad ammetterne l'influenza e la funzione in quanto libro singolo e unificato. Ogni legge e comandamento nel Pentateuco è presentato come parola di Dio a Mosè e queste leggi, nel loro insieme, formano per l'Ebraismo un codice autoritativo, la cui autorità si estende anche alle sezioni narrative con cui le leggi si mescolano. [Vedi anche *LETTERATURA BIBLICA EBRAICA*, articolo *Scritture ebraiche*].

Torah scritta e Torah orale. Della Torah parlano i documenti del ritorno a Sion: «La Torah di Dio che Egli diede per mezzo di Mosè» e che è accettata da tutto Israele (Esd 7,10; Ne 8,1; 9,3; 10,30). Il libro della Torah è una Scrittura conclusa e sigillata, e ogni innovazione giuridica o esegesi dei comandamenti della Torah, molti dei quali sono enunciati senza specificarne i dettagli o le indicazioni per il loro adempimento, è divenuta una tradizione nota come «Torah orale». La parola «torah» ritorna in questo uso al suo significato di base di «insegnamento» come nella Mishnah: «Questi e quelli vengono nella Grande Corte che è nella Camera della Pietra Tagliata da cui la Torah passa a tutto Israele» (*San.* 11,2). Nel *Siracide*, la *torah* di Mosè e la *torah* della sapienza si uniscono a formare un unico concetto. I resti del mito di una sapienza preesistente e della sua necessità per la creazione del mondo, che si trovano in *Proverbi* (8,22-31), sono stati trasferiti alla Torah. Si dice quindi che la Torah esistette prima della creazione del mondo (*Sifre Dt.* 37; *Gn. Rab.* 4,3, p. 6), e El'azar ben Ṣadoq (attivo agli inizi del II secolo d.C.) e 'Aqiva' parlano della Torah come dello «strumento con cui fu creato il mondo» (*Sifre Dt.* 48; *Avot* 3,14).

Nel periodo ellenistico, prima della rivolta asmonaica, la parola *torah* ha due significati distinti. Da un lato, comprende non solo i comandamenti ma anche gli insegnamenti dei profeti e la sapienza degli avi, mentre dall'altro, indica la *torah* di Mosè nella sua interezza. Questo dualismo spiega il fatto che Paolo e l'autore del *Vangelo di Giovanni* indicano talvolta versetti dei Profeti e degli Agiografi come *nomos*: in questo senso riflettono una tradizione più antica già ravvisabile nelle parole di Daniele: «la *torah* di Mosè, il servo di Dio» e anche: «le sue *torot*, che pose di fronte a noi per mezzo dei suoi servi i profeti» (Dn 9,10-13; 2 Cr 29,25; Esd 9,10-14).

Parrebbe che per gli Ebrei di Alessandria, la *torah* fosse un'istituzione che incarnava il patto tra la nazione e il suo Dio, e che rifletteva un sistema di comandamenti, leggi, costumi e tradizioni collegato alla storia del popolo e all'attività dei suoi giudici, re e profeti. Se questo era davvero il significato di *torah*, allora la traduzione *nomos* è esatta. Così il traduttore di *Isaia* 1,10 ha interpretato *torah* come *nomos* nel passo: «Ascolta la *torah* del nostro Signore, popolo di Gomorra»; sono infatti *torah* anche affermazioni profetiche come: «Io non posso sopportare le ingiustizie nelle pubbliche assemblee» e «lavatevi e purificatevi, rimuovete da voi le vostre azioni malvagie».

L'espressione *torah orale* appare per la prima volta in una storia riferita al tempo di Hillel e Shammai (attivi tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.). Alla domanda di un aspirante alla conversione su quante *torot* esistano, Shammai rispose: «La Torah scritta e la *torah* orale» (T.B., *Shab.* 31a). La stessa risposta diede Gamali'el di Yavneh (appartenente alla generazione successiva) a un console romano che gli aveva fatto una domanda analoga (*Sifre Dt.* 351, p. 408). Pare quindi che anche i gentili e gli aspiranti alla conversione sapessero che accanto alla Torah scritta vi era una «tradizione degli antenati» considerata anch'essa *torah*.

L'espressione *torah orale* non comporta una *Torah* più antica e più importante della Torah scritta, diversamente dal greco *agraphos nomos* («legge non scritta») che non è promulgata da Dio o dall'uomo, ma, come la natura, semplicemente esiste, sicché non fa alcuna differenza che sia scritta o meno. Al contrario, il tratto distintivo della *torah* orale consiste proprio nel fatto di non essere scritta; ancora, la *torah* orale, come la Torah scritta, non è legge naturale, ma piuttosto legge rivelata. Filone d'Alessandria (morto nel 45-50 d.C.), tuttavia,

l'accettò e la rese compatibile con la concezione greca, identificando la tradizione non scritta (*agraphos paradosis*) con la legge non scritta (*agraphos nomos*) (*Spec. Leg.* 4,149-150). Questa spiegazione della *torah* non solo preparò la strada all'esegesi allegorica, ma condusse anche alcuni Ebrei ellenizzati alla conclusione che è preminente proprio l'interpretazione allegorica, in quanto rivela i significati più nascosti. È vero che Filone stesso si oppose all'allegoria portata all'estremo da parte di coloro i quali interpretavano allegoricamente il comandamento della circoncisione e pensavano fosse sufficiente una profonda comprensione del senso del precetto; si può però vedere l'influenza di una tale concezione nelle sue stesse parole (*De migr. Abr.* 92-95). Un'eco di questa stessa idea si trova negli scritti di Paolo: «Infatti, Giudeo non è chi appare tale all'esterno ... ma è Giudeo colui che lo è interiormente, e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera» (Rm 2,28-29). Per Paolo, tuttavia, la tensione tra la lettera, *gramma*, e lo spirito, *pneuma*, che intende condurre all'abrogazione della Torah, deriva dalla sua credenza nel Messia. L'esegesi allegorica gli offre la giustificazione e la prova della credenza che «il termine della Torah è il Messia, perché sia data la giustizia a chiunque crede» (Rm 10,4). Al contrario, il detto di Eli'ezer ha-Moda'i in T.B., *Avot* 3,11 che «chi nega il patto di Abramo nostro padre [cioè la circoncisione] e chi espone i significati nascosti della Torah non avranno parte nel mondo a venire» pare diretto contro tali interpretazioni allegoriche estreme – colui che «espone i significati nascosti della Torah» è colui che spiega allegoricamente, causando in tal modo l'abrogazione dei comandamenti e la negazione del patto di Abramo.

La comprensione del termine *torah* fra gli Ebrei della Terra di Israele si sviluppò in maniera differente. Insieme con la Torah scritta, le tradizioni, la legislazione e i decreti degli antenati, tutto divenne *torah*. Anche le spiegazioni e i racconti dei saggi divennero *torah* orale. Presso le sètte, come quella del Mar Morto, le *halakhot* (le leggi del *Documento di Damasco* e della *Regola della Comunità*) e le opere esegetiche (i *pesharim* a *Abacuc*, *Isaia*, *Geremia*, *Michea*, *Nahum* e altri) erano scritte su rotolo, e le interpretazioni erano anche interpolate fra i versi della Torah (il *Rotolo del Tempio*). I sadducei avevano «un libro di decreti scritto e sigillato». I saggi farisei, tuttavia, mantennero una distinzione tra la Torah e ogni altra cosa che le era stata aggiunta – leggi, decreti, omelie e interpretazioni – vietandone la messa per iscritto. Questa distinzione permise una grande libertà interpretativa: da un lato, si trovò un supporto scritturale per *halakhot* che dipendevano in realtà da tradizioni, costumi, testimonianze e racconti di prima mano; d'altra parte, si affermò che «i dettagli dell'esegesi biblica e qualunque nuova interpretazione i saggi stabiliranno in futuro» (T.P., *Meg.* 4,1; 71d) erano stati dati a Mosè sul Sinai.

'Aqiva' considerò la *torah* orale implicita nella Torah scritta, nelle sue parole e nelle sue lettere; si narra infatti che abbia dato la seguente spiegazione: «"Queste sono le leggi, i regolamenti e le *torot*" [Lv 26,46] – da ciò impariamo che furono date a Israele due *torot*, una scritta e una orale... "sul monte Sinai, per mezzo di Mosè" [*ibid.*] – da ciò impariamo che la *torah* fu data completa, con tutte le sue leggi, i dettagli di interpretazione e le spiegazioni per mezzo di Mosè sul Sinai» (*Sifra'*, Be-Ḥuqqotai 8, p. 112c). In questo senso si comprende l'espressione «*torah* dal cielo»; l'affermazione di 'Aqiva' rispondeva a chi diceva «la *torah* non è dal cielo» (*Sifre Dt.* 102, p. 161) in quanto veniva negata la natura rivelata della *torah* orale. In *San.* 10,1 queste persone sono fra quelle escluse dal mondo a venire.

Il terzo *Oracolo sibillino* (sez. 256), risalente a circa il 140 a.C., dice che «Mosè... [condusse] il popolo... al monte Sinai, poi Dio diede loro la *torah* dal cielo, scrivendo tutti i suoi decreti su due tavolette». Per la scuola di 'Aqiva' e per la Mishnah, tuttavia, *torah* non si riferisce unicamente ai dieci comandamenti. La rivelazione, inoltre, non comprendeva solo la Torah e le sue interpretazioni, ma asseriva anche l'autorità dell'interpretazione. Così, l'amoreo Rav (Abba bar Aiyyu, attivo agli inizi del III secolo) ha riassunto la concezione della *torah* orale di 'Aqiva' e dei suoi discepoli in una storia paradossale su Mosè: «Quando Mosè ascese al cielo e il Santo, benedetto Egli sia, gli mostrò 'Aqiva' che stava spiegando, Mosè non aveva idea di cosa stesse dicendo, ma si tranquillizzò quando sentì 'Aqiva' che rispondeva alla domanda di uno studente, "Maestro, come lo sappiamo?", dicendo: "È una *halakhah* [«legge»] data a Mosè sul Sinai"» (T.B., *Men.* 29b).

Secondo il metodo adottato da 'Aqiva' e dalla sua scuola, l'interprete ed esegeta della Torah, applicando i principi usati per l'interpretazione della Torah e per mezzo del suo proprio ragionamento, è in grado di scoprire all'interno della Torah quelle stesse leggi, dettagli interpretativi e spiegazioni che furono dati insieme a essa. Nell'adottare questa dottrina, essi seguono Yehoshu'a ben Ḥananyah, maestro di 'Aqiva', che non ammetteva l'intervento continuo di forze divine in materia halakica; ciò è in contrasto con la posizione di Eli'zer ben Hyrcanus e altri, che non rigettavano la possibilità di ulteriori rivelazioni o in forma di una voce dal cielo o mercé la profezia. Secondo Yehoshu'a e la sua scuola, «la Torah non è nei cieli, perciò non ascoltiamo voci celesti» (T.B., *B.M.* 59b). Coloro che adottavano questa posizione negavano anche che i profeti più antichi avessero potuto stabilire innovazioni in base al dono della

profezia; la spiegazione e l'ampliamento della Torah, infatti, erano del tutto sciolti da ogni intervento soprannaturale.

Il desiderio di confinare la rivelazione a un evento unico e irripetibile si trova già nelle fonti tannaitiche (*Sifre Nm.* 78; 111; 133). Gli amorei Yiṣḥaq e Shim'on ben Laqish (attivi intorno alla fine del III secolo) arrivarono al punto di dire che non solo a nessun profeta era permesso stabilire innovazioni dopo il dono della Torah (*Sifra'*, Be-Ḥuqqotai 13), ma che anche tutte le profezie erano già comprese nella voce udita sul monte Sinai; le parole esistevano già dall'antichità, e nei vari periodi si è verificata solo la loro articolazione. In tal modo, i profeti vennero a essere identificati coi saggi di ogni generazione, «ciascuno dei quali ricevette la sua parte sul monte Sinai» (*Es. Rab.* 28,6; *Tan.* Yitro 11). L'unica differenza tra le parole dei profeti e quelle dei saggi consiste nel fatto che quelle furono scritte, mantre queste sono rimaste in forma orale. Questa distinzione non si adatta necessariamente ai profeti che comparvero tra gli Israeliti a motivo dei peccati del popolo, mentre «se Israele non avesse peccato, essi avrebbero ricevuto solo il Pentateuco e il libro di *Giosuè*, che sottolinea il valore della Terra di Israele» (T.B., *Ned.* 22b).

Questo non è vero per la *torah* orale. Secondo Yoḥanan bar Nappaḥa', «il patto al Sinai fu stipulato solo grazie alla *torah* orale» (T.B., *Giṭ.* 60b; T.B., *Shav.* 39a), dal momento che la spiegazione e la comprensione della Torah scritta dipendono dalla *torah* orale. Chi insegna e spiega la Torah, inoltre, può meritare una nuova «rivelazione al Sinai». Nel *Levitico Rabbah* (16,6) si racconta di Ben 'Azza'i, un discepolo di 'Aqiva', che, mentre stava spiegando, fu circondato dalle fiamme. Quando 'Aqiva' fu informato di questo fatto, chiese al suo discepolo se si stava occupando di questioni mistiche. Ben 'Azza'i rispose: «No, ma stavo unendo le parole della Torah ai Profeti e i Profeti agli Scritti e le parole della Torah sono felici come nel giorno in cui furono date sul Sinai; non furono forse date sul Sinai innanzi tutto nel fuoco? È infatti scritto: "il monte ardeva nelle fiamme che si innalzavano in mezzo al cielo" [Dt 4,11]».

Molti dei significati del termine *torah* ebbero origine da polemiche contro concezioni e approcci differenti. Uno degli ultimi amorei, Yehudah bar Shalom, spiegò in questo modo la proibizione di mettere per iscritto la *torah* orale: «Quando il Santo, benedetto Egli sia, disse a Mosè: "scriviti [questo libro della Torah]", Mosè volle scrivere anche la Mishnah, ma poiché Dio vide che le nazioni del mondo avrebbero alla fine tradotto la Torah e l'avrebbero letta in greco e affermato: "Io sono Israele", e fino a questo punto non è possibile contraddirli, il Santo, benedetto Egli sia, ha detto alle nazioni: "Voi dite di essere miei figli, ma io riconosco solo quelli che posseggono il mio mistero: quelli sono miei figli". E a che cosa si riferisce questo? Alla Mishnah» (*Tan.* Wayyera' 5; Tisa' 34). È chiaro che il detto stabilisce una preferenza per la *torah* orale in risposta alle pretese del Cristianesimo paolino che la Chiesa sia il vero erede di Israele poiché è figlia della donna libera, mentre Israele è figlio della carne, al più progenie della serva (Gal 3,26; 4,21; Rm 2,28). Seguendo Paolo, i Padri della Chiesa, da Giustino ad Agostino, affermarono che la Scrittura non era più proprietà ed eredità degli Ebrei (Giustino, *Apologia* 1,53; Agostino, *Contro gli Ebrei* 4,8). È probabile che la *torah* orale intendesse confutare queste affermazioni.

Le contraddizioni che si trovano nei vari detti sul rapporto tra la Torah e i libri dei profeti si possono spiegare tenendo conto che queste affermazioni venivano fatte in un contesto polemico. Levi in nome di Ḥanina' disse: «Gli undici salmi composti da Mosè si trovano nei libri dei profeti. Perché non sono stati inclusi nei libri della legge? Perché queste sono parole di *torah*, e quelle sono parole di profezia» (*Midrash Tehillim* 90,4). Secondo questa affermazione, anche le parole profetiche dello stesso Mosè vanno tenute distinte dalla *torah*; in questo detto e in altri simili la rivelazione al monte Sinai è ristretta a un evento unico e onnicomprensivo, rendendo in tal modo impossibile ogni altra rivelazione che potrebbe mettere in dubbio la completezza della Torah. Vi furono, tuttavia, anche sètte che non riconoscevano alcuna autorità ai libri profetici (i Padri della Chiesa attribuirono questa posizione ai sadducei, ed essa venne anche adottata dalla sètte gnostiche cristiane). Le parole del seguente Midrash erano dirette proprio contro questi gruppi:

> Quando Asaf venne, cominciò a dire: «Popolo mio, porgi l'orecchio alla mia Torah» [Sal 78,1]. Analogamente Salomone disse: «poiché io vi do una buona dottrina; non abbandonate la mia Torah» [Prv 4,2]. Israele disse ad Asaf: «Vi è forse qualche altra *torah*, dal momento che tu dici: "Popolo mio, porgi l'orecchio alla mia *torah*?" Noi l'abbiamo già ricevuta al Sinai». Asaf rispose loro: «I peccatori di Israele dicono che i Profeti e gli Scritti non sono *torah* e che non credono a essi, poiché è scritto: "non abbiamo ascoltato la voce del Signore Dio nostro, né seguito la *torah* che egli ci aveva dato per mezzo dei suoi servi, i profeti" [Dn 9,10]. Ecco, i Profeti e gli Scritti sono *torah* poiché è scritto: "Popolo mio, porgi l'orecchio alla mia *torah*"».
>
> (*Tan.* Re'eh 1).

Al di là di ogni polemica, inoltre, i Profeti e gli Scritti furono santificati in quanto sezioni della Torah tripartita (T.B., *Shab.* 88a; *Tan.* Yitro 10): il Pentateuco (Torah), i Profeti (Nevi'im) e gli Scritti (Ketuvim). Nel

servizio sinagogale vennero incluse letture dai Profeti e da alcuni libri degli Scritti (*Ester*, *Lamentazioni* e, in talune comunità, anche le altre tre *megillot*, cioè *Cantico dei cantici*, *Rut* e *Qohelet*), precedute e seguite da benedizioni. Si mantenne tuttavia la distinzione tra Profeti e Scritti e il Pentateuco, dal momento che la santità degli altri libri non è uguale a quella del rotolo della Torah: fu vietato unire insieme la Torah e il libri profetici in un unico rotolo (*Soferim* 3,1) o posare un libro profetico sul Pentateuco (T.B., *Meg.* 27a).

I dieci comandamenti. Vi sono anche idee differenti sulla relazione tra i dieci comandamenti e il resto della Torah. Filone considerò i dieci comandamenti fonte e principio degli altri decreti della Torah che per lui erano solo dettagli specifici; organizzò quindi i comandamenti specifici raggruppandoli secondo le loro radici – cioè secondo il loro accordo con i dieci comandamenti. Inoltre, Ḥananyah, nipote di Yehoshu'a, e altri che lo seguivano, affermarono che «i dettagli della Torah furono scritti negli intervalli fra i comandamenti del decalogo» (T.P., *Sheq.* 6,1; 49d; *Sg. Rab.* 5,14); questi saggi tendevano quindi a diminuire l'importanza dei dieci comandamenti e a negare loro ogni *status* speciale per evitare che il popolo affermasse che solo i dieci comandamenti furono dati al Sinai, e non gli altri decreti (T.P., *Ber.* 1,8; 3c). Questo approccio intendeva opporsi a un orientamento antilegalistico che limitava l'osservanza ai soli comandamenti etici [Vedi *DIECI COMANDAMENTI*].

Il concetto di Torah presso i filosofi medievali. La filosofia ebraica medievale nei territori sotto il dominio musulmano si trovò di fronte a una doppia sfida: la giustificazione filosofica della Torah in quanto religione rivelata e la confutazione dell'affermazione musulmana secondo cui la rivelazione a Israele era stata superata dalla rivelazione a Muḥammad. Secondo Sa'adyah Gaon (882-942), che è considerato il padre della filosofia ebraica medievale, la rivelazione divina si identifica con il contenuto della ragione. La ragione è in grado di comprendere sia il contenuto speculativo sia quello etico della rivelazione, che è nondimeno necessaria per rivelare la verità in una forma universalmente accessibile, mettendola a disposizione dell'uomo comune che non è in grado di pensare da sé, e anche del filosofo, il quale è quindi presentato *a priori* in possesso di quella verità che potrebbe altrimenti scoprire solo mercé un grande sforzo. È inoltre un dovere religioso pervenire alla verità anche attraverso l'uso della ragione (Sa'adyah Gaon, *Sefer ha-'emunot we-ha-de'ot*, trad. ingl. di S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven 1961). Al di fuori di questa concezione, Sa'adyah sviluppò la distinzione tra i comandamenti della ragione, che la rivelazione semplicemente ripete, e i comandamenti tradizionali, che vengono conosciuti solo attraverso la rivelazione. Quest'ultima categoria comprende i decreti della Torah riguardanti i sacrifici e la liturgia (*ibid.*, trattato 3, sezioni 1-3). Sa'adyah mise in pratica questa concezione in un poema liturgico nel quale tentò di inserire tutti i 613 decreti nello schema dei dieci comandamenti (*Azharot* in *Siddur Rav Sa'adyah Ga'on*, 1941, pp. 185ss.), i quali, come già avveniva in Filone di Alessandria, possono essere considerati princìpi generali. In questo modo, Sa'adyah rispondeva anche a chi affermava che sono possibili più rivelazioni divine: non ci fu una tale molteplicità di rivelazioni per Israele, e la volontà divina non è certo disposta a cambiare o a cancellare il contenuto della vera rivelazione (*Sefer ha-'emunot we-ha-de'ot*, trattato 3, sezione 7).

Maimonide (1135/8-1204) attribuì due scopi alla *torah*: ordinare la vita in comune e illuminare la vita degli uomini rivelando loro la verità. Le leggi politiche, i comandamenti etici, e i decreti liturgici e sacrificali della Torah sono tutti mezzi che tendono al raggiungimento di questi due scopi. Tutte le leggi che servono a educare il popolo da un punto di vista etico operano per il conseguimento del primo scopo, mentre tutte le leggi che rafforzano determinate credenze operano per il conseguimento del secondo scopo. Maimonide cercò di dimostrare questo punto sviluppando un elaborato sistema di spiegazione delle motivazioni dei comandamenti – alcune di esse su base razionale, altre su base storica – e presentando determinati comandamenti e divieti come protezione contro culti e idee politeisti (Maimonide, *Guida dei perplessi* 3,29-44); con grande coerenza, Maimonide mise in rilievo in tutte le sue opere l'unicità della rivelazione della Torah di Mosè. Per lui, il ruolo dei profeti non era quello di creare una religione: «Per quanto concerne i nostri profeti che vennero dopo Mosè nostro maestro, voi conoscete il testo di tutte le loro storie e il fatto che la loro funzione fu quella di predicatori che esortavano il popolo a ubbidire alla Torah di Mosè. ... Analogamente, noi crediamo che le cose staranno sempre in questo modo, poiché è scritto: "Non è nel cielo"» (*ibid.* 2,39). [Vedi *ESEGESI BIBLICA EBRAICA*].

Concezioni dei qabbalisti. La letteratura qabbalistica, che è formata per lo più da commentari alla Torah, sottolinea l'assoluta preminenza della Torah sugli altri libri della Bibbia. Le concezioni dei qabbalisti sulla Torah sono in parte un radicale sviluppo di idee già presenti nei *midrashim* dei saggi e in parte ardite innovazioni. Un detto attribuito all'amoreo El'azar che si trova nel *Midrash Tehillim* 3,2 spiega nel seguente modo un versetto di *Giobbe* (28,13): «Le sezioni della Torah non furono date in ordine, perché, se fossero state date in ordine, chiunque leggendole sarebbe stato in grado

di resuscitare i morti e di operare miracoli. L'ordine della Torah fu quindi nascosto, ma è rivelato di fronte al Santo, benedetto Egli sia, poiché è scritto: "Chi è come me? Si faccia avanti e lo proclami, lo riveli di presenza e me lo esponga" [Is 44,7]». L'autore di questo detto testimonia, pur rifiutandolo, un uso magico della Torah, e un uso di questo tipo è descritto nell'opera *Shimushe Torah* che a quanto pare risale al periodo gaonico.

Nahmanide (Moshe ben Naḥman, circa 1194-1270) cita una lettura della Torah «alla maniera dei nomi» che fu trasmessa a Mosè oralmente, «perché noi possediamo una tradizione veritiera secondo la quale l'intera Torah è formata dai nomi del Santo, benedetto Egli sia» (introduzione al commentario della Torah di Nahmanide). Analogamente, lo *Zohar* (Yitro 87,1) recita: «L'intera Torah è il nome santo, perché non c'è una sola parola nella Torah che non sia compresa nel nome santo». Basandosi su questa idea, Me'ir ibn Gabbai scrisse all'inizio del XIV secolo che la Torah è chiamata «Torah di Dio» perché è in effetti il nome di Dio. Questa supposizione è collegata al concetto di preesistenza della Torah, che venne usata per creare il mondo. Il fatto che la Torah sia concepita come formata dall'unione di nomi divini comporta che essa abbia significati molteplici. Lo *Zohar* riassume i diversi tipi di interpretazione nell'acronimo *PaRDeS* che sta per *peshaṭ*, *remez*, *derash* e *sod*. *Peshaṭ* è la comprensione delle Scritture sulla base della *torah* orale; *remez* comprende l'allegoria e la filosofia; *derash* è l'approccio omiletico; *sod* rappresenta l'interpretazione qabbalistica. Nell'esegesi qabbalistica, proprio quei versi e quelle parole che paiono privi di importanza sono innalzati al livello di profondi simboli.

I qabbalisti proposero una distinzione tra la *torah* dei nomi del messia e la Torah rivelata, divergendo così dal detto di Yoḥanan secondo cui «i libri dei Profeti e gli Scritti in futuro saranno cancellati, ma il Pentateuco non sarà mai cancellato» (T.P., *Meg.* 3,7; 70d), come pure da quei *midrashim* nei quali è possibile scoprire tracce di possibilità di mutamenti, per esempio: «La *torah* che un uomo impara in questo mondo è vuota in confronto alla Torah del Messia» (*Eccl. Rab.* 11,8), o anche: «"La *Torah* uscirà da me" (Is 51,4) – un rinnovamento della Torah uscirà da me» (*Lv. Rab.* 13,3). In questi *midrashim* non si specifica il tipo di innovazioni della Torah, ma i qabbalisti spiegarono la natura dei cambiamenti alla luce delle loro teorie: la Torah sarà compresa secondo la sua spiritualità, e le sue lettere saranno unite a formare una lettura diversa.

La letteratura qabbalistica del XIII secolo spiegò che nel detto di Shim'on ben Laqish, «la Torah che il Santo, benedetto Egli sia, diede a Mosè era fuoco bianco inciso su fuoco nero» (T.P., *Sheq.* 6,1), «fuoco bianco» si riferisce alla Torah scritta, mentre «fuoco nero» alla *torah* orale. La Torah scritta, quindi, è nascosta nella pergamena bianca, ma nel futuro gli spazi bianchi della Torah riveleranno le loro lettere.

Gli *ḥasidim* del XVIII secolo adottarono essenzialmente la concezione qabbalistica secondo cui l'elevato valore religioso della Torah si trova nella sua essenza interiore piuttosto che nella sua manifestazione esterna. Il semplice significato della Torah è un'espressione simbolica delle verità divine. Attenendosi alla loro tendenza all'individualismo, gli *ḥasidim* ritenevano che la scoperta dei segreti della Torah dipendesse dai meriti dell'anima individuale e dai suoi tentativi di aderire a Dio in ogni aspetto del suo essere.

Un oppositore degli *ḥasidim*, Eliyyahu ben Shelomoh Zalman (1720-1797), noto come il Gaon di Vilna, sottolineò la natura onnicomprensiva ed eterna della Torah. Ogni cosa che sia mai esistita, esiste, o esisterà è compresa nella Torah. I particolari specifici di ogni persona, animale, pianta e oggetto inanimato sono compresi nella Torah dalla parola *bere'shit* all'espressione *le-'ene kol Yisra'el* (le parole che chiudono il *Deuteronomio*). Eliyyahu ben Shelomoh Zalman studiò la letteratura qabbalistica nello stesso modo in cui studiò la Bibbia e le opere halakiche; anziché aspettarsi rivelazioni personali dallo studio della Qabbalah, egli sostenne che la sua assoluta devozione allo studio della Torah lo avrebbe aiutato a capire la Qabbalah.

Talmud Torah («Studio della Torah»). La Torah, oltre a richiedere l'osservanza dei comandamenti, impone esplicitamente lo studio, l'apprendimento e l'insegnamento della Torah stessa (Dt 6,6-7; 11,18-20; cfr. anche Gs 1,8). Questo decreto in origine si riferiva a ogni parte della Torah. Nel periodo del Primo Tempio, i sacerdoti erano il gruppo cui era principalmente affidato l'insegnamento della Torah (Ger 2,8 cita insieme ai sacerdoti « I detentori della legge»). Nel periodo del Secondo Tempio, i *soferim* («scribi») erano insegnanti ed esegeti della *torah*, mentre l'autorità per quel che concerne le questioni halakiche e le decisioni giudiziarie era affidata alla Grande Corte. La legislazione e i decreti, la registrazione degli atti delle corti giudiziarie e la spiegazione delle parole della Torah entrarono a far parte della *torah* orale, e si ritenne che il comandamento del *talmud Torah* andasse applicato anche a tutte queste situazioni. I tannaiti, gli amorei e gli studiosi delle generazioni seguenti si occuparono a lungo del comandamento del *talmud Torah* studiandone significato e natura, come pure il modo di metterlo in pratica al meglio.

Il desiderio di sapere come mettere in pratica al meglio i comandamenti della Torah è solo una delle giusti-

ficazioni del *talmud Torah*; è anche importante il desiderio di comprendere la Torah, le sue intenzioni e la maniera in cui si sviluppa e si espande. Già l'autore del Salmo 119 sottolinea ripetutamente la gioia intellettuale che offre lo studio della *torah*, e dice: « Se la tua legge non fosse la mia gioia, sarei perito nella mia miseria» (v. 92). La richiesta di studiare la *torah* riguarda ogni uomo, qualunque sia la sua posizione; l'amoreo babilonese Rav, descrivendo gli impegni quotidiani di Dio, afferma che nella prime tre ore del giorno «si siede e si mette a studiare la *torah*» (T.B., *'A.Z.* 3b).

Il comandamento del *talmud Torah* è una delle quattro «cose che non hanno limite e di cui si godono i frutti in questo mondo, mentre il capitale è depositato nel mondo a venire» (*Pe'ah* 1,1). Gli studenti delle *yeshivot*, la principale istituzione per lo studio della *torah*, devono dedicare la gran parte del loro tempo a studiare anche in condizioni di difficoltà finanziaria e anche se ciò comporta problemi nella vita di tutti i giorni (*Avot* 6,4); durante le persecuzioni di Adriano, i saggi continuarono a studiare la *torah*, nonostante l'effettivo rischio di vita che ciò comportava.

Il contenuto, l'ampiezza e il metodo degli studi variarono a seconda dei tempi e dei luoghi. Vi furono periodi in cui lo studio degli altri libri della Bibbia non era equiparato allo studio della Torah. Alcuni studenti si concentarono solo sullo studio della *halakhah*, mentre altri preferirono la *aggadah*; ci furono quelli che studiarono anche la filosofia e la Qabbalah, mentre altri posero l'accento sul *musar* («insegnamenti etici»). Nell'ambito dello studio della *halakhah*, si svilupparono varie metodologie: alcuni furono attratti dalla casistica e dalle sottigliezze, mentre altri si concentrarono sull'importanza di una vasta conoscenza delle fonti e sull'utilità dell'applicazione pratica. Dal momento che, inoltre, tutti riconoscevano che il comandamento dello studio della *torah* riguardava, in una forma o nell'altra, l'intera comunità, furono istituite omelie pubbliche da tenersi in sinagoga di Sabato e nelle festività. A partire dal I secolo a.C. fu istituita una rete di scuole per bambini; fu richiesto a ogni uomo di mettere in pratica il comandamento di recitare lo Shema' di mattina e di sera. La recita dello Shema' comprende riferimenti al comandamento del *talmud Torah*, e fu creata una benedizione simile alla benedizione sulla Torah da recitarsi prima dello Shema'. Gli Ebrei, tuttavia, spesso non furono soddisfatti di mettere in pratica in questa maniera minima l'obbligo di studiare: nelle comunità apparvero così persone che si assumevano il compito di diffondere la *torah* tra le masse, mentre artigiani, mercanti e salariati si organizzarono in gruppi allo scopo di stabilire i tempi per lo studio della *torah*.

L'importanza del *talmud Torah* come valore supremo trova espressione nella disputa tra Ṭarfon e 'Aqiva' se sia più impotante lo studio o l'azione. La disputa si conclude con un accordo generale sulla posizione di 'Aqiva', secondo cui «l'istruzione è più grande, perché l'istruzione conduce all'azione» (T.B., *Qid.* 40b). [Vedi *HALAKHAH*; *MIDRASH E AGGADAH*; e per una discussione sulla storia dello studio della Torah *YESHIVAH*].

Lettura della Torah in sinagoga. Oggi la lettura della Torah ha un ruolo preminente nella preghiera comunitaria. La lettura pubblica della Torah è citata tre volte nella Bibbia, ma sempre in occasioni speciali. La prima menzione si trova in *Deuteronomio* 3,10-13: Mosè ordina la lettura di «questa Torah di fronte a tutto Israele» nell'anno sabbatico durante la Festa di Sukkot (Capanne o Tabernacoli). Secondo i tannaiti (*Soṭ.* 3,8; *Sifre Dt.* 160), al re fu ordinato di leggere il *Deuteronomio* con alcuni tagli durante questa cerimonia; un'altra lettura è citata in *2 Re* (23,1-2), dove si dice che re Giosia abbia fatto «leggere alla loro presenza le parole del libro dell'alleanza, trovato nel tempio». Pare ragionevole supporre che questo racconto sia la fonte del testo tannaita riportato più sopra.

Neemia (8,1-8) racconta di come lo scriba Esdra portò il rotolo della Torah di fronte alla congregazione il primo giorno del settimo mese e lo lesse «alle orecchie di tutto il popolo chiaramente, facendo comprendere la lettura». In questa lettura il popolo trovò «scritto nella legge data dal Signore per mezzo di Mosè, che gli Israeliti dovevano dimorare in capanne durante la festa del settimo mese» (8,14); quando allora celebrarono la festa di Sukkot, lessero nuovamente «nel libro della legge di Dio ogni giorno, dal primo all'ultimo» (8,18). Questo racconto può essere considerato l'inizio dell'uso di leggere pubblicamente la Torah durante le feste.

La lettura della Torah di sabato è citata da Filone (*Moses* 2,216; cfr. Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 8,2), da Giuseppe (*Guerra giudaica* 2,175) e negli *Atti degli apostoli* (15,21) come un uso antico. In *Megillah* 3,6 il decreto di leggere durante ciascuna festa una porzione riguardante la festa stessa viene dedotto dal versetto: «E Mosè diede così agli Israeliti le istruzioni relative alle solennità del Signore» (Lv 23,44). Il Midrash tannaita *Sifra'* attribuisce l'istituzione di quest'uso allo stesso Mosè: «Questo ci insegna che Mosè disse loro le *halakhot* di Pasqua nel periodo di Pasqua, quelle riguardanti Shavu'ot (Pentecoste) nel periodo di Shavu'ot, e quelle riguardanti Sukkot nel periodo di Sukkot». Nella descrizione del rito di Yom Kippur, la Mishnah (*Yoma'* 3.1) riporta che il sommo sacerdote legge sezioni della Torah adatte al giorno (Lv 16,1-34; 23,26-32; Nm 29,7-11); oltre alla lettura di sabato e nelle feste pre-

scritte dalla Torah, la Mishnah fissa anche le letture pubbliche per le feste di Ḥanukkah, Purim, Luna Nuova, per i giorni di digiuno pubblico, per lunedì e giovedì (che erano giorni di mercato), e durante il servizio pomeridiano del Sabato (*Meg.* 3,6; 4,1), come pure durante le *ma'amadot*, assemblee delle guardie che si tenevano nel Tempio e nelle città per pregare e leggere la Torah mentre i sacerdoti e i leviti delle rispettive regioni tenevano i riti nel Tempio (*Ta'an.* 3,4). Il Midrash tannaita nota che «i profeti e gli anziani stabilirono per loro il decreto di leggere la Torah di Sabato, lunedì e giovedì» (*Mekhilta'* Wa-yeḥi 1). Il Talmud Palestinese, tuttavia, attribuisce a Mosè la lettura di Sabato, durante le feste, nei giorni di luna nuova e nei giorni intermedi delle festività (T.P., *Meg.* 4,1; 75a), e a Esdra la lettura di lunedì, giovedì e Sabato pomeriggio; il Talmud Babilonese cerca di conciliare le due tradizioni (T.B., *Meg.* 32a).

La Mishnah specifica solo le porzioni da leggere durante le feste, nei quattro Sabati speciali tra l'inizio del mese di Adar e Pasqua, nei giorni di digiuno pubblico e durante le *ma'amadot* (*Meg.* 3,5-6). L'ordine delle porzioni della Torah e la loro ripartizione nei diversi Sabati, quindi, non viene menzionata nella Mishnah. Il Talmud Babilonese racconta che nella Terra di Israele si era soliti completare la lettura del rotolo della Torah ogni tre anni (T.B., *Meg.* 29b); quest'uso pare in effetti attestato nei *midrashim* composti nella Terra di Israele e nelle divisione masoretica della Torah in un numero variabile tra 153 e 167 *sedarim* («sezioni»); l'uso babilonese era invece di dividere la Torah in 54 *parashiyyot* («porzioni»), così da poter completare la lettura in un anno. Questo ciclo annuale soppiantò il ciclo triennale che rimase in uso solo sporadicamente. Nel 1170, il viaggiatore ebreo Beniamino di Tudela parla di un ciclo triennale ancora in uso presso gli Ebrei palestinesi del Cairo.

Nel ciclo annuale, la lettura della Torah viene completata ogni anno nell'ultimo giorno della festa di Sukkot, che fu quindi chiamato *Simḥat Torah* («gioia della Torah»). Ogni sabato pomeriggio, ogni lunedì e ogni giovedì si legge dall'inizio della *parashah* del sabato successivo, secondo l'affermazione di Yehudah bar Il'ai in una *baraita'*; secondo Me'ir, invece, si dovrebbe iniziare a leggere nel servizio di sabato pomeriggio riprendendo dal punto in cui la lettura era stata lasciata al mattino, di lunedì riprendendo dal punto in cui la lettura era stata lasciata il sabato pomeriggio, di giovedì riprendendo dal punto in cui la lettura era stata lasciata il lunedì e il sabato seguente riprendendo dal punto in cui la lettura era stata lasciata il giovedì. Questa opinione non consente un ciclo triennale.

La Mishnah fissa anche il numero di persone che devono leggere la Torah in ogni occasione: di lunedì, giovedì e di sabato pomeriggio leggono tre persone; nel giorno di luna nuova e nei giorni festivi intermedi, quattro; nelle festività, cinque; a Yom Kippur, sei; e di sabato, sette (*Meg.* 4,1-2). Le prime due persone che vanno a leggere sono un *kohen* (una persona di discendenza sacerdotale) e un levita (*Giṭ.* 8,8), se sono presenti. Nel periodo della Mishnah, la prima persona che andava a leggere pronunciava la benedizione prima di dare inizio alla lettura, e l'ultima pronunciava la benedizione di chiusura, mentre nessuno degli altri lettori pronunciava benedizioni (*Meg.* 4,1); in seguito quest'uso fu mutato e tutti i lettori pronunciarono una benedizione prima e dopo la lettura (T.B., *Meg.* 21b). La forma accettata della prima benedizione è la seguente: «Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, Re dell'universo, che ci hai scelto fra le nazioni», che è la versione riportata nel Talmud Babilonese (T.B., *Ber.* 11b), ma ci sono rimaste anche altre conclusioni della benedizione, come ad esempio: «... che dà la Torah dal cielo (*Soferim* 13,8)» e «... che ha scelto questa Torah» (*Dt. Rab.* 11).

La Mishnah riporta l'uso di tradurre ogni versetto nella lingua del popolo – cioè in aramaico – contemporaneamente alla lettura in ebraico (*Meg.* 4,4). A quanto pare, quest'uso è molto antico, forse quanto la stessa lettura pubblica della Torah. Dove la lingua usata era il greco si era soliti iniziare e finire la lettura in ebraico ma leggere le parti intermedie in greco, affinché la comunità potesse comprendere la porzione (Tosefta, *Meg.* 3,13). L'imperatore Giustiniano nel 533 d.C. risolse una disputa tra due gruppi di una comunità che dibattevano se si dovessero leggere i LXX o la versione di Aquila. Per un lungo periodo, nella maggior parte delle comunità si lesse la traduzione di Onqelos, ma oggi solo gli Ebrei yemeniti continuano quest'uso.

La lettura pubblica della Torah fu integrata con una lettura dei libri profetici, detta *hafṭarah*. Di solito, la porzione scelta come *hafṭarah* riprende in qualche modo il contenuto del *seder* o della *parashah* letta dalla Torah nella medesima occasione.

Sefer Torah. Per la lettura pubblica bisogna usare un unico rotolo di pergamena comprendente i cinque libri della Torah. Un intero sistema di *halakhot* fissa la procedura per la preparazione della pergamena e dell'inchiostro come pure i dettagli riguardanti la forma adatta delle lettere della scrittura ebraica quadrata nelle quale deve essere scritto il rotolo. Il *Sefer Torah*, uno dei trattati minori risalente al periodo gaonico, tratta di queste *halakhot*, che furono anche inserite nei codici dei legislatori. Il rotolo della Torah e qualunque cosa a esso collegata si ritiene che abbiano un altissimo grado di sacertà. Nella Mishnah, la sacra arca coi rotoli della Torah è indicata come la *tevah* («scrigno») (*Ta'an.* 2,1)

ed è considerata più sacra dell'edificio della sinagoga (*Meg.* 3,1); l'espressione *aron ha-qodesh* («arca sacra»), che ci riporta all'Arca dell'Alleanza, così chiamata in *2 Cronache* 35,3, è già usata nel Talmud (T.B., *Shab.* 32a); anche il nome *hekhal* («palazzo») è frequentemente usato nella letteratura rabbinica, e fu adottato dagli Ebrei sefarditi e orientali.

Quando il rotolo della Torah viene rimosso dall'arca, si è soliti recitare il verso: «Quando l'arca partiva...»; e quando viene riposto, la comunità recita: «Quando si posava, diceva...» (Nm 10,35-36); quando il *Sefer Torah* viene mostrato ci si alza in piedi e si bacia il manto o la custodia in cui è arrotolato. Oggetti di minore sacertà sono considerati la copertura e il manto in cui il rotolo della Torah è legato e arrotolato, come pure gli ornamenti e la corona che lo adornano. Mentre è assolutamente proibito illustrare il rotolo della Torah o mutare in alcun modo la forma delle lettere, la sacra arca e gli oggetti collegati alla Torah sono stati decorati artisticamente nel corso della storia, in maniera diversa a seconda della posizione economica, del livello culturale e del gusto artistico delle varie comunità ebraiche nel mondo.

BIBLIOGRAFIA

Contenuto e ricerca storico-critica

B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1980.
H.F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research*, Philadelphia 1966 (2ª ed. ampl.), 1970.
H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956 (trad. it. *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Bologna 1975).
S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden/Conn. 1976, 1991.
R. Rendtorff, *Das überlieferunggeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin 1977.
J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972.
M.H. Segal, *The Pentateuch. Its Composition and Its Authorhsip*, Jerusalem 1967.
E. Sellin, *Introduction to the Old Testament*, trad. di D.E. Green, rivista e corretta da G. Fohrer, Nashville 1968.
M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 1991.

Il concetto di Torah nel Giudaismo più tardo

W.D. Davies, *Torah in the Messianic and/or the Age to Come*, Philadelphia 1952.
A. Heschel, *Torah min ha-shamayim ba-aspaqelaryah shel ha-dorot*, I-III, London 1965-1995.
G. Scholem, *The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism*, in *On the Kabbalah and Its Symbolism*, New York 1965, pp. 32-86 (ed. or. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960; trad. it. *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino 1980, Roma 1992).
E.E. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I-II, traduzione della seconda edizione ebraica ampliata di I. Abrahams, Jerusalem 1979, 1995. Cfr. l'indice *s.v. Torah*.

La Torah nel servizio liturgico e nel rito

I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1924), Hildesheim 1962.
J. Gutmann, *Jewish Ceremonial Art*, New York 1964.
A. Kanof, *Jewish Ceremonial Art and Religious Observance*, New York 1971.

E.E. URBACH

TOSAFOT è la parola ebraica che indica le glosse stampate in margine al commento di Rashi (Rabbi Shelomoh ben Yiṣḥaq, saggio e commentatore francese dell'XI secolo) in gran parte delle edizioni del Talmud Babilonese. Queste *tosafot* sono, tuttavia, solo una parte di quelle redatte dagli studiosi francesi e tedeschi (tosafisti) del XII e del XIII secolo. I discendenti di Rashi e i suoi studenti hanno pubblicato i suoi commenti aggiungendovi delle glosse. Anche se queste aggiunte superarono per estensione i commenti originari, esse continuarono ad essere chiamate *tosafot* (aggiunte). Le *tosafot* nacquero dalle dispute nelle accademie talmudiche che vennero registrate dai maestri o dagli studenti sotto la loro direzione. Gli studenti si spostavano di luogo in luogo registrando le nuove interpretazioni dei loro rabbini, e un'accademia di studio acquisiva fama in base alle raccolte di *tosafot* in essa disponibili.

Formazione delle tosafot. Le origini di questa nuova forma letteraria sono riscontrabili già nei commenti del genero di Rashi, Yehudah ben Natan, e in misura maggiore nei commenti di un altro suo genero, Me'ir ben Shemu'el, e in quelli del figlio di quest'ultimo, Rashbam (Rabbi Shemu'el ben Me'ir), che scrisse delle aggiunte ai commenti di Rashi al Talmud. Il nuovo stile può essere visto anche nelle opere di Riva' (Rabbi Yiṣḥaq ben Asher), che fu studente di Rashi a Troyes, in Francia, e che in seguito si stabilì a Spira, nella Germania sudoccidentale. Mentre i commenti di Rashi spiegavano in genere ogni *sugyah* (discussione talmudica su un argomento specifico) dove essa si presentava (cioè, nella stessa pagina), nelle opere degli altri predominano l'orientamento dialettico e polemico e la tendenza alla comparazione.

Nella creazione e nel perfezionamento di uno stile caratteristico delle *tosafot*, ebbe un'influenza decisiva il nipote di Rashi, Ya'aqov ben Me'ir, noto come Rabbenu («nostro maestro») Tam (da *Genesi* 25,27). Grazie

alla vastità del suo sapere e alla sua mente acuta e penetrante, Tam influenzò gli studiosi della sua generazione. Gli studenti che studiarono con lui nella sua accademia di Ramerupt ne adottarono il metodo di studio. Essi furono poi attivi in tutte le regioni della Francia, in Inghilterra, nelle comunità renane, nella Germania meridionale, in Boemia, in Carinzia, in Ungheria e a Kiev. Molti altri che non studiarono personalmente con lui ne accettarono l'autorità come vincolante e furono influenzati dal suo metodo.

Il successore di Rabbenu Tam fu suo nipote, generalmente noto con l'acronimo Riy (Rabbi Yiṣḥaq [ben Shemu'el]). Studenti ebrei provenienti da ogni parte d'Europa, Spagna compresa, affollarono l'accademia di Riy a Dampierre. Mosè Nahmanide, noto come Ramban (Rabbi Mosheh ben Naḥman), rabbino e commentatore di Barcellona vissuto nel XIII secolo, descrive così l'influenza esercitata da Rashi e dai suoi successori: «I saggi francesi... essi sono i nostri maestri, le nostre guide; essi ci rivelano tutto ciò che è nascosto» (*Dina' de-garmi*, intr.). L'accademia di Riy potrebbe essere quindi considerata la fucina delle *tosafot*. La sua opera e quella dei suoi discepoli fissarono il metodo per scrivere *tosafot*: verifica del testo del Talmud e chiarificazione e analisi di ogni *sugyah* attraverso la comparazione di passi paralleli nel Talmud Babilonese con il resto delle fonti halakiche e aggadiche, palesando e risolvendo così le contraddizioni e fissando princìpi metodologici. Poche delle *tosafot* di Riy ci sono pervenute nella loro formulazione originale, ma sono comprese nelle raccolte compilate dai suoi studenti – suo figlio Elḥanan, Rash (Rabbi Shimshon [ben Avraham] di Sens e suo fratello Yiṣḥaq, Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi (noto anche come Rabbi Yehudah Sir Leon), Eli'ezer ben Shemu'el di Verona, Barukh ben Yiṣḥaq di Worms e altri. Gli insegnamenti di Riy vennero registrati nelle loro opere e, attraverso di esse, nelle *tosafot* delle generazioni successive.

Tipi di tosafot. I maestri più importanti curarono raccolte delle loro *tosafot*, ma i loro discepoli non le consideravano raccolte chiuse. Da un lato, essi ridussero lunghe *tosafot*, mentre dall'altro, aggiunsero alle raccolte *novellae* più recenti. Gli studenti aggiunsero, quindi, glosse in margine alle *tosafot*, che i copisti introdussero poi nel corpo del testo.

I discepoli di Riy non si limitarono a registrare i suoi insegnamenti. Inoltre, essi non studiarono con lui tutti nello stesso periodo, e studenti successivi spesso aggiunsero alle *tosafot* dei loro predecessori nuove spiegazioni che si svilupparono dalle loro discussioni e dalle decisioni del loro maestro, che venivano loro riferite oralmente o per iscritto. Anche nelle opere di determinati individui possiamo talvolta rilevare uno sviluppo. Le *tosafot* di Rash di Sens al trattato *Ketubbot* (edizione moderna; Gerusalemme 1973) furono compilate, sembrerebbe, quando egli era ancora giovane. In esse, gli insegnamenti del suo maestro Riy predominano, e si può ancora avvertire nel suo stile la dialettica delle discussioni dell'accademia. Al contrario, la seconda edizione delle sue *tosafot* al trattato *'Avodah Zarah* (edizione moderna, New York 1969) lascia trasparire poco dello stile della disputa caratteristico della maggior parte delle *tosafot*; esse sono invece piuttosto simili allo stile dei commenti di Rash alla Mishnah.

L'autorità nelle accademie dei tosafisti non era istituzionalizzata e non vi era al loro interno una gerarchia ben definita. Chiunque poteva dimostrare eccezionali capacità e grande erudizione otteneva autorità, ma questa era costantemente soggetta a sfide e critiche da parte degli studiosi più giovani e degli studenti.

Col passare del tempo, si svilupparono stili diversi di *tosafot*. Alcuni studiosi si accontentavano di registrare le loro critiche a *tosafot* famose, come quelle di Rash di Sens. Questo è ciò che fecero El'azar di Worms (autore del *Sefer ha-roqeaḥ*) e Berakhiyah di Nicole (odierna Lincoln, in Inghilterra). Al contrario, dopo il rogo dei Talmud a Parigi nel 1244, si sviluppa una tendenza chiaramente identificabile, soprattutto nell'accademia di Évreux, a comporre *tosafot shiṭah* – una presentazione della *sugyah* talmudica insieme a varie spiegazioni di essa e alle discussioni dei tosafisti. Una di queste *shiṭah* da Évreux sul trattato *Nazir* venne pubblicata, a partire da un manoscritto, a New York nel 1974.

Verso la fine del XIII secolo, come conseguenza dell'emigrazione di molti saggi della Francia settentrionale e dell'intensificarsi delle persecuzioni in Germania, l'originale creatività tra gli studiosi si fece più rara, mentre la raccolta di *tosafot* esistenti raggiunse una maggiore diffusione. I grandi compilatori, le cui opere coprivano l'intero Talmud, furono Pereṣ di Corbeil, Eli'ezer di Touques e Asher ben Yeḥi'el. Le *tosafot* di Pereṣ di Corbeil circolarono in Italia fino alla stampa del Talmud e raggiunsero anche la Spagna. Eli'ezer di Touques pubblicò un'edizione ridotta delle *tosafot* redatte da Rash di Sens, le integrò con altre raccolte e aggiunse in margine la sue *novellae*. Le sue *tosafot* si diffusero rapidamente in Francia e in Germania.

Quando Asher ben Yeḥi'el, noto come Rabbenu Asher (e anche come Ro'sh), lasciò la Germania, portò con sé in Spagna raccolte di *tosafot* tratte da quelle di Riy e di Rash di Sens e le copiò per lo più senza modificarle, occasionalmente aggiungendo una spiegazione del suo maestro, Me'ir ben Barukh, noto come Maharam di Rothenburg. Rabbenu Asher approntò quest'opera allo scopo di offrire alla comunità di studiosi spagnoli un'importante raccolta di insegnamenti dei prin-

TABELLA 1. *Origini delle tosafot.*

TRATTATO DEL TALMUD BAB.	ORIGINI DELLE TOSAFOT
Berakhot	Rimaneggiamento delle *tosafot* di Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi, che comprende materiale aggiunto dai suoi studenti, curato da uno studioso tedesco che si formò nell’accademia di Évreux.
Shabbat	A cura di Eli‘ezer di Touques. L’edizione della sezione finale (da p. 122b) non venne mai completata.
‘Eruvin	Compilate da Shimshon ben Avraham di Sens (Rash), curate da uno studente di Yiṣḥaq ben Avraham (noto come Riṣba’).
Pesaḥim	A cura di Eli‘ezer di Touques. I primi nove capitoli sono basati sulle *tosafot* di Shimshon ben Avraham di Sens mentre il capitolo 10 si basa sulle *tosafot* di Yeḥi’el di Parigi.
Yoma’	A cura di Me’ir ben Barukh di Rothenburg.
Sukkah	Compilate da Shimshon ben Avraham di Sens.
Beṣah	A cura di un discepolo di Pereṣ di Corbeil.
Ro’sh ha-Shanah	Compilate da Shimshon ben Avraham di Sens.
Ta‘anit	*Tosafot* tardive, forse del XIV secolo.
Megillah	A cura di Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi.
Mo‘ed Qaṭan	A cura di Shemu’el ben Elḥanan, nipote di Yiṣḥaq ben Shemu’el.
Ḥagigah	A cura di Mosheh di Évreux; basate sulle *tosafot* di Elḥanan e di Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi.
Yevamot	A cura di Eli‘ezer di Touques basate sulle *tosafot* compilate da Shimshon ben Avraham di Sens fino al capitolo 12; da lì, basate principalmente sulle *tosafot* di Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi.
Ketubbot	A cura di Eli‘ezer di Touques ma senza una redazione finale; forse una prima edizione.
Nedarim	A cura di uno studente di Pereṣ di Corbeil, basate sulle *tosafot* di Évreux.
Nazir	A cura di uno studente di Pereṣ di Corbeil, basate sulla *shiṭah* di Yiṣḥaq di Évreux.
Soṭah	*Tosafot* tedesche, curate da un discepolo di Yehudah e di Me’ir, figli di Qalonimos.
Giṭṭin	A cura di Eli‘ezer di Touques.
Qiddushin	*Tosafot* da Évreux, della fine del XIII secolo.
Bava’ Qamma’	A cura di Eli‘ezer di Touques basate sulle *tosafot* di Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi.
Bava’ Meṣi‘a’	A cura di Eli‘ezer di Touques, basate sulle *tosafot* di Elḥanan, di Shimshon ben Avraham di Sens e di studenti tedeschi dei discepoli di Yiṣḥaq ben Shemu’el.
Bava’ Batra’	Fino a p. 144a a cura di Eli‘ezer di Touques basate sulle *tosafot* di Shimshon ben Avraham di Sens, Mosheh di Évreux e Yiṣḥaq ben Mordekhai (noto con l’acronimo di Rivam), che lavorò sotto il controllo di Ya‘aqov ben Me’ir; dopo p. 144a, la fonte principale furono le *tosafot* di un discepolo di Yiṣḥaq ben Shemu’el.
Sanhedrin	*Tosafot* della scuola di Pereṣ di Corbeil, basate sulle *tosafot* compilate da Shimshon ben Avraham.
Makkot	Pubblicate al tempo di Pereṣ di Corbeil.
Shavu‘ot	A cura di Eli‘ezer di Touques, a partire dalle *tosafot* di Elḥanan di Sens.
‘Avodah Zarah	A cura di un discepolo di Pereṣ di Corbeil, che copiò senza apportarvi modifiche le *tosafot* di Shemu’el di Falaise, che aveva attinto alle *tosafot* di Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi, le cui spiegazioni si accordavano alle *tosafot* di Elḥanan, figlio di Yiṣḥaq ben Shemu’el. Le *tosafot* di Elḥanan, composte attorno al 1182, vennero utilizzate come fonte principale per tutte le *tosafot* menzionate a *‘Avodah Zarah*.
Horayot	*Tosafot* tedesche, basate principalmente sulle spiegazioni di Simḥah di Spira.
Zevaḥim	Compilate e pubblicate da Barukh ben Yiṣḥaq di Worms.
Menaḥot	Compilate da Shimshon ben Avraham di Sens.
Ḥullin	A cura di Eli‘ezer di Touques, basate sulle *tosafot* compilate da Shimshon ben Avraham di Sens e sulle *tosafot* di Yehudah ben Yiṣḥaq di Parigi.
Bekhorot	Compilate da Shimshon ben Avraham di Sens.
‘Arakhin	*Tosafot* da Évreux, a cura di un discepolo del figlio di Shemu’el di Évreux.
Temurah	*Tosafot* da Évreux, lavoro realizzato da differenti curatori.
Keritot	A cura di un discepolo di Yiṣḥaq ben Shemu’el.
Me‘ilah	A cura di un discepolo di Pereṣ di Corbeil al tempo del suo maestro.
Qinnim	*Tosafot* tedesche, utilizzate come fonte per le *tosafot* di Yiṣḥaq ben Asher e Ya‘aqov ben Yiṣḥaq ben Eli‘ezer ha-Levi (noto come Ya‘aveṣ).
Niddah	A cura di Eli‘ezer di Touques, basate sulle *tosafot* di Shimshon ben Avraham di Sens e di altri discepoli di Yiṣḥaq ben Shemu’el.

cipali studiosi francesi. Suo figlio Ya'aqov (cioè Ya'aqov ben Asher), autore del codice halakico *Arba'ah ṭurim*, scrisse ad uno studioso tedesco che stava per andare in Spagna: «Porta ogni libro in tuo possesso, qualunque commento di Rashi, o la *gemara'* o altre opere, ma non è necessario che tu porti le *tosafot*, perché essi imparano solo le *shiṭah* del mio maestro e padre, possa la memoria del giusto essere una benedizione». Queste *tosafot* non si diffusero oltre la Spagna, tuttavia anch'esse in seguito si dispersero all'estero (in particolare in Italia e nell'Impero ottomano) con gli esiliati dalla Spagna. Mentre gli studiosi tedeschi e polacchi rimasero all'oscuro della loro esistenza, per noi queste *tosafot* rappresentano una fonte importante per ricostruire l'originale formulazione delle *tosafot* di Riy e dei suoi discepoli.

Le compilazioni prima menzionate suggellarono un periodo di circa due secoli di creatività. Le *tosafot* più antiche vennero sostituite da raccolte successive, ma molte delle prime furono conservate da singoli individui, che le copiarono nelle loro compilazioni e nelle loro raccolte. Questo fenomeno si può osservare in diverse raccolte: nei cataloghi di deliberazioni e di *responsa*, come *Or Zaru'a*, redatto da Yiṣḥaq ben Mosheh di Vienna, e *Mordekhai* di Mordekhai ben Hillel; le *Haggahot Maymuniyyot* e le *Teshuvot Maymuniyyot* della scuola di Maharam; nelle raccolte di esegesi del Pentateuco (come *Da'at zeqenim*, *Hadar zeqenim*, *Moshav zeqenim* e *Minḥat Yehudah*); e nei manoscritti. Tutte queste opere ci aiutano a identificare i curatori di raccolte esistenti di *tosafot* e gli autori di interpretazioni anonime in esse registrate.

Stampa delle tosafot. La diffusione delle *tosafot* incoraggiò gli stampatori del Talmud a pubblicare questi commenti in margine al commento di Rashi, che veniva già stampato accanto al testo talmudico. Yehoshu'a Shelomoh per primo diede alle stampe le *tosafot* al trattato *Berakhot* a Soncino, in Italia, nel 1484. Attorno al 1519, suo nipote Gershom Soncino aveva stampato ventitré trattati con le *tosafot*. La casa editrice Bomberg a Venezia (1520-1523) in genere copiò le *tosafot* dall'edizione Soncino, ma le corresse sulla base dei manoscritti. In seguito, le *tosafot* furono stampate in ogni edizione del Talmud, fatta eccezione per alcune antiche edizioni orientali, finché la *gemara'*, il commento di Rashi, e le *tosafot* vennero studiate come una singola unità, a cui ci si riferiva come GePeT (da *gemara'*, *perush Rashi* e *tosafot*).

Edizione delle tosafot. L'esame delle *tosafot* stampate nelle edizioni classiche del Talmud in relazione ad altre raccolte stampate o conservate nei manoscritti e in comparazione con altre fonti dimostra che le *tosafot* standard nacquero in varie accademie e in momenti diversi. Un compendio delle conclusioni che si possono delineare sulle origini delle *tosafot* ai vari trattati si può trovare nella tabella 1.

Metodo interpretativo delle tosafot. A prescindere dalla diversità e dal contorto processo di sviluppo di tutte le varie raccolte, le *tosafot* condividono un comune metodo di spiegazione, dal momento che tutte hanno carattere tipicamente dialettico e critico. Questi fondamenti metodologici, come delineati da Rabbenu Tam e da Riy, restarono invariati, con modifiche solo nella qualità del loro impiego. Da un lato, i tosafisti stessi adottarono lo stile della discussione degli amorei e svilupparono particolari tecniche attraverso le quali esprimerla; dall'altro, essi ricostruirono e sottoposero a critica il modo in cui gli amorei utilizzarono questo stile. Ogni singola linea del Talmud venne analizzata con acutezza e verificata, talora scoprendo contraddizioni tra essa e altri pronunciamenti nelle fonti, e talvolta desumendo da essa le più estreme deduzioni e conclusioni possibili. Proprio perché essi ritennero che il Talmud dovesse essere fonte eterna di decisione halakica, i tosafisti considerarono obbligatorio per loro paragonare, mettere in discussione e risolvere contraddizioni tra i casi nelle fonti contraddittorie formulando delle «distinzioni» (*ḥilluqim*). In questo modo speravano di far avanzare la determinazione della *halakhah* integrando ciò che era già esplicito nel Talmud.

Gli sforzi dei tosafisti erano rivolti alla verifica del testo corretto del Talmud. Rabbenu Tam condannò quelli che emendavano il testo per eliminare difficoltà e problemi, e con i suoi discepoli sviluppò una completa metodologia di critica testuale. I princìpi e le spiegazioni che essi elaborarono per motivare lo sviluppo di testi imperfetti anticiparono la moderna filologia.

Integrando il commento di Rashi e ampliandone i confini, i tosafisti avevano a disposizione diverse fonti aggiuntive, come i commenti di Ḥanan'el ben Ḥushi'el e il dizionario talmudico, il *Sefer ha-'arukh*, di Natan ben Yeḥi'el, un rabbino dell'XI secolo. Essi si basarono in primo luogo sulla vasta conoscenza delle fonti classiche, comprendendo comunque non solo il Talmud Babilonese ma anche la Tosefta, i *midrashim* halakici e aggadici, e il Talmud Palestinese (Talmud di Gerusalemme). Utilizzando queste opere i tosafisti contribuirono anche a stabilirne le versioni corrette e a farne meglio comprendere i contenuti. Nonostante ciò, lo scopo principale dei tosafisti restava la chiarificazione di ogni *sugyah* del Talmud Babilonese da tutte le possibili angolazioni, comprese la verifica delle argomentazioni logiche, le distinzioni e le classificazioni che essi stabilirono e la raccolta di sostegno alle loro conclusioni. Tutta questa attività era diretta al tentativo di vedere ogni soggetto e ogni problema nel suo contesto più ampio. Ogni dichia-

razione delle *tosafot* dimostra la misura in cui i tosafisti avevano assimilato il metodo di apprendimento intrinseco al Talmud Babilonese; essi studiavano finché erano in grado di commentare quale fosse la «maniera della *sugyah*» e quale fosse il «metodo del Talmud». Considerati unitamente, i princìpi che ne regolavano lo studio costituivano una metodologia completa. Le loro formulazioni descrivono l'uso di «regole per interpretare la Scrittura»; il rapporto tra il Talmud e le *baraitot* (insegnamenti dei tannaiti che non vennero inseriti nella Mishnah); la corretta identificazione di tannaiti ed amorei; la definizione corretta dei termini della *sugyah*; l'ordine della Mishnah; e l'edizione del Talmud. Anche in questo aspetto dei loro sforzi, molte delle conclusioni dei tosafisti anticiparono la ricerca moderna.

Il metodo delle tosafot nel decidere la halakhah. I tosafisti non ignorarono lo scopo normativo delle discussioni talmudiche. Anche se i loro commenti generalmente non contenevano in modo esplicito compendi o deliberazioni halakiche, la chiarificazione delle varie tensioni del pensiero talmudico contribuì tuttavia in maniera essenziale alla formazione della *halakhah*. Questo fatto giustifica il lavoro dell'autore dei *Pisqe tosafot* (Le decisioni delle tosafot) – sia che egli fosse Rabbenu Asher sia che si trattasse di suo figlio Ya'aqov – che astrasse la decisione halakica da ogni detto delle *tosafot*. Senza dubbio, le autorità rabbiniche successive (decisori) impararono molta *halakhah* pratica dalle *tosafot*.

Anche se i tosafisti utilizzarono i libri e i *responsa* dei gaon e i codici halakici dei decisori, come Rif (Rabbi Yiṣḥaq Alfasi), il Talmud restò la loro fonte primaria, alla luce del quale valutarono le decisioni dei gaon e dei decisori. Rabbenu Asher spiegò: «Chi è grande nella nostra considerazione quanto Rashi, possa la memoria del giusto essere una benedizione; chi illuminò l'intera Diaspora con il suo commento? Nonostante ciò i suoi discendenti Rabbenu Tam e Riy, possa il loro ricordo essere una benedizione, furono in disaccordo con lui in molti casi e ne rifiutarono le posizioni, perché la Torah è nota come "la *torah* della verità", sicché non dobbiamo lusingare nessuno» (commento a *San.* 4,6). Parimenti egli scrisse: «[Non dobbiamo adulare i *geonim*] poiché, rispettando ogni argomento non esplicitamente trattato nel Talmud che Rav Ashi e Ravina' redassero, ognuno può sollevare e costruire [argomentazioni], anche se si oppone alle conclusioni dei *geonim*» (*Responsa* 54,10).

Il metodo di studio dei tosafisti fornì loro potenti strumenti per armonizzare, eludere e ridefinire, ma nonostante ciò la realtà loro coeva, con tutte le sue affermazioni e condizioni conflittuali, talora si presentò come una sfida ai loro metodi. I tosafisti dovevano considerare gli «avvenimenti di ogni giorno» e giustificare «abitudini generalmente accettate». Perciò, proprio come trovarono mezzi per abrogare leggi e usanze ben sostenute nelle fonti, così riuscirono ad includere nel sistema della *halakhah* sviluppi tardivi privi di fondamento nelle fonti. Fino a un certo punto, la volontà di osare nuove e audaci spiegazioni fu una funzione delle diverse personalità dei tosafisti, che si distinguevano l'uno dall'altro nelle tendenze e nelle caratteristiche spirituali. Tuttavia, essi erano uniti nell'intenzione di proseguire la formulazione e approfondire lo sviluppo organico del progetto talmudico come stile di vita.

I tosafisti e i glossatori. Molti studiosi hanno notato la somiglianza tra il metodo degli scolastici e quello dei tosafisti. Alcuni di questi studiosi parlano in termini di influenza, ma il terreno di incontro spirituale tra cristiani ed Ebrei ebbe luogo nell'esegesi biblica; non vi è alcun accenno ad un contatto diretto negli ambiti della legge e della *halakhah*. Le *tosafot* non erano note ai glossatori e i tosafisti non avevano familiarità con le opere degli studiosi di diritto romano e canonico. Nonostante ciò, un paragone tra le *tosafot* e le glosse fa rilevare somiglianze sia nel modo in cui si formarono sia nei dettagli di terminologia e presentazione. Entrambe presumono che le contraddizioni nelle fonti potevano e dovevano essere risolte, pur distinguendo i casi gli uni dagli altri o chiarendo le diversità nel tempo, nel luogo e nella posizione sociale delle varie personalità. Il modo in cui le *tosafot* si diffusero e il modo in cui vennero studiate ha paralleli nel successo delle attività dei glossatori di diritto romano e canonico. A prescindere dalle differenze dei contesti politico e sociale delle comunità ebraiche e cristiane, che vivevano in costante, impari lotta tra loro, le loro deliberazioni e le loro aspirazioni erano molto simili. Entrambe le comunità riconoscevano l'autorità della Bibbia e si consideravano obbligate ad attingere da essa istruzioni per la vita quotidiana. Entrambe le comunità ebbero dunque grande considerazione dell'abilità intellettuale, dell'acutezza mentale e delle vaste conoscenze che rendevano possibile risolvere contraddizioni e affrontare mutamenti sociali nel contesto della tradizione.

L'influenza delle tosafot. Le *tosafot* giunsero ad occupare un ruolo fondamentale nel sistema di studio e di istruzione ebraico. È vero che Yehudah Löw ben Beṣal'el (noto come il Maharal di Praga) denigrò accanitamente l'insegnamento delle *tosafot* ai bambini, ma solo pochi prestarono attenzione alle sue obiezioni, e sino all'epoca moderna il testo scolastico tradizionale rimasero la *gemara'*, il commento di Rashi e le *tosafot*. Nei livelli di istruzione più avanzati, le *tosafot* erano imparate non solo in relazione al Talmud, ma anche come fonti indipendenti le cui contraddizioni interne dovevano essere risolte. Nel XIV e nel XV secolo, le cerchie di Yisra'el Isserlein, Ya'aqov Molin, Yosef Qolon e Yiṣḥaq Stein in Germania dedicarono molte energie a desumere posizioni implicite

nelle *tosafot*. Le *tosafot* costituivano il centro della formazione degli studiosi polacchi e turchi. A Vlorë, in Albania, gli studiosi del XVI secolo discutevano sulle *tosafot*, che definivano «le brevi profondità di Touques». Nei contratti dei rabbini italiani, il rabbino «si assume[va] l'obbligo di andare in sinagoga e di insegnare le *tosafot* per un'ora o più prima della preghiera pomeridiana».

Il sospetto di ragionamento capzioso e di eccessiva esibizione di acutezza erano preoccupazioni già dei primi tosafisti. Rabbenu Tam, che comprese il potere e le potenzialità del sofisma come pochi altri, denigrò «i sofisti» che trovavano «rotoli e rotoli» di risposte per ogni domanda. In modo simile, Mosheh al-Ashqar (1462-1542) di dichiarò contro «coloro che esaminavano minuziosamente le parole delle *tosafot* e dicevano cose senza senso a proposito della ridondanza del loro linguaggio» (*Responsa* 29-30). L'influenza della metodologia delle *tosafot* oltrepassò la tendenza alla dialettica che si sviluppò nel loro studio. Quest'influenza è evidente nelle opere dei decisori, nei *responsa* e nelle *novellae* di interpreti che tentavano di attenersi al semplice significato del testo, così come in vari aspetti della moderna ricerca talmudica.

[Vedi anche le biografie di molti studiosi qui citati].

BIBLIOGRAFIA

La ricerca sulle *tosafot* si è in primo luogo concentrata sulla biografia e sulla bibliografia. L. Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, rist. Hildesheim 1976, contiene un elenco di tosafisti e saggi menzionati nelle *tosafot*, nel quale egli fa riferimento al manoscritto dell'importante libro di H.J. Michael, *Or ha-ḥayyim*, Frankfurt 1891. I.H. Weiss, *Dor dor we-dorshav*, Vienna 1887, IV, rist. Berlin 1924, discute le attività dei tosafisti; egli scrisse anche una biografia di Rabbenu Tam pubblicata in «Bet Talmud», 3 (1883). H. Gross, *Gallia Judaica*, Amsterdam 1897, rist. 1969, raccoglie importanti informazioni sui tosafisti francesi. Particolarmente valida è la critica dell'opera condotta da A. Epstein e pubblicata in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» (MGWJ), 41 (1897), pp. 464-80. Un'opera simile, che tratta i saggi tedeschi, è M. Brann et al. (curr.), *Germania Judaica*, I-II, Frankfurt 1917-1934, rist. Tübingen 1963. V. Aptowitzer, *Mavo' le-sefer ha-Ra'vyah*, Jerusalem 1938, dedica un lungo capitolo a questo argomento. P. Buchholtz, *Die Tosafisten als Methodologen*, in «MGWJ», 38 (1894), pp. 342-59, raccoglie i princìpi del Talmud descritti nelle *tosafot*. Sulla metodologia dei tosafisti, cfr. C. Tchernowitz, *Le-derekh ha-limmud shel ba'ale ha-tosafot*, in S. Krauss (cur.), *Festschrift Adolf Schwarz*, Berlin 1917. In seguito alla pubblicazione del mio libro, *Ba'ale ha-tosafot*, Jerusalem 1956, è derivata un'intensa attività nella pubblicazione delle *tosafot*; la maggior parte delle opere di nuova pubblicazione provengono da manoscritti mai stampati, ma sono apparse anche nuove edizioni di *tosafot* che erano state precedentemente pubblicate in edizioni non attendibili. Sono anche apparsi numerosi studi sul contesto storico e sociale che si può rilevare dalle compilazioni dei tosafisti, e così pure opere sulle loro idee e sulla loro influenza. Un compendio è fornito in S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1965 (2ª ed. riv. e ampl.), IX. Una bibliografia completa si può trovare in una nuova edizione ampliata e corretta del mio libro summenzionato, cfr. *Ba'ale ha-tosafot*, Jerusalem 1980 (4ª ed.).

E.E. URBACH

TOSEFTA. Vedi *MISHNAH E TOSEFTA*.

VITAL, ḤAYYIM (1543-1620), famoso mistico ebreo. Ḥayyim Vital nacque a Safed, la città galilea a nord di Tiberiade che fu centro di un'importante rinascita della mistica ebraica nel XVI secolo. Il suo maestro in questioni rabbiniche fu Mosheh Alshekh, che lo ordinò rabbino nel 1590. Nel 1564, divenne discepolo di Mosheh Cordovero, il più importante maestro di Qabbalah (mistica ebraica) a Safed prima dell'arrivo di Isaac Luria. Quando Luria arrivò a Safed nel 1570, Vital divenne il suo principale allievo, ruolo, questo, per il quale è meglio noto.

Dopo la morte di Luria (1572), Vital fu uno dei diversi discepoli che raccolsero una versione scritta degli insegnamenti del maestro, dal momento che Luria non aveva lasciato scritto quasi nulla. Il *corpus* raccolto da Vital, intitolato *Shemonah she'arim* (Otto porte), è la versione più accurata e quella che assicurò maggiore diffusione agli insegnamenti del maestro a partire dal 1660. Durante la sua vita, Vital custodì gelosamente gli insegnamenti di Luria e cercò di legittimarsi come l'unico interprete autorizzato delle idee del maestro. Così, nel 1575, ottenne da dodici antichi discepoli di Luria l'impegno a studiare gli insegnamenti del maestro solo con lui e la promessa di rivelare delle dottrine di Luria solo quello che lui voleva. Questo atteggiamento era motivato in parte dalla convinzione di Vital di essere l'unico in grado di spiegare l'opera di Luria, in parte da rivalità personali tra i discepoli di Luria.

In ogni caso, questo sodalizio di studio non durò a lungo, poiché nel 1577 Vital andò a Gerusalemme, dove lavorò come insegnante e capo di una scuola. Negli anni seguenti, visse ancora a Safed e a Damasco, dove morì nel 1620.

Oltre all'opera di interprete di dottrine e pratiche lurianiche, Ḥayyim Vital compose un certo numero di trattati qabbalistici. Scrisse un commentario allo *Zohar*, il testo classico della Qabbalah del XIII secolo, basato sugli insegnamenti di Mosheh Cordovero, cui aggiunse note che seguivano le idee di Luria. Un interessante e importante trattato rivolto a un pubblico più vasto sono le *Sha'are qedushah* (Porte di santità). Quest'opera presenta le concezioni cosmologiche e antropologiche di Vital, che culminano nella descrizione del processo attraverso cui l'individuo può giungere all'illuminazione profetica.

L'adepto, secondo il programma quadripartito di Vital, deve pentirsi di tutti i peccati, osservare meticolosamente tutti gli obblighi religiosi, praticare atti di purificazione – come bagni rituali e l'uso di vesti pulite – ed entrare in uno stato di perfetto silenzio e solitudine. Dopo questi esercizi preparatori, l'anima comincia ad ascendere alla sua fonte personale nel regno divino, quando l'adepto medita sulle dieci *sefirot*, gli attributi divini della personalità che caratterizzano il sistema della Qabbalah. Se la contemplazione ha successo, si hanno varie esperienze di ispirazione mistica, compresa una rivelazione del profeta Elia.

Vital compose anche un diario, il *Sefer ha-ḥezyonot* (Libro delle visioni), che rivela il suo interesse per ogni aspetto della magia e dell'esoterismo; qui Vital mostra il suo giovanile entusiasmo per l'alchimia, che in seguito rifiutò, come pure la sua abitudine di consultare maghi e indovini per avere notizie sulla storia passata della sua anima e promesse per il futuro. Il *Sefer ha-ḥezyonot* registra anche la sua ricca vita onirica, nella quale Vital comunica con vari maestri e saggi.

BIBLIOGRAFIA

La biografia di Ḥayyim Vital si trova in G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 443-48; e in *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, rist. New York 1961, pp. 254ss. (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1986, Torino 1993, 3ª ed.). La teoria di Vital dell'illuminazione profetica esposta nella sua opera *Porte di santità* è presentata in dettaglio in R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo*, London 1962, pp. 65ss. Un'interessante tecnica di contemplazione sviluppata da Vital è descritta in L. Fine, *Recitation of Mishnah as a Vehicle for Mystical Inspiration. A Contemplative Technique Taught by Hayyim Vital*, in «Revue des études juives», 141 (1982), pp. 183-99. Per uno studio del clima religioso in cui operò Vital, cfr. L. Fine, *Safed Spirituality. Rules of Mystical Piety. The Beginning of Wisdom*, New York 1984.

LAWRENCE FINE

WISE, ISAAC M. (1819-1900), pioniere e principale organizzatore dell'Ebraismo riformato americano. Nato nei pressi di Eger, in Boemia (odierna Cheb, nella Repubblica Ceca), Isaac Mayer Wise visse un'infanzia disagiata. Ricevette una tradizionale istruzione talmudica che, per quanto irregolare, gli fornì una vasta competenza nella letteratura rabbinica e il desiderio di conoscenze più profonde. Nel 1846, dopo aver rivestito una carica rabbinica minore a Radnitz, partì per l'America.

Wise fu essenzialmente un autodidatta. Sembra che in Europa abbia assimilato le teorie di Mendelssohn, ma al suo arrivo a New York non vi era alcun elemento che lo distinguesse dall'ortodossia tradizionale. L'impulso principale per le sue inclinazioni verso l'Ebraismo riformato, che faceva la sua comparsa in America, sembra essere stato la percezione delle necessità dell'Ebraismo stesso nel Nuovo Mondo. Divenne il rabbino di una sinagoga di Albany, New York, e non solo avviò lì delle riforme, ma iniziò a scrivere e a fare tentativi volti a dare un indirizzo agli sparsi componenti del mondo ebraico americano – per formulare un particolare Ebraismo americano. Una controversia interna alla sinagoga su alcune di queste riforme condusse, nel 1850, alla sua forzata rimozione dalla carica che ricopriva; egli avviò quindi una propria comunità. Nel 1854, si trasferì a Cincinnati, dove restò sino alla morte. Nel corso della sua vita, Wise si sposò due volte; ebbe dieci figli dalla prima moglie e quattro dalla seconda.

A Cincinnati, Wise fondò un settimanale, «The Israelite» (poi ribattezzato «The American Israelite»), che fu presto seguito da un periodico in lingua tedesca per le donne ebree, «Die Deborah». Come scrittore fu decisamente fecondo: dalla sua penna uscirono testi di storia, teologia, poesia, catechismi e scritti liturgici. Le principali preoccupazioni di Wise erano di offrire alla comunità ebraica americana un sinodo che avrebbe stabilito i requisiti per i rabbini americani, e di fondare una università per la loro formazione e per legittimare le modifiche apportate ai riti. Questo progetto attirò i sospetti non solo degli Ebrei ortodossi ma anche degli Ebrei riformati più dottrinari, e condusse Wise a violente polemiche con i colleghi.

Nonostante ciò, la propaganda di Wise conseguì dei risultati: nel 1873 venne fondata a Cincinnati la Union of American Hebrew Congregation e, nel 1875, l'associazione aprì lo Hebrew Union College, del quale Wise fu direttore. La sua energia, la sua capacità di ripresa e la sua sincera dedizione sostennero l'università nei suoi difficili inizi e quando, nel 1889, fu istituita la Central Conference of American Rabbis, Wise ne divenne presidente. Il suo posto nella storia dell'Ebraismo americano fu conquistato grazie alla sua intuizione delle necessità di una comunità fino ad allora agli inizi, e alla perseveranza nel portare a compimento le proprie idee.

BIBLIOGRAFIA

J.G. Heller, *Isaac M. Wise*, New York 1965.

I. Knox, *Rabbi in America. The Story of Isaac M. Wise*, Boston 1957.

D. Philipson, *Reform Movement in Judaism*, 1931, New York 1967 (2ª ed.).

S.D. Temkin, *Isaac Mayer Wise and the Civil War*, in «American Jewish Archives», 15 (1963), pp. 120-42.
S.D. Temkin, *Isaac Mayer Wise. Shaping American Judaism*, Oxford 1992.
I.M. Wise, *Reminiscences*, trad. di D. Philipson, Cincinnati 1901. Il testo copre il periodo compreso tra il 1846 e il 1857.

S.D. TEMKIN

WISE, STEPHEN S. (1874-1949), rabbino americano, capo sionista e attivista in campo sociale. Discendente di una famiglia di rabbini di origine europea, Stephen Samuel Wise venne portato da bambino in America, da Budapest, per raggiungere suo padre, Aaron Wise. Studiò alla Columbia University, ricevette privatamente la formazione rabbinica e venne ordinato da Adolf Jellineck di Vienna. Dopo aver prestato servizio come assistente rabbino alla sinagoga conservatrice B'nai Jeshurun di New York, si trasferì alla cattedra del tempio riformato Beth Israel di Portland, nell'Oregon, per far ritorno nel 1907 a New York, dove fondò e diresse la Free Synagogue. La cattedra di quest'ultima sarebbe stata libera, affermò Wise; i suoi banchi avrebbero accolto tutti; il suo fine sarebbe stato quello di rendere i suoi fedeli più «vitalmente, intensamente e inequivocabilmente Ebrei».

Religioso liberale e attivista sociale, Wise utilizzò la cattedra e la tribuna di lettura per promuovere sia il liberalismo sia la giustizia sociale. In quanto ecclesiastico americano si interessò agli affari pubblici e alle questioni economiche e sociali, contribuendo a fondare sia la National Association for the Advancement of Colored People (1909), sia l'American Civil Liberties Union (1920); come rabbino pose al centro dei suoi interessi la condizione dei fratelli all'estero, i diritti degli Ebrei in patria e la democratizzazione della vita della comunità ebraica. Si distinse in modo particolare per la dedizione, lungo tutta la vita, alla causa del Sionismo. Nel 1898, fu uno dei fondatori della Federation of American Zionists, e rivestì per due volte la carica di presidente della Zionist Organization of America (1913-1920, 1936-1938).

Per contribuire a democratizzare la struttura della comunità ebraica americana, Wise si pose alla guida dell'organizzazione dell'American Jewish Congress, ne fu presidente dal 1921 al 1925, e presidente onorario sino alla morte. In seguito all'ascesa del nazismo, diede vita, nel 1936, al World Jewish Congress e ne fu presidente. Per conferire maggiore unità all'Ebraismo americano, nel 1922 fondò un seminario rabbinico non confessionale, il Jewish Institute of Religion. Wise venne acclamato come uno degli oratori e dei predicatori più energici della sua generazione.

BIBLIOGRAFIA

Justine Wise Polier e J. Waterman Wise (curr.), *The Personal Letters of Stephen Wise*, Boston 1956.
M.I. Urofsky, *A Voice That Spoke for Justice*, Albany/N.Y. 1982.
C.H. Voss, *Rabbi and Minister*, Cleveland 1964, New York 1968.
C.H. Voss (cur.), *Stephen S. Wise, Servant of the People. Selected Letters*, Philadelphia 1969.

ABRAHAM J. KARP

YA'AQOV BEN ASHER (circa 1270-1343), codificatore ebreo spagnolo. Ya'aqov era figlio del grande halakista tedesco Asher ben Yeḥi'el, che si era stabilito con la famiglia a Toledo nel 1303. Ya'aqov ben Asher non accettò mai una carica rabbinica e fu spesso angustiato da problemi economici, ciononostante continuò l'opera del padre – la rinascita degli studi talmudici in Castiglia e la fusione della *halakhah* franco-tedesca con quella spagnola.

L'opera principale di Ya'aqov è il suo codice, l'*Arba'ah ṭurim* (lett. «Quattro file»; cfr. Es. 28,17). È composto da quattro libri: *Oraḥ ḥayyim*, sulla liturgia e le festività; *Yoreh de'ah*, sul «lecito e il proibito» e altri argomenti, tra cui il lutto, la carità, l'educazione e la pietà filiale; *Even ha-'ezer*, sulla legge di famiglia; e *Ḥoshen mishpaṭ*, sulla legge civile. Ya'aqov cercò di dare coerenza e ordine alla legge ebraica, ma in un modo meno radicalmente restrittivo e con un risultato meno omogeneo di quello conseguito da Maimonide nel suo *Mishneh Torah*, un secolo e mezzo prima. Invece di eliminare tutte le discrepanze e le discussioni, come aveva fatto Maimonide, Ya'aqov nel suo codice integrò ad arte brevi discussioni su temi legali cruciali e sulle opinioni divergenti delle principali autorità che rappresentavano le differenti scuole, concludendo, in genere, con l'opinione paterna.

La lingua del *Ṭurim* è chiara e semplice. Al contrario del *Mishneh Torah*, la sua sistemazione mira alla funzionalità, piuttosto che alla categorizzazione concettuale. Questo orientamento pratico è evidente anche nel fatto che omette tutte le leggi che non sono più applicabili a partire dall'epoca della distruzione del Tempio. Il *Ṭurim* non vuole essere la grande sintesi della legge e della teologia, scopo invece del *Mishneh Torah*. Contiene, comunque, molti passi omiletici ed esortativi (soprattutto nella sezione del prologo) basati sulla *aggadah* classica e sulla pura e semplice religiosità dell'autore. Raramente vi sono considerazioni tratte dall'Hasidismo ashkenazita degli antenati tedeschi di Ya'aqov e dalla sua opposizione al razionalismo filosofico. La spiritualità che soggiace alla religiosità di Ya'aqov si mostra occasionalmente, come nella sua raccomandazione, inserita in modo pratico nelle «leggi della preghiera», a imitare «gli uomini devoti e di buone intenzioni [che] meditano e si concentrano a tal punto nella preghiera da separarsi dal corpo e da intensificare l'anima razionale, che li porta vicino al livello della profezia».

Il *Ṭurim* divenne un'opera enormemente popolare sia tra i sefarditi che tra gli ashkenaziti e vennero scritti numerosi commenti. È stato il secondo libro in ebraico ad essere edito (Piove di Sacco, 1475) e nel XVI secolo servì come base per il classico codice di Yosef Caro, lo *Shulḥan 'arukh*.

Ya'aqov compose anche un commento alla Torah, che compendia in modo chiaro il brillante ma difficile commento al Pentateuco di Mosè Nahmanide, del XIII secolo, senza però l'esegesi qabbalistica di quest'ultimo. A ogni sezione, Ya'aqov mise come prefazione interpretazioni omiletiche basate sul valore numerico delle lettere (*gemaṭriyyah*) e sulle peculiarità ortografiche del testo masoretico. Per ironia della sorte, queste interpretazioni, che nell'introduzione di Ya'aqov dovevano essere solo una riflessione senza importanza, divennero estremamente popolari ed eclissarono il corpo principale del commento.

BIBLIOGRAFIA

I. Abrahams (cur. e trad.), *Hebrew Ethical Wills*, 1926, rist. Philadelphia 1976 (con una premessa di J. Goldin). Comprende il testamento di Ya'aqov ai suoi figli (pp. 202-205) e anche quelli del fratello e del padre di Ya'aqov.

M. Elon, *Ha-mishpaṭ ha 'Ivri*, III, Jerusalem 1973 (2ª ed.). Una buona descrizione del *Ṭurim* come codice alle pp. 1058-82 (trad. ingl. *Jewish Law. History, Sources, Principles*, I-IV, Philadelphia 1994).

A. Freimann, *Die Ascheriden, 1267-1391*, in «Jahrbuch des jüdisch-literarischen Gesellschaft», 13 (1920), pp. 142-254. Resta lo studio fondamentale su Ya'aqov e la sua famiglia.

Isadore Twersky, *The Shulḥan 'Aruk. Enduring Code of Jewish Law*, in «Judaism», 16 (1967), pp. 141-58., rist. in J. Goldin (cur.), *The Jewish Expression*, New York 1970, pp. 322-43. Contiene utili commenti sul *Ṭurim* e sul suo uso da parte di Yosef Caro.

E.E. Urbach, *Darkhe pesiqah. Sefer ha-Ṭurim*, in S.W. Baron e I.E. Barzilay (curr.), *American Academy for Jewish Research Jubilee Volume*, II, Jerusalem 1980, pp. 1-14 (sezione in ebraico). Tra le altre cose, esplora la questione dei paralleli strutturali tra il *Ṭurim* e i codici legislativi romano e spagnolo.

BERNARD SEPTIMUS

YEHOSHU'A BEN ḤANANYAH (I-II secolo d.C.), tannaita palestinese che insegnò prima a Gerusalemme, poi a Yavneh e a Peqi'in. La leggenda dice che da bambino sua madre lo portava nella sala dove avvenivano le riunioni di studio cosicchè si abituasse a sentire le parole della Torah (T.P., *Yev.* 3a). Per il fatto che era un levita, si dice anche che avesse cantato nel Tempio prima che fosse distrutto. Pare che per vivere fabbricasse chiodi o fosse un fabbro ferraio.

Yehoshu'a acquisì importanza come uno dei principali rabbi della sua epoca. Fu uno dei cinque eminenti discepoli di Yoḥanan ben Zakkai (*Avot* 2, 8). Si dice che Yehoshu'a, con Eli'zer ben Hyrcanus, avesse portato Yoḥanan ben Zakkai nascosto in una bara fuori Gerusalemme nel 68 d.C., durante l'assedio della città da parte dei Romani (T.B., *Git.* 56a). Durante gli anni seguenti della sua carriera, Yehoshu'a fu oggetto di dispute nei circoli rabbinici. Molte fonti raccontano come venne umiliato dal *nasi'* Gamali'el (T.B., *R. ha-Sh.* 25a). La disputa di Yehoshu'a con Gamali'el, che riguardava la questione della preghiera serale, se questa dovesse essere intesa come obbligatoria o volontaria, ebbe come conseguenza gli eventi che portarono alla deposizione di Gamali'el dalla carica di *nasi'* e all'ascesa di El'azar ben 'Azaryah (T.B., *Ber.* 28a).

Yehoshu'a fu coinvolto in molte dispute legali con Eli'zer ben Hyrcanus; una delle famose discussioni riguardava la pulizia rituale dei forni di 'Akhn'ai (un genere di forno piastrellato). Yehoshu'a decretò che i forni erano impuri secondo il rituale; Eli'zer sosteneva che i forni non potevano essere ritualmente impuri (T.B., *B.M.* 59a-b). Eli'zer annunciò che una voce celeste aveva proclamato corretta la sua posizione. Yehoshu'a rispose con la famosa dichiarazione: «Essa [la Torah] non è nei cieli» (una citazione da Dt 30,12) – ossia, solo i rabbi avevano l'autorità per decidere in materia legale, non una voce soprannaturale o anche una rivelazione diretta.

Un importante insegnamento attribuito a Yehoshu'a dimostra un'attitudine positiva nei confronti degli stranieri: egli dichiarò infatti che i gentili devoti avrebbero potuto entrare nei cieli (Tosefta, *San.* 13,2). Secondo la tradizione, Yehoshu'a fu impegnato in numerose discussioni con personaggi politici e con svariati gruppi, tra cui l'imperatore romano Adriano, gli anziani di Atene e gli Ebrei di Alessandria.

Studi recenti hanno messo in dubbio la legittimità dei tentativi di ricostruire la vita di Yehoshu'a e della cerchia di rabbi cui apparteneva dalle scarse tradizioni desunte dalla letteratura rabbinica. Non esiste un'analisi sistematica delle credenze filosofiche e religiose di Yehoshu'a. [Per una descrizione della cerchia di saggi alla quale appartenne Yehoshu'a, vedi *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

L'opera di J. Podro, *The Last Pharisee. The Life and Times of Rabbi Joshua Ben Hananyah*, London 1959, rappresenta uno dei primi tentativi di ricostruire la vita di Yehoshu'a. W.S. Green, *The Traditions of Joshua ben Hananiah*, Leiden 1981, è un'approccio ipercritico alle fonti rabbiniche che si riferiscono a questo maestro; segue in parte il metodo adottato nello studio di J. Neusner, *Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man*, Leiden 1973.

TZVEE ZAHAVY

YEHOSHU'A BEN LEVI, amoreo palestinese dei primi decenni del III secolo. Nativo di Lydda (odierna Lod), Yehoshu'a riflette gli interessi e le tradizioni della Giudea al tempo in cui l'attività rabbinica si stava vieppiù concentrando a nord, nella Galilea.

Il figlio di Yehoshu'a si sposò nel clan patriarcale (T.B., *Qid.* 33b), un fatto che potrebbe spiegare il famoso incidente nel quale Yehoshu'a fece in modo che un ebreo nazionalista ricercato fosse consegnato ai Romani (T.P., *Ter.* 8,10; 46b). In generale, egli fu un attivo rappresentante degli interesse ebraici davanti alle autorità romane, nella capitale regionale Cesarea (T.P., *Ber.* 5,1; 9a) e, forse, anche a Roma (*Gn. Rab.* 33,1; 78,5). D'altro canto, ordinando egli stesso i suoi discepoli (T.P., *Ned.*

10,8; 42b), Yehoshu'a contribuì a uno dei maggiori sviluppi avvenuti in Palestina nel III e IV secolo – l'indebolimento del prestigio del patriarcato tra i rabbi della Terra di Israele.

Yehoshu'a si distinse soprattutto per essere un maestro di *aggadah* (letteratura rabbinica non legale), un campo di studio che egli associava con la «gloria» promessa in *Proverbi* 21,21 (T.B., *B.B.* 9b). Era un fervente sostenitore dello studio della Torah (T.B., *Mak.* 10a; *Meg.* 27a; *'Eruv.* 54a). La sua descrizione del destino che attende il giusto e il dannato dopo la morte (T.B., *'Eruv.* 19a) e il racconto della sua conversazione con l'Angelo della Morte e con il profeta Elia (T.B., *Ber.* 51a; *Ket.* 77b; T.P., *Ter.* 8,10; 46b) fece di lui un soggetto favorito di leggende posteriori. Secondo la tradizione, Elia trasmise a lui il suo famoso monito che il Messia può giungere in qualunque momento – in ogni momento in cui Israele fosse pronto ad ascoltare i precetti divini (T.B., *San.* 98a).

Anche se Yehoshu'a non fu tecnicamente un tannaita, egli visse sufficientemente vicino all'epoca tannaita, e i suoi insegmanenti erano considerati degni di onore tanto che uno dei suoi detti venne incluso nel paragrafo conclusivo della Mishnah (*'Uqṣ.* 3,12) e un altro nel capitolo supplementare aggiunto al trattato mishnico *Avot* (conosciuto come *Etica dei padri* 6,2).

[Vedi *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

Y. Fraenkel, *Demuto shel R. Yehoshu'a ben Levi be-sippure ha-Talmud ha-Bavli*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, III, Jerusalem 1977, pp. 403-17.

A. Hyman, *Toledot tanna'im ve-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964.

S. Safrai, *Ha-qehillah ha-qedoshah be-Yerushalayim*, in «Zion», 22 (1957), pp. 183-91.

ROBERT GOLDENBERG

YEHUDAH BAR IL'AI (II secolo d.C.), tannaita palestinese. Nato a Usha, nella Bassa Galilea, fu allievo di 'Aqiva' e di Ṭarfon e venne ordinato rabbi da Yehudah ben Bava', durante le persecuzione di Adriano in seguito alla rivolta di Bar Kokhba.

La letteratura rabbinica conserva numerose tradizioni attribuite a Yehudah, dove di solito viene menzionato senza patronimico. Con Me'ir, Shim'on e Yose, è una delle autorità della sua generazione citate più frequentemente. La sua importanza è riflessa nella tradizione che riferisce che i suoi contemporanei erano chiamati «membri della generazione di Yehudah bar Il'ai» (T.B., *San.* 20a). Yehudah è anche uno dei più importanti trasmettitori degli insegnamenti rabbinici dal Sinedrio di Yavneh, prima della rivolta di Bar Kokhba, al Sinedrio di Usha. Egli cita numerosi decreti legali in nome di 'Aqiva', Ṭarfon e altri maestri del periodo di attività rabbinica a Yavneh.

Non esiste tuttora un'analisi sistematica delle tradizioni di Yehudah, probabilmente a causa della dimensione del *corpus* di detti a lui attribuito. Per esempio, sono state menzionate circa 180 discussioni tra Yehudah e Neḥemyah, ma queste rappresentano solo una frazione dell'intera raccolta ascritta a Yehudah. Jacob Epstein (1957) ritiene che il *corpus* delle sue tradizioni fu uno dei principali documenti usati nella redazione della Mishnah dal suo allievo Yehudah ha-Nasi'. Numerosi suoi decreti riguardano la standardizzazione della liturgia rabbinica (*Ber.* 4,1), la regolamentazione della preghiera (*Ber.* 4,7; Tosefta, *Ber.* 1,9; Tosefta, *Ber.* 3,5), e la regolamentazione delle benedizioni liturgiche quotidiane (Tosefta, *Ber.* 6,18). Altre regole attribuite a Yehudah enfatizzano la rilevanza della concentrazione e dell'intenzione durante l'esecuzione dei rituali (Tosefta, *Ber.* 2,2) e l'importanza di mantenere un adeguato atteggiamento mentale durante la recitazione delle preghiere (*Ber.* 2,2). Yehudah è anche associato alla legislazione che riguarda la recitazione delle benedizioni sugli alimenti (*Ber.* 6,4; Tosefta, *Ber.* 4,4-5) e alle benedizioni rivolte alle meraviglie naturali, sia quelle che è lecito benedire (*Ber.* 9,2), sia quelle che invece non è permesso benedire, per il fatto che potrebbe essere vista come una forma di idolatria (Tosefta, *Ber.* 6,6). Le citazioni legali, esegetiche e teologiche attribuite a Yehudah comprendono tutto lo spettro del pensiero e della vita rabbinica.

[Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

J.N. Epstein, *Mavo' la-sifrut ha-tanna'im*, Jerusalem 1957, tratta il ruolo della letteratura attribuita a Yehudah nello sviluppo della Mishnah. I. Konovitz, *Rabbi Yehudah bar Ilai. Collected Sayings* (in ebraico), Jerusalem 1965, raccoglie tutti i riferimenti a Yehudah nella letteratura rabbinica. Il mio *Studies in Jewish Prayer*, Lanham 1990, analizza alcuni dei contributi principali di Yehudah allo sviluppo della primitiva preghiera ebraica.

TZVEE ZAHAVY

YEHUDAH BAR YEḤEZQE'L (circa 220-circa 299), uno dei principali amorei babilonesi della seconda generazione, che operò a Pumbedita. Studiò soprattutto con Rav e poi con Shemu'el. Anche se rimase sottomesso all'esilarca (T.B., *Qid.* 70a-70b), il capo della

comunità ebraica nominato dalle autorità persiane, Yehudah ricevette da questi il potere di applicare le leggi rabbiniche in ambito civile, commerciale e in altri ancora che passarono sotto la sua giurisdizione, specialmente attraverso l'esecuzione di documenti (T.B., *Mo'ed Q.* 4b; *Yev.* 39b).

Come maestro della tradizione rabbinica, Yehudah citava la Mishnah per trarne le sue sottigliezze legali e la correggeva e la spiegava in modo che si adattasse alle condizioni materiali e sociali dell'Ebraismo babilonese o tradizioni tannaitiche extramishniche (Epstein, 1964). Interpretando e riformulando i commenti di Rav e di Shemu'el, Yehudah svolse un ruolo fondamentale nel preservare e utilizzare i loro insegnamenti (Bokser, 1980, cfr. pp. 399-406, 414-15).

A Yehudah venne riconosciuto un certo rango elevato grazie alla sua posizione in seno alla comunità, alla sua perizia nel tracciare la genealogia delle persone e alla sua devozione allo studio della Torah (cfr., per es., T.B., *Mo'ed Q.* 16b-17a; *Ḥag.* 15b). Si pensava che fosse capace di comunicare con i morti, di intercedere per la pioggia e di dare consigli circa la salute e altri argomenti pratici (T.B., *Ber.* 20a e paralleli; *'A.Z.* 28b-29a). Teneva conferenze sul *pirqa'*, un insieme di istruzioni di genere popolare tratte sia da soggetti aggadici che halakici volti al grande pubblico ma che anche i discepoli dovevano seguire (T.B., *Shab.* 148a).

In particolare, Yehudah speculava sulla creazione (T.B., *Shab.* 77b), dava insegnamenti sugli oggetti sacri, come ad esempio la *mezuzah* e le frange (*ṣiṣit*) (T.B., *Men.* 35b, 39b, 41a), e propose formule aggiuntive di benedizione nella cerimonia nuziale (T.B., *Ket.* 7b-8a) e in altre situazioni. Da quanto si dice, si concentrò soprattutto sui *neziqin* (torti) – l'ambito in cui aveva ricevuto formale autorizzazione dall'esilarca. Sostenendo che le leggi dei *neziqin* dovevano essere applicate per ottenere la santità (T.B., *B.Q.* 30a), Yehudah affermava che l'equità nella vita quotidiana fosse la misura della fede. Questo radicamento nella realtà pratica e la preoccupazione che la gente fosse in armonia con la società in cui viveva possono essere inoltre riflessi nei suoi insegnamenti che tendevano a scoraggiare i suoi discepoli dall'emigrare dalla Babilonia in Palestina (T.B., *Ber.* 24b; T.B., *Ket.* 110b-111a); egli riteneva che non dovessero considerare i loro obiettivi religiosi personali al di sopra dei bisogni della comunità nel tempo presente della Diaspora.

[Vedi *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

Una trattazione esaustiva e una bibliografia di Yehudah bar Yeḥezqe'l e dei suoi insegnamenti si possono trovare nell'opera di J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, I-V, Leiden 1966-1970, soprattutto III. Da notare in particolare lo studio di J.N. Epstein, *Mavo' le-nusaḥ ha-Mishnah*, I-II, 1948, rist. Jerusalem 1964, pp. 318-43. Cfr. anche D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975, e il mio *Post Mishnaic Judaism in Transition*, Chico/Calif. 1980.

BARUCH M. BOKSER

YEHUDAH HA-LEWI (circa 1075-1141), poeta ebreo, teologo, e medico. Nato a Tudela o a Toledo, in Spagna, da una ricca e colta famiglia, Yehudah ben Shemu'el ha-Lewi ebbe un'ottima educazione; studiò la Bibbia, la letteratura rabbinica, la poesia araba, la filosofia e la medicina. Durante i suoi primi viaggi nella Spagna meridionale, ottenne riconoscimenti unanimi per il suo talento poetico e fu ricevuto calorosamente dalle principali famiglie ebraiche. Tuttavia, in seguito all'invasione almoravide che cercava di arrestare la *reconquista* cristiana, la sua vita di corte venne bruscamente interrotta. Si stabilì, infine, nella Toledo in mano cristiana, dove si mantenne esercitando la professione medica e continuando a scrivere. Ha-Lewi osservava con crescente angoscia la disgregazione della vita ebraica in tutta l'Andalusia. Dopo il 1125, in risposta alle richieste di un pensatore caraita, iniziò a delineare una difesa dell'Ebraismo, che sviluppò nella sua opera più famosa, il *Kuzari*. Nell'estate del 1140, diverse considerazioni personali, politiche e religiose lo spinsero a partire alla volta della Palestina. La leggenda vuole che venisse ucciso in vista di Gerusalemme, mentre studi recenti suggeriscono che morì in Egitto, durante il viaggio.

La poesia di ha-Lewi è considerata universalmente come la migliore scritta in ebraico in epoca medievale. Oltre a riflettere i temi della tradizione secolare e religiosa del suo tempo, egli sviluppò anche, nei suoi poemi su Sion, un genere assolutamente nuovo che esprimeva sia il suo personale desiderio che quello della sua gente per una rinascita nella casa ancestrale. Questo suo desiderio era reso ancora più acuto dalle persecuzioni che gli Ebrei stavano subendo sui due lati del Mediterraneo, in seguito all'invasione almoravide dell'Andalusia e alla prima crociata. Ha-Lewi osserva:

> Tra gli ospiti di Se'ir [cristiani] e quelli di Qedar [musulmani],
> il mio ospite è assolutamente perso...
> Quando essi muovono le loro guerre, noi cadiamo per il loro cadere.

Sgomento per gli sconvolgimenti che accadevano nella vita degli Ebrei spagnoli e prevedendone la finale

dissoluzione, ha-Lewi iniziò a metterne in dubbio il valore per quanto riguarda alcuni dei principali campi d'indagine intellettuale, specialmente la speculazione filosofica sulla religione:

> Non lasciarti sedurre dalla saggezza dei Greci
> Che non genera frutti, ma solo fiori...
> Perché dovrei cercare vie contorte
> Abbandonando la strada maestra?

La filosofia poteva anche produrre una serie di idee seducenti, non poteva però soddisfare la fame spirituale degli uomini che cercavano una vera guida per le loro azioni. Per questo era necessario un ritorno alle fonti della religiosità ebraica tradizionale, dal momento che si poteva raggiungere Dio solo seguendo la «strada maestra», la Torah.

> Ho cercato la Tua presenza.
> Con tutto il mio cuore ti ho chiamato;
> E uscendo per incontrarti
> Ti ho trovato che ti dirigevi verso di me.

Per ha-Lewi, la strada del ritorno e del rinnovamento religioso conduce inevitabilmente alla Terra di Israele, considerata l'epicentro delle rivelazioni del passato e della redenzione promessa da Dio:

> Abbiamo forse, all'Est o all'Ovest
> Un posto di speranza dove possiamo aver fede,
> Se non nella terra che è piena di accessi
> Verso i quali si aprono i cancelli dei Cieli?

La sola opera teologica di ha-Lewi, il *Kuzari* (Libro dei Khazari, o Libro della confutazione e in difesa della fede disprezzata), sviluppa questi e altri temi in un dialogo in cinque parti tra un re khazaro pagano che è si convertito all'Ebraismo e il saggio ebreo che lo istruisce. La conversione del re era reale, ma ha-Lewi ha creato questo dialogo per rispondere contemporaneamente alle critiche mosse contro l'Ebraismo dai rappresentanti della filosofia, del Cristianesimo, dell'Islam e del Caraismo. Il filosofo è chiaramente il più abile oratore tra coloro che sostengono che spetti alla ragione umana determinare come meglio servire Dio. Il fatto che sia un re pagano a dover valutare le loro affermazioni antagoniste, aiuta ha-Lewi a dare a tutti i partecipanti, e soprattutto all'Ebraismo, un'attenzione imparziale. Si sottolinea inoltre, dal momento che un re è soprattutto un uomo d'azione, la preminenza della pratica sulla teoria.

La storia si apre quando al re appare più volte in sogno la figura di un angelo che gli dice che la sua intenzione è quella di piacere a Dio, ma che il suo modo di adorarlo non è quello giusto. Convinto della veridicità della sua visione, il re invita prima un filosofo aristotelico e poi degli studiosi cristiani e musulmani a istruirlo.

Il filosofo, esprimendo opinioni che riflettono l'influenza di Ibn Sīnā e di Ibn Bāǧǧah, nega i presupposti del sogno del re. Dio, dice, in quanto perfetta e immutabile Causa Prima, non può avere né piaceri né dispiaceri, e neppure conosce il comportamento mutevole del re, perché tutto ciò comporterebbe mancanza e imperfezione in Dio. Tuttavia, un uomo può perfezionarsi fino a raggiungere anche la profezia studiando il sistema eterno di cause necessarie che emana da Dio, ottenendo in questo modo l'unione con l'Intelletto Agente, fonte di ogni conoscenza umana. Dal momento che il requisito principale per entrare in tale unione è la purificazione dell'anima, non ha importanza, da un punto di vista puramente razionale, quale sistema religioso si segua.

Il re trova plausibile l'argomentazione del filosofo, ma dice che essa non gli offre ciò che cerca. Inoltre, egli pensa che i filosofi non siano atti alla profezia. Quindi, si rivolge agli studiosi cristiani e musulmani. La loro esposizione tocca direttamente il suo interesse, ma nemmeno essi provano in modo evidente le loro rispettive affermazioni. Tuttavia, dal momento che entrambi gli studiosi concordano che le loro credenze sono basate sull'attestata rivelazione di Dio a Israele, il re si risolve infine a consultare uno studioso ebreo.

Il rabbino dichiara la sua fede nel Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, che condusse gli Israeliti fuori dall'Egitto, che in modo miracoloso li fece vivere, e diede loro le sue leggi nella Torah di Mosè. Il re, dopo ulteriori discussioni, è convinto infine della verità di tali affermazioni, per il fatto che sono sostenute da ciò che egli considera essere un elemento basilare: si tratta di una prova pubblica, empirica, diretta e miracolosa. Più di seicentomila Israeliti dapprima scettici videro e udirono Dio rivelare personalmente i suoi comandamenti sul Monte Sinai, e trasmisero una testimonianza unanime e fedele di tale evento alle generazioni future.

Il re considera il racconto del rabbino superiore non solo rispetto a quelli degli altri studiosi, ma anche a quello del filosofo. Il filosofo deduce l'esistenza e la natura di Dio da alcuni aspetti dell'ordine del mondo, ma tale speculazione è inconsistente e incerta, e non evoca reverenza per il suo oggetto. Al contrario, non vi è nulla di inconsistente o incerto nella veridicità di una esperienza collettiva di Dio, trasmessa da un'affidabile e ininterrotta tradizione.

Il rabbino continua descrivendo quei pochi che sono atti alla profezia per il fatto che in realtà appartengono al regno divino. Basandosi principalmente su concezio-

ni dello Sciismo, egli afferma che in relazione alla tradizionale gerarchia di materia inorganica, vegetali, animali, ed esseri umani, questo gruppo superiore (*ṣafwah*) costituisce un ordine essenzialmente separato, che manifesta straordinarie facoltà e comportamenti. Per il fatto che sono per natura congiunti alla «cosa divina» (*al-amr al-ilāhī*) – il termine multivalente che ha-Lewi usa per indicare diversi aspetti dell'immanenza divina – solo i membri di tale gruppo possono comunicare il volere di Dio alle persone comuni, mentre la speculazione umana e i poteri cosmici, come l'Intelletto Agente, non possono farlo. La tradizione identifica Adamo come il primo ad aver posseduto questa facoltà profetica o occhio interno. Da lui, fu trasmessa ai personaggi biblici fino a che raggiunse i figli d'Israele. La profezia fiorì tra di loro per il fatto che, come un frutto scelto, fu coltivata nel clima ideale della Terra d'Israele, attraverso l'uso della lingua ebraica e il rispetto alle leggi imposte da Dio. Con l'esilio e l'abbandono di molti comandamenti, la profezia cessò, ma riapparirà il giorno in cui verranno ristabilite le condizioni originali.

Dopo essersi convertito, il re impara di più su questi argomenti e anche che Israele resta un nucleo vivente della provvidenza divina nel mondo, nonostante l'esilio e il degrado. Le altre nazioni e religioni imitano le sue istituzioni religiose, ma sono «morte» in paragone; il loro sorgere e cadere è stato dovuto solo al caso e a cause naturali, dal momento che non sono state oggetto di liberazioni miracolose, né hanno subito sconfitte catastrofiche. Israele, invece, come un seme messo al suolo, è retto da una segreta e provvidenziale saggezza, mediante la quale trasforma ciò che gli sta intorno e produrrà un'umanità unificata nell'obbedienza al volere di Dio.

L'uomo pio personifica questa obbedienza con una fede che è naturale e totale, non il prodotto di speculazione e neppure vulnerabile alla speculazione. Dominando se stesso e le sue inclinazioni, egli è atto al governo della città, per il fatto che, come il re-filosofo di Platone, dà a ogni cosa quel che le spetta esercitando una scelta razionale. In questo modo, il comportamento dell'uomo pio è conforme alle leggi razionali e politiche (come i decreti di giustizia) che sono preliminari alle leggi divine tradizionali (come le leggi rituali), precedendole nella natura e nel tempo. Le prime costituiscono l'indispensabile requisito per l'esistenza di qualunque genere di comunità, anche per quella di un gruppo di ladri. Ma le leggi divine sono più importanti di quelle razionali, per il fatto che specificano l'applicazione di queste ultime e portano le persone in comunione con Dio e con la felicità per vie che la ragione non può spiegare.

Nella loro conoscenza di Dio, sia il pio sia i profeti comprendono tutto ciò che fanno i filosofi e altro ancora. Pure essi riconoscono Dio in modo generico come Elohim, la causa che regge l'universo da cui emanano in modo regolare le forme naturali di tutte le cose, e che è indifferente ai bisogni e ai meriti degli esseri umani. Ma essi fanno anche l'esperienza individuale di Dio come YHWH (Adonai), che si rivela a coloro che sono stati convenientemente preparati e che nel loro interesse non tiene conto delle cause naturali in momenti predeterminati. Solo come YHWH, Dio evoca amore e devozione, per il fatto che in comunione con lui gli esseri umani trovano la più grande felicità e, separati da lui, la più grande miseria.

La parte finale del racconto del rabbino e la critica della filosofia tendono a mostrare al re che egli non ha bisogno di essere persuaso in molte delle sue richieste principali, dal momento che sono irraggiungibili. In precedenza aveva affermato che il filosofo cerca la sapienza solo per il fatto che gli manca una tradizione affidabile che comprenda la sapienza, mentre Israele ha ricevuto la sapienza divina nella Torah che non è per nulla in contraddizione con qualsiasi cosa dimostrata dalla filosofia. Probabilmente influenzato dall'opera di al-Ghazālī, *Incoerenza dei filosofi*, egli ora afferma che ciò che è stato dimostrato in tal modo, ha a che fare con la matematica e con la logica. In fisica, afferma, il racconto dei filosofi sui quattro elementi è empiricamente infondato. In psicologia, la loro teoria dell'Intelletto Agente comporta numerose assurdità, e in metafisica, le loro visioni circa le cause divine sono piene di incoerenza. Riguardo alla metafisica, ciò che possiamo sapere è che solo Dio governa le cose materiali determinando le loro forme naturali. Dal momento che la filosofia offre così poca sapienza su argomenti di tale entità, di conseguenza ci si rivolge alla divina sapienza incarnata nella tradizione ancestrale di Israele. Ma, come lo stesso rabbino riconosce, una totale accettazione della tradizione ancestrale può essere completa solo con il ritorno alla terra ancestrale. Quindi, nell'epilogo del dialogo, egli segue la logica della sua posizione e parte per la Terra Santa.

Ha-Lewi è stato il primo pensatore ebreo medievale ad apprezzare in pieno la sfida posta all'Ebraismo dal razionalismo aristotelico e ad affrontarla in modo filosoficamente preparato. Parlando come un empirista religioso e operando dalle fonti dell'Ebraismo, egli ha prodotto ciò che è diventata una difesa teologica classica dell'Ebraismo inteso come una religione soprarazionale la cui pratica è stata oggetto di rivelazione.

BIBLIOGRAFIA

L'edizione definitiva del testo originale in giudeo-arabo del *Kuzari* di ha-Lewi è il *Kitab al-radd wa-al-dalīl fī al-dīn al-dhalīl*, edito da D.H. Baneth e preparato per la pubblicazione da H. Ben-Shammai, Jerusalem 1977 (trad. ingl. a cura di L. Berman

per la Yale Judaica Series). H. Hirschfeld, *The Kuzari (Kitab al-Khazari). An Argument for the Faith of Israel*, 1950, rist. New York 1964, è una completa ma ormai datata traduzione di una sua precedente edizione del testo. Una traduzione compendiata ma assai migliore dell'edizione Hirschfeld, accompagnata da un breve ma utile commento, è stata fatta da I. Heinemann, in H. Lewy et al. (curr.), *Three Jewish Philosophers*, New York 1960. La traduzione della poesia di ha-Lewi ad opera di Heinemann è servita da base per le traduzioni presentate in questo articolo. In italiano si segnalano le seguenti traduzioni: C. Foà, *Il Cosari, opera scritta in arabo da Giuda Levita... volgarizzata da*, I, Casalmaggiore 1872; e di E. Piattelli, *Il re dei Khàzari*, Torino 1960.

Lo studio fondamentale sulla filosofia religiosa di ha-Lewi resta quello di H.A. Wolfson, in Isadore Twersky e G.H. Williams (curr.), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, II, Cambridge/Mass. 1977; cfr. anche l'analisi classica di ha-Lewi considerato uno scrittore esoterico ad opera di L. Strauss, *The Law of Reason in the Kuzari*, in *Persecution and the Art of Writing*, 1952, rist. Westport/Conn. 1973, pp. 95-141. Il migliore studio recente della struttura letteraria del *Kuzari* è l'articolo in ebraico di E. Schweid, *Ummanut ha-di'alog bi-sefer ha-Kuzari u-mashma'utah ha-'iyyunit*, in *Ṭa'am ve-haqashah*, Jerusalem 1970. A.L. Motzkin, *On Halevi's Kuzari as a Platonic Dialogue*, in «Interpretation», 9 (1980), pp. 111-24, è uno studio prezioso sullo scopo filosofico nell'uso di ha-Lewi della forma dialogica. Due studi sono incentrati sull'uso delle fonti arabe da parte di ha-Lewi nel *Kuzari*, e si tratta di: H.A. Davidson, *The Active Intellect in the Cuzari and Hallevi's Theory of Causality*, in «Revue des études juives», 131 (1972), pp. 351-96, e Sh. Pines, *Shiite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari*, in «Jerusalem Studies in Arabic and Islam», 2 (1980). Una valida fonte per lo studio della poesia religiosa di ha-Lewi è M. Ṣevat, *An Index to the Religious Poetry of Judah Halevi*, in «Studies in Bibliography and Booklore», 13 (1980).

BARRY S. KOGAN

YEHUDAH HA-NASI' (135?-220?), chiamato «Rabbi» o «Il nostro Santo Rabbi»; tannaita palestinese. Yehudah era il figlio di Shim'on ben Gamali'el di Yavneh. Con lui la carica di *nasi'* (patriarca, capo della corte) raggiunse il suo culmine. Ristabilita dai Romani in seguito alla terribile sconfitta della rivolta di Bar Kokhba nel 135 d.C., la posizione di *nasi'*, verso la fine del secolo, concesse a Yehudah un'autorità riconosciuta sia dagli Ebrei che dai Romani. Persino gli Ebrei di Babilonia lo consideravano il capo supremo delle comunità ebraiche.

In qualità di *nasi'*, Yehudah stabilì dapprima la sua corte a Bet Shearim [vedi la cartina che accompagna la voce *EBRAISMO*]. Tuttavia, per ragioni di salute, fu costretto a trascorrere gli ultimi diciasette anni della sua vita a Sefforide (T.P., *Ket.* 12,3; 35a). Il compito principale di Yehudah, nella sua funzione di *nasi'* fu quello di assicurare la ripresa economica di Israele dopo la distruzione causata dalla rivolta di Bar Kokhba. Egli e la sua corte esentarono numerosi centri ebraici dalle decime (T.P., *Dem.* 2,1; 22c-d), promulgarono leggi che consentivano agli Ebrei di riprendere possesso delle terre confiscate dai Romani durante la rivolta di Bar Kokhba (T.B., *Giṭ.* 58b), resero più lievi le leggi sugli anni sabbatici per aumentare le riserve alimentari d'Israele (T.P., *Ta'an.* 3,1; 66c), si assunsero l'importante compito di proclamare il nuovo mese e di intercalare l'anno (T.P., *San.* 1,2; 18c), e introdussero regolamenti che facilitassero l'assunzione della testimonianza e l'invìo di messaggeri per render note le decisioni prese dal tribunale circa i nuovi mesi (T.P., *R. ha-Sh.* 2,1; 58a). Yehuda espresse il suo sostegno alla classe rabbinica esentandola dal pagamento di certe tasse (T.B., *B.B.* 8a).

Il ruolo svolto da Yehudah come *nasi'* è riflesso in molte storie che descrivono uno stretto legame tra lui e l'imperatore romano (T.B., *'A.Z.* 10a-b; *San.* 9,1a-b; T.P., *Meg.* 1,11; 72b; T.P., *San.* 10,5; 29c; *Gn. Rab.* 11,4; 67,6; 75,7; 84,3). Un racconto, ad esempio, è quello narrato in *Berakhot* 57b del Talmud Babilonese: «E YHWH le disse: "Due nazioni sono nel tuo seno" [Gn 25,23]. Non leggere nazioni [*goyim*], ma "signori" [*ge'im*], e Rav Yehudah [amoreo del III secolo] disse in nome di Rav: "Questi sono [Marcus Aurelius] Antoninus e Rabbi, le cui tavole non mancano mai di rafano, lattuga o cetrioli, sia in estate come in inverno"». Le numerose storie tendono a paragonare Yehudah (Rabbi) con il capo della più potente forza politica del suo tempo. Resta una questione aperta se le conversazioni riportate in questi testi siano effettivamente avvenute o meno. Esse mettono comunque in luce questo fatto: il nostro patriarca era potente e importante quanto l'imperatore.

I saggi descrivono Yehudah come uno straordinario leader politico, ma nel contempo anche come un rabbi eccezionalmente dotto. Dice un proverbio: «Dai giorni di Mosè fino ai giorni di Rabbi non è più stato possibile trovare la Torah e la Grandezza in un posto solo» (T.B., *Giṭ* 59a). Si legge che egli passava da un'accademia all'altra per poter imparare da tutti i cinque discepoli più importanti di 'Aqiva' ben Yosef e anche dagli altri principali dotti del suo tempo (T.B., *'Eruv.* 53a; *Yoma'* 79b; *Yev.* 84a; *Shab.* 147b; *Meg.* 20a).

Yehudah ha-Nasi' presentava inoltre le qualità del «saggio ideale». Shi'mon ben Menasya' dice: «Tutte le sette caratteristiche che i savi attribuiscono al giusto – decoro, forza, ricchezza, saggezza, anzianità, onore e figli – ebbene tutte quante si trovavano in Rabbi e nei suoi figli» (*Avot* 6,9). Anche se Yehudah era così ricco che si dice che l'intendente della sua casa fosse più ricco del re persiano Shāpūr I (regnante tra il 241 e il 272;

T.B., *B.M.* 85a), era anche molto ben conosciuta la sua generosità. Era solito, infatti, invitare i dotti alla sua mensa, e, durante gli anni di bisogno, apriva le sue riserve personali agli affamati (T.B., *'Eruv.* 73a; *B.B.* 8a). Quando una persona deviava dalla retta via, Yehudah era lì a ricondurlo gentilmente a Dio (T.B., *B.M.* 85a). Mostrava benevolenza e compassione per tutte le creature di Dio, anche per gli insetti (*Gn. Rab.* 33,3). Era desideroso di imparare da chiunque, e non trattò mai i suoi contemporanei con sdegno o disprezzo; spesso accettava i loro insegnamenti quando si discostavano dal suo (T.B., *Ket.* 93a). Afferma un proverbio che «quando Rabbi morì, l'umiltà e la paura del peccato cessarono» (T.B., *Soṭ.* 49b). Era conosciuto per il suo sostegno alla lingua ebraica nei confronti del vernacolo aramaico, e si dice che parlasse solo in ebraico nella sua casa e che i saggi venissero da lui per chiedergli spiegazioni di parole e frasi ebraiche (T.B., *B.Q.* 82b; *R. ha-Sh.* 26b; T.P., *Shevi'it* 9,1; 38c).

Nessun altro capo politico affascinò a tal punto le menti e l'immaginazione degli antichi rabbi. Alla morte di Yehudah, i saggi decretarono un digiuno e offrirono preghiere di supplica, e una voce dal cielo proclamò che «chiunque è stato presente alla morte di Rabbi è destinato a godere della vita nell'aldilà» (T.B., *Ket.* 103b-104a). La sua tomba a Bet Shearim è stata visitata da generazioni di pellegrini ebrei.

Durante la carica di Yehudah come *nasi'*, vennero gettate le basi della composizione del documento del Giudaismo rabbinico postbiblico, la Mishnah. Questa raccolta di dichiarazioni essenzialmente di natura legale formò la base di entrambi i Talmud, Babilonese e Palestinese, i quali contengono la legge e la tradizione ebraica dei primi sei secoli dopo Cristo, e sono organizzati come commenti alla Mishnah. L'apparizione della Mishnah segnò un punto cruciale nel processo di sviluppo del Giudaismo, che passò da un culto incentrato sul Tempio a una cultura incentrata sullo studio e sull'interpretazione della Torah. [Vedi *GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ*].

Generazioni di studiosi hanno considerato Yehudah l'unico editore della Mishnah. Molti hanno cercato di spiegare il processo attraverso il quale egli aveva creato tale documento a partire dalle fonti composte da Hillel il Vecchio, 'Aqiva' ben Yosef, e Me'ir. Basandosi soprattutto sulla lettera di Sherira' Gaon (X secolo), questi studiosi hanno argomentato che Yehudah fece solo quello che altri prima di lui avevano fatto; conservò e trasmise fedelmente ciò che aveva ricevuto dai suoi maestri. Anche se nulla era stato scritto prima di Yehudah, le precedenti tradizioni orali facevano parte di un *corpus* mnemonico che era stato preservato con cura e che includeva i nomi di coloro, o della maggior parte di coloro, che avevano scritto dei giudizi. Integralmente a disposizione di Yehudah, questo materiale era stato da lui organizzato in un testo unico, secondo princìpi generali.

Più recentemetne, J. Neusner ha concluso, sulla base di una dettagliata analisi letteraria, che la Mishnah non è l'opera di un uomo solo. Nonostante ciò, non vi sono dubbi che la reputazione della Mishnah fu accresciuta per essere stata completata alla corte di Yehudah e che la sua importanza nella storia e nello sviluppo dell'Ebraismo prende avvio dalla posizione centrale che Yehudah e i suoi colleghi occupano nella mente e nell'immaginazione delle successive generazioni di Ebrei.

[Vedi *MISHNAH E TOSEFTA* e *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Per una visione tradizionale di Yehudah, cfr. M. Margalioth (cur.), *Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature*, Tel Aviv 1945, I, pp. 436-46; A. Hyman, *Toledot tanna'im we-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964, II, pp. 575-606; e *Judah Ha-Nasi*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, X, coll. 366-71. Su Yehudah come patriarca, cfr. M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, New York 1975, e E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, Boston 2001. Sulla Mishnah, cfr. J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981. Riguardo al problema della biografia rabbinica, cfr. W.S. Green, *What's in a Name? The Problematic of Rabbinic "Biography"*, in *Approaches to Ancient Judaism*, Missoula/Mont. 1978, I, pp. 77-96.

GARY G. PORTON

YEHUDAH LÖW BEN BEṢAL'EL (1520?-1609), conosciuto con l'acronimo MaHaRaL (Morenu ha-Rav Leib, «il nostro maestro Rabbino Löw»), di Praga. Löw fu un maestro ebreo, predicatore e mistico, un riformatore sociale e religioso, e un capo di comunità in Polonia, Boemia e Moravia.

Nel corso della sua lunga vita, movimentata e spesso controversa, Löw servì come capo rabbino della Moravia, di Poznán in Polonia, e di Praga. Celebrato sia nelle leggende ebraiche che in quelle ceche come un taumaturgo, Löw era profondamente immerso nella tradizione rabbinica e qabbalistica. La sua vasta opera letteraria comprende una generale anche se non sistematica teologia mistica. Per il fatto di aver reso popolari ignorate concezioni qabbalistiche, lo si considera uno dei precursori dello Hasidismo.

Nell'epistemologia di Löw, la tradizione ebraica, specialmente quella mistica, è sia la fonte essenziale, sia l'unico sicuro accesso alla verità. La speculazione filosofica può solo offrire ciò che la tradizione ha già stabilito.

Löw attacca in modo diretto l'attività filosofica ebraica per la sua dipendenza dall'analisi razionale e dall'osservazione empirica, che egli giudicava epistemologicamente subordinate alla tradizione nella ricerca della verità. Inoltre, Löw considerava fallace la filosofia, in quanto fondata su assunti considerati anatema dalla tradizione (per es., l'eternità del mondo), e quindi potenzialmente eretica nelle sue conclusioni. Per Löw, la più elevata verità della tradizione è la misura della verità filosofica; la filosofia non può valutare la tradizione.

Nella sua discussione sulla natura della Torah, Löw faceva ricorso a una teoria degli opposti complementari e degli opposti contraddittori. Gli opposti complementari si completano vicendevolmente. Per esempio, maschio e femmina sono incompleti quando sono separati e sono individualmente completi solo quando sono insieme. Gli opposti contraddittori sono in conflitto l'uno con l'altro e non possono coesistere insoluti. Il conflitto può, comunque, essere risolto attraverso una sintesi dei due fattori opposti. Dio e il mondo sono tali opposti contraddittori. La Torah rappresenta una sintesi del Dio spirituale e del mondo materiale e quindi può effettivamente mediare tra Dio e il mondo.

Servendosi della nozione di «luogo naturale», Löw argomenta che fino a che gli Ebrei non si saranno di nuovo stabiliti nella Terra d'Israele – il loro luogo e la loro origine naturale – il mondo rimarrà nel disordine. Questa restaurazione fisica e geografica accadrà solo nell'epoca messianica, dopo che i turbamenti nell'ordine naturale saranno stati eliminati grazie a un penultimo processo di restaurazione. Lo scopo di questo processo, secondo Löw, è quello di riportare il popolo ebraico alla sua natura essenziale, adempiendo così alle condizioni necessarie per l'atto della grazia divina che inizierà l'era messianica. Löw affermava che lo studio adeguato e l'obbedienza alla Torah, che giudicava mancanti nel suo tempo, sono necessari perché il popolo ebraico possa realizzare la sua natura essenziale. Quindi, questo processo di restaurazione porta a una riforma della vita ebraica. Tali presupposti teologici servono come premessa per il programma di riforma religiosa e sociale di Löw. Degni di nota sono in questo senso i suoi piani per la riforma della *leadership* rabbinica e dell'educazione ebraica.

Löw considerava la scadente *leadership* rabbinica e l'errata educazione del suo tempo situazioni che dovevano necessariamente mutare. Per Löw, il rabbino è per la sua comunità ciò che il cuore è per il corpo. Idealmente il rabbino doveva essere un «santo studioso», che svolgeva la sua funzione grazie all'autorità della sua erudizione e della sua devozione, più che una figura «politica», eletta e sostenuta grazie all'influenza del governo secolare e responsabile di fronte a un consiglio di Ebrei laici. Le riforme educative proposte da Löw comprendevano uno studio più intensivo della Bibbia (trascurato nel suo tempo), e il ripristino dello studio della Mishnah come base per i successivi studi in materie rabbiniche, in contrapposizione all'accentuazione predominante del *pilpul* (ragionamento dialettico dello «spezzare il capello in quattro»). Löv sosteneva riforme nel *curriculum* di studi che mettessero in relazione il contenuto dello studio e i metodi usati per lo sviluppo intellettuale e psicologico dello studente, e nel contempo opponeva un rifiuto totale nei confronti degli «studi secolari» nel *curriculum* – in reazione alla tendenza degli Ebrei italiani, sorta in risposta all'influenza del Rinascimento, di includere tali studi nell'educazione ebraica. Löw richiedeva di fare affidamento sull'intero campo della tradizione giuridica ebraica, piuttosto che soltanto sui codici legali, nel processo decisionale in questioni di diritto ebraico, e respingeva le tendenze dell'epoca che permettevano a fattori socio-economici di interferire nei procedimenti di giudizio.

Löw, nella tradizione popolare, è identificato con la leggenda ebraica del *golem*, un uomo artificiale creato con artifici magici. Quelle versioni della leggenda che ponevano Löw in relazione con il *golem* affermavano che Löw avesse creato il *golem* per difendere gli Ebrei di Praga durante i pogrom scoppiati in seguito a un «libello di sangue» (l'affermazione che gli Ebrei usassero il sangue dei bambini cristiani nei riti religiosi). La leggenda del *golem* sembra aver influenzato Mary Shelley nella stesura di *Frankenstein*, Goethe nella composizione dell'*Apprendista stregone*, e Karel Čapek nel dramma *R.U.R.*, nel quale la parola *robot* fu usata per la prima volta. La leggenda del *golem* è stata sviluppata nella letteratura contemporanea nelle opere, tra gli altri, di Halper Leivick, Max Brod, Gustav Meyrink e Jorge Luis Borges.

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle opere di Löw sono comprese in *Kol sifre Maharal mi-Prag*, I-XII, New York 1969, e in *Gur Aryeh*, I-V, Bene Beraq 1972. Studi generali sulla vita e le opere di Yehudah Löw sono: B.Z. Bokser, *From the World of the Kabbalah. The Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, New York 1954; ed entrambi i miei *Mystical Theology and Social Dissent. The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London 1982 e *The Golem Legend. Origins and Implications*, Lanham/Md. 1985.

BYRON L. SHERWIN

YESHIVAH. Nell'uso attuale, il termine ebraico *yeshivah* si riferisce a un'accademia per lo studio avanza-

to dei testi religiosi ebraici, in primo luogo il Talmud. Dalla distruzione del Secondo Tempio, nel 70 d.C., la *yeshivah* è diventata una delle istituzioni più importanti della vita comunitaria ebraica. Sebbene molti studenti di *yeshivah* diventino alla fine rabbini e anche se i testi studiati nelle *yeshivot* sono quelli che ci si aspetta che un rabbino conosca alla perfezione, occorre mettere in evidenza che la *yeshivah*, istituzione esclusivamente maschile, non è un seminario rabbinico. La sua funzione non è di istruire capi religiosi professionali, ma di fornire una struttura generale per lo studio. Nella tradizione religiosa ebraica, lo studio della Torah è considerato un atto religioso meritorio fondamentale di per sé, indipendentemente dalla sua rilevanza per il futuro professionale dello studente. Sebbene vi siano state *yeshivot* in tutte le comunità ebraiche, non sempre la *yeshivah* ha avuto dovunque la stessa rilevanza. In certe comunità, a volte, gli studenti studiavano individualmente, sotto la guida di studiosi più avanzati negli studi e di rabbini, senza inserirsi in una struttura scolastica formale. I *batte midrash*, come erano chiamate le sale di studio comuni presenti in molte comunità, facilitavano questa prassi. Nel corso di gran parte della storia ebraica, comunque, di rado gli studi avanzati vennero condotti al di fuori dell'istituzione della *yeshivah*.

Il termine *yeshivah* compare nelle fonti tannaitiche, dove però è riferito a un tribunale rabbinico (*bet din*), non a un'istituzione scolastica. Gli Ebrei della Palestina nel I e nel II secolo d.C. non distinguevano tra l'educazione superiore e l'attività giudiziaria, né avevano una tradizione di insegnamento accademico professionale. Lo studio della legge religiosa ebraica (*halakhah*) non era considerato un'attività che potesse o dovesse essere isolata dalla sua applicazione pratica.

Poco sappiamo dei precedenti delle *yeshivot*. Le *yeshivot* divennero istituzioni rilevanti in Palestina dopo la distruzione del Secondo Tempio, nell'assenza di altre istituzioni di importanza comparabile. L'accademia fondata da Yoḥanan ben Zakkai a Yavneh nel 68 d.C. e le altre che vennero dopo, dapprima in Giudea e poi in Galilea, succedettero, secondo la tradizione rabbinica, all'attività del sinedrio (*sanhedrin*, l'assemblea legislativa che si radunava nel Tempio) non più in funzione, e servivano per la preparazione di futuri studiosi e guide della comunità.

Le yeshivot di Babilonia. Dopo la morte di Yehudah ha-Nasi', patriarca della Giudea (circa 220 d.C.), le *yeshivot* di Babilonia videro la loro importanza accrescersi e presto giunsero a essere le più autorevoli e stimate di tutto il mondo ebraico. Per un periodo di ottocento anni le *yeshivot* babilonesi ebbero non solo la funzione di istituzioni legali e religiose per l'Ebraismo babilonese, accanto all'autorità laica dell'esilarca, ma ad esse ci si appellava anche per la decisione finale su questioni halakiche da parte della maggior parte delle comunità ebraiche in tutto il mondo.

Il periodo amoraico. Ad un certo momento, durante il periodo talmudico, vi furono due *yeshivot* principali di riferimento, che spesso competevano tra loro in onore e prestigio. La prima era quella di Nehardea, che fiorì nella prima metà del III secolo, sotto la guida del maestro babilonese Shemu'el (morto nel 263?). [Vedi la biografia di *SHEMU'EL L'AMOREO*]. Sebbene non se ne conosca la data di fondazione, già all'epoca di Shemu'el la *yeshivah* di Nehardea era considerata un'istituzione veneranda e un centro importante per la trasmissione delle tradizioni dell'Ebraismo babilonese. Nel 219, Abba' bar Ayyuv (circa 155-247), noto come Rav, un babilonese che aveva trascorso molti anni in Palestina e aveva familiarità con le tradizioni palestinesi, si stabilì a Nehardea. Poco dopo cambiò città, recandosi a Sura, e vi aprì una *yeshivah*. Rav e Shemu'el ebbero entrambi validi successori, e, anche se le istituzioni da essi capeggiate dovettero talvolta trasferirsi o vennero temporaneamente chiuse, durarono probabilmente fino al XIII secolo. La *yeshivah* di Nehardea si trasferì a Pumbedita in seguito alla distruzione di Nehardea, nel 259; verso la fine del IX secolo si spostò poi a Baghdad, presto seguita dalla *yeshivah* di Sura. [Vedi la cartina riprodotta alla voce *EBRAISMO*].

Se queste *yeshivot* [o *metivtot*, in aramaico] babilonesi possano effettivamente essere considerate istituzioni educative è tuttora discusso. Certamente continuarono ad assolvere la funzione di tribunali, e gli studiosi che si raccoglievano intorno ad esse costituivano qualcosa di simile al sinedrio. Ma sembrerebbe che fin dall'inizio studenti giovani venissero a studiare con gli eminenti *ro'she yeshivah* (capi della *yeshivah*), e che la funzione pedagogica della *yeshivah* fosse considerata importante. [Vedi *AMOREI*].

Secondo fonti più tarde (e non del tutto sicure), i *ro'she yeshivot* di Babilonia erano spesso nominati dall'esilarca (*ro'sh ha-golah*, lett. «capo dell'esilio»). Gli studiosi veterani della *yeshivah* sedevano nella sala di studio in posti loro assegnati, in base all'età e alla reputazione scientifica; i più avanzati sedevano nelle file frontali, riprendendo così una struttura che era caratteristica delle accademie anche non ebraiche in Babilonia. Il contatto tra il *ro'sh yeshivah* e gli studenti era spesso indiretto; sembra che fosse prassi consueta per il *ro'sh yeshivah* condurre la sua lezione a voce bassa, mentre un *amora'* (portavoce) declamava le sue parole ad alta voce. Poiché molti degli insegnamenti fondamentali della tradizione ebraica erano trasmessi oralmente, si ricorreva ai *tanna'im* (ripetitori) che li avevano imparati a memoria.

Due volte l'anno, in primavera e in autunno, questo metodo di studio cambiava radicalmente, perché i laici ebrei si radunavano numerosi nelle *yeshivot*, si dice a migliaia, per un mese di studio popolare intensivo. Questi mesi erano chiamati *yarḥe kallah* («mesi di assemblea»).

Il periodo gaonico. All'incirca dal 550 al 1050 d.C., le *yeshivot* babilonesi continuarono a fiorire come centri nello stesso tempo di educazione e di decisioni legali. Gli studenti venivano non solo dalla Babilonia, ma anche dall'Egitto, dall'Africa settentrionale, dalla Spagna, dall'Italia e da altri paesi, per studiare e prepararsi ad assumere la guida delle loro comunità in patria. Richieste di consulenza a proposito di questioni legali (accompagnate da donazioni) giungevano da molte comunità ebraiche del bacino del Mediterraneo e i *responsa* erano copiati per servire da guida alle generazioni successive. I *geonim* (plur. di *gaon*, «eccellenza»), come venivano chiamati i capi delle *yeshivot* nel periodo post-talmudico, scrivevano trattati legali e altre opere che venivano ampiamente diffuse. Furono senza dubbio il grande rispetto e l'autorevolezza di cui i *geonim* godevano a far sì che l'autorità del Talmud babilonese fosse accettata come punto di riferimento del pensiero giuridico e aggadico ebraico. Le loro istituzioni erano finanziate non solo da donazioni, ma anche dai proventi di tasse di certe comunità ebraiche babilonesi. Molto meno si sa delle contemporanee *yeshivot* in Palestina. [Per un'ulteriore trattazione, vedi *EBRAISMO*, l'articolo *Ebraismo in Medio Oriente e nell'Africa settentrionale fino al 1492*].

Il declino generale dell'impero abbaside, a lungo centrato a Baghdad, le persecuzioni antiebraiche in Iraq nel X e XI secolo e il sorgere altrove di nuovi centri ebraici portarono al declino delle *yeshivot* babilonesi e parallelamente all'aumento di importanza di *yeshivot* in altre sedi. Tuttavia, nessuna di queste nuove *yeshivot* raggiunse l'importanza e l'influenza di cui avevano goduto le *yeshivot* di Babilonia. Secondo quanto dice Avraham ibn Daud nel suo *Sefer ha-qabbalah* (Libro della tradizione, circa 1161), intorno all'anno 990 una nave che trasportava quattro studiosi per un mese di *kallah* fu catturata dai pirati: tre studiosi furono venduti come schiavi in diversi porti – uno in Egitto, l'altro nell'Africa settentrionale e il terzo in Spagna (il destino del quarto è ignoto) – dove ciascuno diventò capo di una importante *yeshivah*. La leggenda non ha di per sé valore storico, ma esemplifica la continuità tra le *yeshivot* più recenti e le loro antenate di Babilonia, come pure l'indebolirsi dei legami tra le altre comunità ebraiche e quella di Babilonia.

Le yeshivot della Diaspora nel Medioevo. A partire dal X secolo, si trovano *yeshivot* nella maggior parte delle comunità ebraiche. In Spagna, una delle prime *yeshivot* importanti che si sviluppò fu quella di Cordova; altre si trovavano a Lucena, Toledo, Barcellona e altrove. Queste *yeshivot* spesso erano situate negli edifici della comunità, per esempio nelle sinagoghe o accanto ad esse. Il loro *curriculum* di studi era incentrato sul Talmud Babilonese e sulle sue applicazioni giuridiche, e talvolta comprendeva la letteratura qabbalistica. Il ben noto interesse di alcuni Ebrei spagnoli per gli argomenti secolari non trovò però espressione nelle *yeshivot*; costoro riuscirono a dedicarsi allo studio delle lingue e delle scienze in genere con l'aiuto di istitutori o, talvolta, iscrivendosi a scuole non ebraiche. La dimensione e l'importanza di una *yeshivah* era direttamente proporzionale alla fama e al prestigio del suo capo, il *ro'sh yeshivah*. La maggior parte degli importanti rabbini nella storia della Spagna ebraica, tra cui Nahmanide (Mosheh ben Naḥman, circa 1190-1270), Shelomoh ben Avraham Adret (circa 1235-1310) e Nissim Gerondi (morto nel 1380?) fu a capo di una *yeshivah*. Gli appunti presi dagli studenti passavano di mano in mano, fino a formare la base per molte delle glosse spagnole al Talmud.

Nell'Africa settentrionale, spesso le *yeshivot* si trovavano accanto alle accademie musulmane, ma la questione del rapporto intellettuale tra le scuole ebraiche e quelle musulmane non è stata studiata a fondo finora. La prima importante *yeshivah* nordafricana fu quella di Kairouan, che ebbe legami stretti con le *yeshivot* babilonesi. La *yeshivah* di Kairouan giunse alla massima importanza nel X secolo e al momento del suo declino, nel secolo successivo, divennero preminenti le *yeshivot* di Fez e Tlemcen, in Marocco. Fusṭāṭ, presso l'attuale Cairo, ebbe anch'essa un'importante *yeshivah*.

Nelle comunità ashkenazite dell'Europa settentrionale, la grande fioritura intellettuale che produssero Gershom ben Yehudah (circa 965-1040), Rashi (Shelomoh ben Yiṣḥaq, 1042-1105), e i tosafisti fu raggiunta in buona parte all'interno delle *yeshivot*. Queste differivano da quelle precedenti perché erano principalmente istituzioni educative e non avevano più funzione di tribunale o di strutture per la riunione di studenti. Tendevano a essere istituzioni piccole, con poche decine di studenti che spesso vivevano con il *ro'sh yeshivah* e studiavano in una stanza della sua casa. Molti di questi studenti erano studiosi del Talmud pienamente formati, ed erano non tanto discepoli del *ro'sh yeshivah* quanto suoi colleghi nello studio. I principianti dovevano prepararsi per l'ammissione alla *yeshivah* studiando con maestri privati. Il corso degli studi nelle *yeshivot* si incentrava sul Talmud e portava al conferimento di diplomi ufficiali. Il più basso, che corrispondeva approssimativamente al baccelierato conferito dalle università

dell'epoca, era quello di *ḥaver* («compagno»); gli studenti più avanzati aspiravano al titolo di *morenu* («nostro maestro»), che li autorizzava ad aprire la loro *yeshivah*. Come nelle università medievali, il *curriculum* poneva l'accento sulla discussione e sulla disputa piuttosto che sulla creatività letteraria; questo fenomeno si manifesta nella letteratura scientifica ebraica dell'epoca, che per lo più è costituita da commentari e glosse e non da vaste opere argomentative. Come i loro colleghi delle università, gli studenti delle *yeshivot* erano molto mobili e spesso studiavano in molte scuole nel corso della loro carriera accademica.

Nei paesi del Mediterraneo a anche nell'Europa settentrionale, le *yeshivot* ponevano l'accento, per gli studenti più progrediti, sullo studio creativo piuttosto che sull'apprendimento meccanico. Spesso si esigeva dagli studenti che risolvessero i problemi logici e le contraddizioni di un testo o di più testi autorevoli, per far sì che potessero raggiungere un più profondo intendimento della materia. In senso molto concreto, si trattava di uno sviluppo intellettuale nella tradizione dei metodi più antichi dell'insegnamento rabbinico. I membri della *yeshivah* medievale si ponevano nei confronti del Talmud proprio come i tannaiti (*tanna'im*, i rabbini i cui insegnamenti sono raccolti nella Mishnah) si ponevano nei confronti della Bibbia ebraica, e come gli amorei (*amora'im* i rabbini i cui insegnamenti sono raccolti nella *gemara'*) si ponevano nei confronti della Mishnah.

Il flusso di idee tra le *yeshivot* di differenti paesi era notevole; Rashi, che viveva nella Francia settentrionale, era accettato in Spagna e nell'Africa settentrionale come il commentatore autorevole del Talmud, e l'opera dei suoi successori nell'Europa settentrionale, i tosafisti, fu poi continuata in Spagna. Lo studio dei tosafisti si concentrava sulla riconciliazione di testi e affermazioni sparse nella letteratura rabbinica, per formare un tutto armonioso. [Vedi *TOSAFOT*].

Una delle caratteristiche distintive del *curriculum* della *yeshivah* ashkenazita del basso Medioevo e oltre (dal XIII secolo al XVII secolo) fu lo sviluppo del *pilpul*, un tipo di discussione che ricorre a ragionamenti quanto mai contorti, spaccando il capello in quattro, per risolvere casi ipotetici o per conciliare opinioni opposte. Il *pilpul* si esercitava per lo più in dibattiti orali, e pochi testi di quel periodo ci sono rimasti. Molti studiosi consideravano il *pilpul* uno stimolo intellettuale affascinante, ma altri lo criticarono in quanto estremamente artificioso. Il *pilpul* fu poi abbandonato a favore dell'approccio più logico degli studiosi spagnoli, le cui opere furono ampiamente diffuse nell'Europa settentrionale dopo l'invenzione della stampa. Un'altra attività popolare nei circoli della *yeshivah* del tempo era la raccolta e lo studio dei *minhagim*, gli usi locali.

Le yeshivot nel mondo moderno. La continuità della *yeshivah* ashkenazita fu interrotta nel XVII e nel XVIII secolo per due differenti motivi: nei territori di lingua tedesca vi fu un graduale declino dell'interesse per la letteratura talmudica e rabbinica, molto accresciuto dalla Haskalah (il movimento illuministico ebraico) e dalla crescente assimilazione degli Ebrei nella comunità circostante. Nei territori polacchi ci fu uno stacco improvviso e netto con la rivolta cosacca del 1648, che portò alla distruzione di molte comunità e delle loro *yeshivot*, anche se di per sé non fu la causa unica del declino. L'incapacità dell'Ebraismo polacco di ricostruire la rete di *yeshivot* subito dopo la rivolta fu dovuta in parte al declino economico della comunità ebraica e forse anche al diffondersi dello Hasidismo, che incoraggiava lo studio della Torah ma dava meno importanza all'istruzione formale.

Il XIX secolo vide l'importante crescita del numero e della funzione delle *yeshivoh* europee. Nell'Europa centrale, ebbe un ruolo chiave Mosheh Sofer (1762-1839), rabbino di Pressburg, in Ungheria (ora Bratislava, in Slovacchia). Egli assunse tale carica nel 1806, e col crescere della sua fama divenne un elemento importante per lo sviluppo di un'ortodossia attiva, in reazione al movimento della riforma che stava guadagnando aderenti in Germania, sua terra natale, e in Ungheria. Uno degli elementi del suo programma era lo sviluppo e l'espansione della *yeshivah* di Pressburg, il cui gruppo di studenti salì presto a varie centinaia. Gli studenti di Sofer giunsero a occupare molte delle importanti cariche rabbiniche nell'impero asburgico. Le *yeshivot* che essi fondarono ebbero grande influenza sulla vita di coloro che vi studiarono durante gli anni formativi dell'adolescenza e furono uno dei fattori principali della stabilità e della coesione dell'ortodossia ungherese. In Germania, tuttavia, non si svilupparono *yeshivot* importanti. Il rapido procedere dell'acculturazione, la necessità di un'educazione generale per il progresso economico e la mancanza di prestigio della cultura talmudica in vasti settori della comunità ebraica ne furono largamente responsabili.

La rinascita delle *yeshivot* dell'Europa orientale cominciò all'inizio del XIX secolo, con la fondazione, nel 1803, della *yeshivah* di Volozhin, in Bielorussia, da parte di Ḥayyim ben Yiṣḥaq (1749-1821). Essa differiva dalla precedenti *yeshivot* ashkenazite perché non era un'istituzione privata e neppure comunitaria, trattandosi di un'istituzione regionale sostenuta da donazioni raccolte presso gli Ebrei di tutta la Lituania e in seguito anche da più lontano. In questo modo, la *yeshivah* di Volozhin poteva essere libera da pressioni locali. Questo modello organizzativo non fu subito imitato, e la maggior parte degli studenti del Talmud continuò a

studiare presso i *batte midrash* («sale di studio») locali. Nella seconda parte del XIX secolo, il numero delle *yeshivot*, fondate per contrastare il richiamo dell'educazione laica e della Haskalah, aumentò improvvisamente. Importanti *yeshivot* furono fondate a Telz, Slobodka, Ponevezh, Slutsk, Novorodok e altrove. [Vedi la cartina riprodotta nella voce *EBRAISMO*, articolo *Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale fino al 1500*]. Molte furono fondate per promuovere gli scopi del movimento Musar, fondato da Yisra'el Salanter (1810-1883), che si richiamava allo studio e alla pratica di un comportamento eticamente fondato. [Vedi *MUSAR, MOVIMENTO*]. Queste *yeshivot* nominavano appositi precettori (*mashgiḥim*) per insegnare e controllare il comportamento etico; essi operavano accanto ai normali insegnanti di Talmud, non sempre senza frizioni. Altre *yeshivot* ponevano l'accento su nuovi metodi di studio, che si fondavano sull'analisi dei testi piuttosto che sulla casistica giuridica. Nello stesso tempo, sempre a causa dello stimolo competitivo rappresentato dall'educazione laica e dalle influenze esterne alla tradizione, le comunità hasidiche cominciarono anch'esse a istituire *yeshivot*. [Vedi *HASIDISMO*].

Nel periodo tra le due guerre mondiali, tutte le *yeshivot* nei territori controllati dall'Unione sovietica furono chiuse. Tuttavia, in Polonia, Lituania, Ungheria e Cecoslovacchia le *yeshivot* continuarono a fiorire, per lo più finanziate da Ebrei degli Stati Uniti. L'Olocausto portò alla distruzione di tutte queste istituzioni. [Vedi *OLOCAUSTO*, vol. 3].

Oggi i due principali centri di *yeshivot* sono Israele e gli Stati Uniti. Fino a dopo la seconda guerra mondiale, le *yeshivot* esercitarono negli Stati Uniti poca attrattiva per gli studenti e influirono poco sulla vita ebraica. La maggior parte degli Ebrei venuti in America dall'Europa orientale tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo non aveva una buona istruzione, e le condizioni della vita degli immigrati in America non erano propizie alla continuità dello stile di vita tradizionale. Le *yeshivot* esistenti seguivano i modelli stabiliti del vecchio mondo. Un'eccezione importante era il Rabbi Isaac Elhanan Theological Seminary, che divenne poi la Yeshiva University. Questa istituzione, fondata alla fine del XIX secolo a New York City, introdusse con successo un nuovo *curriculum* che comprendeva gli studi talmudici tradizionali al mattino e le materie laiche al pomeriggio, dando la possibilità agli studenti di ottenere una laurea. Dopo la seconda guerra mondiale, si ebbe un'importante crescita numerica delle *yeshivot* negli Stati Uniti, e anche nel numero dei loro studenti, con un miglioramento nella qualità dell'istruzione. Questi cambiamenti furono in parte dovuti all'arrivo di rifugiati dall'Europa orientale, che portarono con sé uno stretto legame con la tradizione e la competenza nella dottrina talmudica, e in parte all'emergere di una fiduciosa comunità ebraica ortodossa di Ebrei nati in America.

Un processo simile avvenne in Terra d'Israele. Ancora all'inizio dell'epoca moderna, Ebrei sefarditi e comunità ebraiche dell'Africa settentrionale e dell'Asia continuavano la loro prassi tradizionale di sostenere con finanziamenti le *yeshivot*, molte delle quali si trovavano nella Terra d'Israele. Esse tendevano a configurarsi come accademie di studiosi di fama piuttosto che come istituzioni educative, secondo il modello ashkenazita. Queste *yeshivot*, composte com'erano di studiosi maturi, spesso si dedicavano allo studio della Qabbalah o della legge ebraica e non esclusivamente agli studi talmudici. Gli studiosi delle *yeshivot* ricevevano stipendi. Quando iniziò l'immigrazione ashkenazita nella Terra d'Israele, alla fine del XVIII secolo, cominciarono a comparire *yeshivot* ashkenazite; venivano istituite per studenti più giovani, e il programma di studio era costituito quasi esclusivamente dagli studi talmudici.

Col crescere della comunità ebraica in Palestina crebbe anche il numero delle *yeshivot*. Nel periodo tra le due guerre ci fu persino il caso di una *yeshivah* che si trasferì in blocco – studenti e insegnanti – da Slobodka, in Lituania, a Ebron, in Palestina. Dopo la fondazione dello Stato di Israele, nel 1948, la crescita continuò, ora con l'appoggio finanziario del governo isareliano. Come in America, l'insegnamento superiore nella *yeshivah* attirò molti tra i figli delle famiglie osservanti. I particolari problemi di sicurezza dello Stato di Israele portarono alla fondazione di *yeshivot* per militari, che potevano così interrompere il servizio nell'esercito per periodi di studi talmudici.

Oggi quasi tutti gli studenti delle *yeshivot* sono celibi. Un'altra istituzione, il *kolel* (plur. *kolelim*), fornisce a studenti sposati stipendi che permettono loro di studiare a tempo pieno. A differenza degli studenti delle *yeshivot*, essi di solito studiano per conto loro, senza guida ufficiale o supervisione. Le *yeshivot*, con i *kolelim*, sono oggi tra le più importanti istituzioni dell'ortodossia contemporanea. Esse assolvono a una funzione essenziale nell'assicurare la fedeltà delle giovani generazioni ai valori e ai modelli tradizionali. Per i gruppi che fanno parte della comunità ortodossa è diventato abituale fondare proprie *yeshivot* specifiche per i loro giovani, cosicché, per esempio, ciascuna setta hasidica ha la propria *yeshivah*. I *ro'she yeshivah* sono tra i capi più importanti dell'Ebraismo ortodosso, e spesso superano in autorità i rabbini delle rispettive comunità.

Probabilmente ci sono oggi più giovani che studiano a tempo pieno la Torah (e specialmente il Talmud) che mai in passato; di essi, solo una piccola minoranza diventa rabbino. Mentre nelle *yeshivot* tradizionali gli

studenti sono ancora solo maschi, si sono sviluppate istituzioni simili per donne. [Vedi la biografia di *SCHENIRER, SARAH*, fondatrice del movimento Baiš Ya'akov]. Di recente, la definizione di *yeshivah* è stato spesso applicata alle scuole statali israeliane, elementari come superiori, il cui programma comprende studi generali insieme con quelli ebraici. Ma le *yeshivot* ortodosse sono riuscite ad adattarsi alle nuove condizioni senza compromettere la loro fondamentale dedizione a perpetuare la tradizione.

[Vedi anche *GIUDAISMO RABBINICO NELLA TARDA ANTICHITÀ* e *RABBINATO*].

BIBLIOGRAFIA

Sono state scritte relativamente poche opere dedicate specificamente alle *yeshivot*. Tuttavia, quasi ogni pubblicazione sulla storia dell'educazione ebraica ha che fare con la *yeshivah*, e vi sono molti studi sulla storia e sulla religione ebraica che se ne occupano. Il miglior punto di partenza bibliografico a proposito di specifiche *yeshivot* o sull'educazione superiore in una data comunità o area è l'opera di S. Shunami, *Bibliography of Jewish Bibliographies*, Jerusalem 1965 (2ª ed.); suppl., Jerusalem 1976, che introduce il lettore a bibliografie su quasi tutti i settori di studio relativi all'Ebraismo. Le guide più utili alla bibliografia recente sono i periodici «Kiryat Sefer» (quadrimestrale, presenta libri recenti sull'Ebraismo) e «Index of Articles on Jewish Studies» (annuale). Entrambi sono strutturati per argomento e sono pubblicati dalla Biblioteca nazionale e universitaria ebraica di Gerusalemme.

Esistono alcune valide monografie sulle *yeshivot*. Il libro più recente sulle *yeshivot* babilonesi è D.M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, Leiden 1975. All'altro capo della cronologia, W.B. Helmreich, *The World of the Yeshiva*, New York 1982, fornisce una utile descrizione delle moderne *yeshivot* americane. Vi sono poi alcune interessanti tesi di dottorato: A.H. Friedman, *Major Aspects of Yeshiva Education in Hungary, 1848-1948*, Yeshiva University 1971; M. Breuer, *The Ashkenazi Yeshiva toward the Close of the Middle Ages*, Hebrew University 1967; I. Gafni, *The Babylonian Yeshiva*, Hebrew University 1978, e la mia *Three Lithuanian Yeshivot*, Hebrew University 1982 (a stampa: Jerusalem 1995); le ultime tre sono in ebraico, con ampio riassunto in inglese. La più importante raccolta di fonti sulla storia dell'educazione ebraica, che comprende molto materiale sulle *yeshivot*, è S. Assaf, *Meqorot le-toledot ha-ḥinukh be-Yisra'el*, I-IV, Tel Aviv 1936-1954.

SHAUL STAMPFER

YISHMA'E'L BEN ELISHA' (circa 50-circa 135 d.C.), tannaita palestinese. Yishma'e'l fu il più famoso contemporaneo di 'Aqiva' ben Yosef; la tradizione rabbinica ha costantemente contrapposto i detti di questi due maestri.

Per quanto alcuni abbiano sostenuto che Yishma'e'l fosse un membro della classe sacerdotale, nessun elemento nelle tradizioni a lui attribuite conforta questa affermazione, se si esclude un certo numero di passi dubbi (T.B., *Ber.* 7a; *Ḥul.* 49a-b; Tosefta, *Ḥal.* 1,10; *Avot de-Rabbi Natan* 38 [cfr. *Mekhilta' de-Rabbi Yishma'e'l, Nez.* 18]). Un racconto riferisce che da bambino venne catturato dai Romani e condotto in carcere, dove venne scoperto da Yehoshu'a, che gli predisse un grande avvenire (T.B., *Giṭ.* 58a); tuttavia, non tutti i manoscritti che contengono questa storia citano Yishma'e'l, e la sua comparsa qui è sospetta. Si dice che abbia studiato con Yehoshu'a, Eli'ezer, e, soprattutto, con Naḥunya' ben ha-Qanah, che sembra avergli insegnato l'importanza dell'esegesi della Torah tramite argomentazioni logiche (T.B., *Shav.* 26a). Il Talmud asserisce che rifiutò di studiare la cultura greca. Yishma'e'l sosteneva che si dovesse studiare la Torah giorno e notte (T.B., *Men.* 99b), e i suoi detti attestano la tendenza a rifiutare i pagani e il loro sapere (*'A.Z.*1,2; 2,3; 4,1).

L'importanza di Yisma'e'l è fondata sul suo ruolo di esegeta biblico. L'inizio del *Midrash Sifra'*, una raccolta di commenti esegetici al *Levitico*, afferma che l'esegesi della Bibbia condotta da Yishma'e'l si basava su tredici princìpi. Facendo riferimento a questo passo, gran parte degli studiosi del Giudaismo rabbinico ha contrapposto il metodo di interpretazione «logica» di Yishma'e'l alle tecniche più «immaginative» impiegate da 'Aqiva'. Si dice che Yishma'e'l non abbia preso in considerazione elementi come la ripetizione di parole o frasi nei versetti biblici e la comparsa di determinati aggettivi, avverbi e congiunzioni, mentre queste cose rivestivano presumibilmente un'importanza fondamentale nell'attività esegetica di 'Aqiva'. Il fatto che Yishma'e'l abbia affermato che simili caratteristiche dell'ebraico biblico dovessero essere ignorate perché «la Scrittura parla nella lingua degli uomini comuni» (*Sifre Nm.* 112) è considerato assunto basilare delle sue tecniche esegetiche. Tuttavia, la dottrina recente ha modificato questa descrizione tradizionale.

È stato dimostrato che Yishma'e'l e 'Aqiva' adottarono spesso le medesime tecniche esegetiche «logiche» di solito attribuite ad Yishma'e'l e che entrambi utilizzarono i metodi critici più «immaginativi» generalmente assegnati ad 'Aqiva'. Si è inoltre dimostrato che non possediamo alcuna prova del fatto che Yishma'e'l si sia servito della maggior parte delle tredici tecniche esegetiche a lui attribuite all'inizio del *Midrash Sifra'*. Di fatto, egli utilizzò più spesso metodi che non si trovano in quell'elenco, come l'analogia, ma che erano assai diffusi tra i retori ellenistici dell'epoca.

Poiché le tradizioni attribuite ad Yishma'e'l e ad 'Aqiva' non sostengono la tradizionale descrizione

scientifica, dobbiamo riflettere su quanto è accaduto. È probabile che verso la fine del periodo rabbinico si siano sviluppate due principali scuole di esegesi biblica, una «logica» e una «immaginativa». Nel tentativo di dimostrare che questi due diversi orientamenti erano molto antichi, i saggi successivi attribuirono la loro creazione a Yishma'e'l e ad 'Aqiva', perché l'importanza di 'Aqiva' in tutti i campi del sapere rabbinico, ivi compresa l'esegesi biblica, era già allora ben consolidata. Di conseguenza, l'importanza di Yishma'e'l deriva probabilmente dalla frequente contrapposizione dei suoi detti a quelli di 'Aqiva', uno dei più importanti saggi della storia ebraica, e non da ciò che egli realmente fece o disse, o almeno non da quanto gli viene attribuito nelle fonti che abbiamo a disposizione.

[Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

Per una presentazione tradizionale di Yishma'e'l, cfr. M. Margalioth (cur.), *Encyclopedia of Talmudic and Geonic Literature*, Tel Aviv 1945, II, pp. 599-605. A. Hyman, *Toledot tanna'im we-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964, II, pp. 817-24; e S. Safrai, *Ishmael ben Elisha*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, IX, coll. 83-86. M. Petuchowski, *Der Tanna Rabbi Ismael*, Frankfurt 1894, dà inizio allo studio serio di Yishma'e'l. Per un approccio critico moderno al *corpus* della sua opera, cfr. il mio *The Traditions of Rabbi Ishmael*, I-IV, Leiden 1976-1982 e la bibliografia lì fornita. Sul problema della biografia rabbinica, cfr. W.S. Green, *What's in a Name? The Problematic of Rabbinic 'Biography'*, in *Approaches to Ancient Judaism*, Missoula/Mont. 1978, I, pp. 77-96.

GARY G. PORTON

YOḤANAN BAR NAPPAḤA' (morto nel 279?), importante amoreo palestinese. Il padre e la madre di Yoḥanan morirono poco dopo la sua nascita (T.B., *Qid.* 31b), e il suo patronimico si riferisce o alla sua attività di fabbro (*nappaḥa'*) o al suo leggendario, «infiammante» bell'aspetto. Yoḥanan viene sempre definito o attraverso il suo nome o con l'epiteto *bar Nappaḥa'*, mai con entrambi.

Gli studi di Yoḥanan iniziarono al tempo di Yehudah ha-Nasi', noto come «Rabbi», il redattore della Mishnah. In seguito, Yoḥanan ricordava di aver seguito le lezioni di Rabbi e di non averle comprese (T.B., *Ḥul.* 137b). Nativo di Sefforide, Yoḥanan iniziò lì i suoi studi, ma alla fine divenne capo di una prestigiosa accademia rabbinica a Tiberiade, dove trascorse la maggior parte della sua carriera. L'unico babilonese per il quale espresse spontaneamente rispetto fu Rav, con cui aveva studiato sotto Yehudah ha-Nasi'; in seguito, riconobbe l'autorevolezza di Shemu'el (T.B., *Ḥul.* 95b), ma non lo incontrò mai. In generale, la carriera di Yoḥanan si limitò al rabbinato in Terra di Israele, anche se la sua fama si diffuse ben al di là di quella regione ed eguagliò, persino in Babilonia, quella dei grandi maestri babilonesi (T.B., *'A.Z.* 40a).

Yoḥanan ereditò una ricchezza considerevole, ma si diceva che l'avesse dissipata nella sua ricerca di una avanzata preparazione. Divenne maestro, collega più anziano e cognato di Shim'on ben Laqish. Quest'ultimo, secondo la tradizione talmudica, venne inizialmente attratto dalla bellezza di Yoḥanan. Shim'on divenne collega di Yoḥanan e infine i due furono inseparabili. È riportato che Shim'on morì per aver subito un affronto da parte del compagno. Una leggenda più tarda motiva la morte di Yoḥanan con il dolore causato da questo incidente. Yoḥanan fu esacerbato nel corso della sua vita dalla morte di dieci dei suoi figli (T.B., *B.M.* 84a; *Ber.* 5b).

Nel suo insegnamento halakico, Yoḥanan inventò un certo numero di regole per determinare quale delle numerose opinioni contrastanti nella Mishnah dovesse essere seguita – ad esempio, quando Me'ir e Yehudah erano in disaccordo, la *halakhah* («legge») seguiva Yehudah; quando Yehudah e Yose erano in disaccordo, la *halakhah* seguiva Yose (T.B., *'Eruv.* 46b); ogni volta che Shim'on ben Gamali'el forniva una deliberazione nella Mishnah, la *halakhah* lo seguiva, fatta eccezione per tre casi (T.B., *Giṭ.* 75a); quando Yehudah ha-Nasi' era in disaccordo con i suoi colleghi, la *halakhah* seguiva lui (T.P., *Ter.* 3,1; 42a). Egli formulò anche la norma spesso citata secondo la quale la legge segue sempre i regolamenti mishnici anonimi (cfr., per es., T.B., *Shabbat* 46a, e T.P., *Shabbat* 3,7; 6c). L'influenza di Yoḥanan sullo sviluppo della dottrina rabbinica nella Terra di Israele fu così grande che Mosè Maimonide lo considerò il redattore del Talmud di Gerusalemme (o Palestinese), anche se questa notizia è decisamente esagerata.

Secondo una tradizione, l'usanza di collocare decorazioni sui muri (probabilmente i muri delle sinagoghe) si sviluppò al tempo di Yoḥanan «ed egli non vi si oppose» (T.P., *'A.Z.* 3,3; 42d). Yoḥanan divenne un'autorità anche per quanto riguardava l'astronomia legata al calendario (T.P., *R. ha-Sh.* 2,6; 58a-b; T.B., *Ḥul.* 95b). Per quanto concerne il sapere non giuridico, Yoḥanan era conosciuto come studioso del misticismo della *merkavah*, che si offrì, senza successo, di insegnare al suo studente El'azar ben Pedat. La lunga *aggadah* (pensiero rabbinico non legale) sulla distruzione di Gerusalemme che inizia nel trattato *Giṭṭin* 55b del Talmud Babilonese viene attribuita a lui, al pari di altri testi narrativi che si prefiggono di raccontare avvenimenti importanti della storia del rabbinato (T.B., *Hor.* 13b) o le cir-

costanze che determinarono la nascita di particolari decreti rabbinici (T.B., *B.Q.* 94b; *Bekh.* 30b). Yoḥanan riservò anche notevole attenzione alle regole di preghiera e ai metodi per aumentarne l'efficacia. Secondo la leggenda, le sue ultime istruzioni furono di non venir seppellito né in un sudario nero né in uno bianco; così non si sarebbe vergognato di trovarsi in compagnia del giusto o del peccatore.

[Vedi anche *AMOREI*].

BIBLIOGRAFIA

A. Hyman, *Toledot tanna'im we-amora'im*, 1910, rist. Jerusalem 1964 è un compendio acritico sui dati tradizionali concernenti Yoḥanan. È pressoché inutile come strumento per una moderna biografia critica, ma resta valido come raccolta enciclopedica di informazioni. Utile è anche la voce *Johanan ben Nappaḥa*, in *Jewish Encyclopedia*, New York 1906, e in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.

ROBERT GOLDENBERG

YOḤANAN BEN ZAKKAI (circa 1-80 d.C.), saggio e guida del Giudaismo nella Terra di Israele dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. Ci è noto solo attraverso fonti chiuse più di due secoli dopo la sua morte, a partire dalla Mishnah (circa 200 d.C.); due avvenimenti della sua esistenza sono certi: egli visse prima della distruzione e vi sopravvisse.

Yoḥanan ebbe un ruolo determinante, nel periodo immediatamente successivo alla disgrazia, nella formazione di una cerchia di discepoli con i quali pose la basi del Giudaismo presentato dalla Mishnah. Quest'opera di costruzione giuridico-teologica definì il Giudaismo nei termini in cui sarebbe stato noto dal II secolo in poi. Yoḥanan stesso viene descritto nella Mishnah soprattutto perché gli vengono attribuiti determinati decreti temporanei, volti soprattutto a prendere atto della distruzione del Tempio come di un evento nel calendario religioso ebraico. Queste riforme, che riguardavano questioni banali, denotavano una scelta politica di sopravvivenza e continuità. Esse volevano dimostrare che anche senza il Tempio sarebbe stato possibile venerare Dio e osservare le festività precedentemente incentrate sul Tempio stesso. A Yoḥanan vengono attribuite anche particolari interpretazioni di storie bibliche, una delle quali insiste sul fatto che Giobbe avesse servito Dio per timore e reverenza, non (semplicemente) per amore. Infine, di lui si dice che abbia tentato di esercitare autorità persino sul sacerdozio che aveva precedentemente amministrato il paese. Le sue deliberazioni su questioni di genealogia, sulla quale si fondava l'autorità sacerdotale, dimostrano che egli riteneva di fondamentale importanza la conoscenza dei saggi della Torah mentre reputava la situazione genealogica dei sacerdoti derivata. Sotto questi aspetti, Yoḥanan riportò in auge la posizione dei farisei del periodo precedente la distruzione. Essi avevano sostenuto che i laici avrebbero potuto osservare nelle loro case determinate regole rispettate dai sacerdoti nel Tempio, indicando così che i sacerdoti non detenevano il monopolio per quanto riguardava l'accesso al sacro.

In raccolte di storie pubblicate molto più tardi rispetto alla Mishnah, la carriera di Yoḥanan è presentata con maggior ricchezza di particolari. La sua sopravvivenza alla distruzione è descritta come uno scontro tra Israele, la nazione ebraica, e Roma, con un saggio – Yoḥanan stesso – che negozia a favore degli Ebrei con un generale romano. Stando alla versione principale, Yoḥanan fuggì da Gerusalemme prima che venisse assediata e si presentò al generale romano Vespasiano. Chiese di poter andare a Yavneh, città della costa dove erano trattenuti dei sudditi fedeli. Qui avrebbe insegnato ai suoi discepoli, fondato una casa di preghiera e messo in atto i comandamenti, gli atti religiosi dell'Ebraismo. Egli informò, inoltre, Vespasiano del fatto che il generale sarebbe divenuto imperatore (secondo altre versioni sembra che Yoḥanan abbia chiesto «la catena di Rabban Gamali'el e dei medici per curare Rabbi Ṣadoq»).

Il messaggio di Yoḥanan a Israele, presentato in altre fonti tardive, comprendeva tre elementi. Primo, non prendere troppo sul serio le affermazioni dei messia: «Se hai in mano un alberello e la gente ti dice "Mettilo giù, c'è il Messia", continua a piantarlo e poi esci a ricevere il Messia». Secondo, obbedire alla volontà di Dio come risposta alla sconfitta: «Felice sei tu, o Israele! Quando obbedisci alla volontà di Dio, non c'è nazione o razza che possa dominarti! Ma quando non obbedisci alla volontà di Dio, sei consegnata nelle mani di ogni popolo di umili natali». Terzo, ciò che Dio vuole sono atti di amabile mitezza. Yoḥanan riteneva che, per quanto il peccato non potesse più essere espiato tramite il sacrificio nel Tempio, «Noi possediamo un'altra forma di espiazione efficace quanto questa. Di che cosa si tratta? Di atti di amabile mitezza, poiché è detto: "Perché io desidero misericordia, non sacrificio" (Os 6,6)».

Non sappiamo se questi racconti risalgano alla persona, o anche all'epoca, di Yoḥanan ben Zakkai. Ma sono le leggende fondanti di quel tipo di Ebraismo che è stato dominante dal II secolo sino ad oggi e, soprattutto, a Yoḥanan viene attribuita la definizione di quell'Ebraismo.

BIBLIOGRAFIA

La più originale e importante dottrina su Yoḥanan ben Zakkai si trova in G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, pp. 252-343 (trad. ingl. di I. Abrahams). I racconti principali compaiono in J. Goldin (trad.), *The Fathers According to Rabbi Nathan*, New Haven 1955. Quest'opera è una raccolta di favole rabbiniche, genericamente organizzata attorno al trattato mishnico *Avot*. Due miei lavori riguardano Yoḥanan: tutte le fonti che lo riguardano sono raccolte e analizzate, nell'approssimativa sequenza della loro formazione, in J. Neusner, *Development of a Legend. Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970 e vanno a formare una biografia in *A Life of Yohanan ben Zakkai, ca. 1-80 C.E.*, Leiden 1970.

JACOB NEUSNER

YOM KIPPUR. Vedi *RO'SH HA-SHANAH E YOM KIPPUR.*

YOSE BEN ḤALAFTA' (II secolo d.C.), tannaita palestinese. Nato a Sefforide, Yose fu allievo di Yoḥanan ben Nuri, 'Aqiva' ben Yosef e Ṭarfon. Come molti dei suoi contemporanei, svolse un lavoro umile – era un conciatore (T.B., *Shab.* 49a-b) –, ma fu anche capo di un tribunale rabbinico a Sefforide (T.B., *San.* 32b). È associato alle antiche tradizioni mistiche, e si dice che abbia studiato con il profeta Elia (T.B., *Ber.* 3a; *Yev.* 63a).

Nella letteratura rabbinica sono conservate numerose tradizioni attribuite a Yose. Con Me'ir, Shim'on e Yehudah egli è, per quanto riguarda la sua generazione, una delle autorità più frequentemente citate. Jacob Epstein ritiene che il *corpus* delle tradizioni di Yose sia stato uno dei principali documenti utilizzati nella redazione della Mishnah.

Yose può essere considerato un prodotto della cultura e dell'insegnamento rabbinici in un periodo di normalizzazione seguito a due devastanti conflitti contro Roma. Le sue decisioni e i suoi insegnamenti, come quelli di altri rabbi dell'epoca, riflettono lo sforzo di superare l'incertezza dell'esistenza degli Ebrei nella Terra di Israele e il tentativo di imporre un senso di ordine nella vita sociale e religiosa. I pronunciamenti legali, esegetici e teologici di Yose contribuirono in modo considerevole a questo scopo.

Le tradizioni di Yose lasciano trasparire un notevole interesse verso gli eventi della storia biblica e verso l'intera gamma di questioni teologiche, comprese la natura di Dio, la centralità della Torah, e il carattere particolare di Israele. Le sue decisioni legali riflettono le preoccupazioni e le attività dei rabbi della sua generazione, dai *tabu* agricoli, dalle usanze alimentari e dalle regole per le feste e la vita famigliare alle norme per il sistema rabbinico di purità. Yose è associato, per esempio, alla legislazione riguardante la recitazione di benedizioni sui cibi, nella quale egli stabilisce che chiunque alteri la formula per le benedizioni stabilita dai saggi non adempie al suo obbligo (Tosefta, *Ber.* 4,4).

Sino ad oggi non è stata condotta alcuna analisi sistematica delle tradizioni di Yose, forse a causa delle ridotte dimensioni del *corpus* di detti a lui attribuito.

[Vedi anche *TANNAITI*].

BIBLIOGRAFIA

J.N. Epstein, *Mavo' le-sifrut ha-tanna'im*, Jerusalem 1957, discute il ruolo che i materiali attribuiti a Yose ebbero nella formazione della Mishnah. I. Konovitz, *Rabbi Yose ben Halafta'*, Jerusalem 1966 (in ebraico), raccoglie tutti i riferimenti a Yose contenuti nella letteratura rabbinica. Il mio *Studies in Jewish Prayer*, Lanham 1990, analizza il ruolo delle decisioni di Yose nello sviluppo dell'antica liturgia rabbinica.

TZVEE ZAHAVY

Z

ZELOTI. Gli zeloti erano rivoluzionari ebrei nella Giudea del I secolo, il cui zelo religioso li condusse a lottare fino alla morte contro la dominazione romana e ad uccidere o perseguitare gli Ebrei che collaboravano con i Romani. Non vi è accordo tra gli studiosi nello stabilire se la denominazione «zeloti» designi tutti i gruppi rivoluzionari del I secolo, oppure solo una delle fazioni attive durante la guerra romano-giudaica del 66-70 d.C. Giuseppe Flavio (37-circa 100 d.C.), il generale ebreo che si arrese ai Romani e la cui storia ufficiale romana della guerra rimane la maggior fonte d'informazione, è ambiguo nell'uso di questa terminologia. Alcuni riferimenti presenti nel Nuovo Testamento, negli apocrifi e nella letteratura rabbinica aumentano la confusione.

Nel 6 d.C., Giuda (Yehudah) il galileo mostrò particolare zelo per la legge e la terra di Dio e guidò una rivolta contro il censimento romano in Giudea. Egli e i suoi seguaci lottarono per purificare il loro paese, vendicandosi contro gli Ebrei che cooperavano con i Romani. Giuda considerava tale cooperazione il riconoscimento idolatra di un Signore (Cesare) diverso da Dio. Con tale vendetta, egli e i suoi seguaci cercavano di placare Dio, che avrebbe così sostenuto la loro causa contro i Romani. La rivolta fallì, ma Giuda aveva dato origine alla cosiddetta Quarta Filosofia («nessun Signore tranne Dio»), basata sul primo comandamento. I seguaci di Giuda riapparvero quando tutta la Giudea divenne una provincia romana, nel 44 d.C. Le loro azioni rivoluzionarie contro le autorità corrotte e incompetenti contribuirono allo scoppio della guerra nel 66 d.C. Giuseppe di solito si riferisce ai seguaci di Giuda chiamandoli «sicari», dal corto pugnale (in latino *sica*) usato negli assassinii.

Durante il periodo di guerra, Giuseppe identifica (in aggiunta al governo di guerra) cinque gruppi rivoluzionari, ognuno con le proprie origini sociali e geografiche, con le proprie motivazioni, i propri metodi e fini. (Non tutti i gruppi condividevano una mentalità «zelota», e di solito cooperavano solo quando si confrontavano con un nemico comune).

1. I sicari lottavano per «nessun Signore tranne Dio», sotto la guida messianica dei discendenti di Giuda il galileo. Quando altri gruppi rivoluzionari li costrinsero a uscire da Gerusalemme nel 66 d.C., essi trascorsero il periodo di guerra a Masada, dove nel 74 d.C. scelsero il suicidio piuttosto che essere catturati dai Romani.
2. Gli zeloti, soprattutto sacerdoti di Gerusalemme e contadini della Giudea, dichiararono guerra bloccando i sacrifici ufficiali per Cesare. Più tardi, con una conduzione democratica, occuparono il Tempio, scelsero a sorte un sommo sacerdote e, nel 68 d.C., rovesciarono il governo di guerra.
3. Giovanni di Giscala (Yoḥanan ben Levi), capo di un contingente galileo, ottenne la fiducia del governo di guerra, che poi consegnò agli zeloti.
4. Simeone bar Giora, di Gerasa nella Decapoli, riunì un esercito di schiavi liberati e contadini, poi invase l'Idumea. Nel 69 d.C., venne raggiunto da alcuni nobili e si impadronì della maggior parte di Gerusalemme. Forte uomo messianico, Simeone guidò la difesa di Gerusalemme nel 70 d.C.

5. Gli Idumei, appartenenti a una milizia locale, aiutarono gli zeloti a rovesciare il governo provvisorio.

Le maggiori controversie tra gli studiosi, che nascono in primo luogo dai racconti prevenuti e spesso inattendibili di Giuseppe (in *La Guerra giudaica*, come pure in *Antichità giudaiche* e *La vita*), hanno come oggetto l'antico uso dell'appellativo «zelota», il grado di zelo religioso tra i rivoluzionari e nella popolazione, e l'importanza dei fattori sociali, economici, politici e religiosi nello sforzo bellico.

BIBLIOGRAFIA

M. Borg, *The Currency of the Term "Zealot"*, in «Journal of Theological Studies», n.s. 22 (1973), pp. 504-12. Giunge alla conclusione che il termine non venne usato come appellativo fino al periodo della guerra.

M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdische Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes*, 1961, 2ª ed. Leiden 1976 (trad. it. *Gli zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode 1° al 70 d.C.*, Brescia 1996). La seconda edizione contiene anche un ulteriore articolo. Nel volume si ritrova un'ampia analisi, che attinge da diverse fonti, riguardo alla mentalità dello «zelo». Secondo la tesi qui sostenuta, gli zeloti furono una minoranza settaria unificata e organizzata prima della guerra, ma che si frantumò nel periodo della guerra.

D.M. Rhoads, *Israel in Revolution, 6-74 C.E. A Political History Based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976. L'analisi più estesa delle posizioni secondo cui il movimento rivoluzionario fu un movimento diversificato e l'appoggio alla guerra assai ampio.

M. Smith, *Zealots and Sicarii. Their Origins and Relations*, in «Harvard Theological Review», 64 (1971), pp. 1-19. L'articolo sostiene che si trattava di un movimento rivoluzionario diversificato e non organizzato.

M. Stern, *Zealots*, in *Encyclopaedia Judaica Yearbook*, Jerusalem 1973. Un esame equilibrato secondo cui i «sicari» ebbero, prima della guerra, connessioni con coloro che verranno chiamati successivamente «zeloti», per cui è appropriato parlare di movimento zelota, apprezzando tuttavia l'unicità di ogni gruppo rivoluzionario.

DAVID M. RHOADS

ZOHAR. *Sefer ha-zohar* (Il Libro dello splendore) è il testo fondamentale della letteratura della mistica ebraica (Qabbalah). È stato attribuito a Shim'on bar Yoḥai, un tannaita del II secolo, ma studi moderni hanno concluso che si tratta di una compilazione risalente alla Spagna del XIII secolo. Citazioni dallo *Zohar* apparvero da principio nelle opere qabbaliste successive al 1280, e l'analisi della terminologia e dello stile della prosa dimostra che il suo vero autore è Mosheh de León (1240-1305), un qabbalista castigliano.

Scritto soprattutto in aramaico, lo *Zohar* presenta un complesso e globale, anche se non sempre coerente, sistema mistico, che usa ardite immagini antropomorfiche e sessuali per esprimere una mitica e simbolica percezione della realtà divina senza precedenti nella Qabbalah medievale.

Lo *Zohar* fu accettato dai qabbalisti come un'antica opera autorevole, e la sua influenza sugli ulteriori sviluppi del misticismo ebraico si fece sentire soprattutto nell'impatto che ebbero le sue concezioni mitiche sulla teosofia qabbalistica.

Nello *Zohar* sono compresi una serie di lavori qabbalisti che possono essere suddivisi in tre strati principali:

1. *Midrash ha-ne'elam* (il Midrash nascosto) che è considerato lo strato primitivo. Scritto in parte in ebraico e in parte in aramaico, ha molte affinità con le prime opere in ebraico di Mosheh de León e presenta un'evidente tendenza per l'esegesi allegorica dei versetti biblici.
2. Il nucleo dello *Zohar* è formato principalmente da interpretazioni omiletiche del Pentateuco, scritte in aramaico e facendo uso dell'esegesi simbolica. A questo strato appartengono molte composizioni più brevi, delle quali le più importanti sono il *Sifra' de-ṣeni'uta'* (Il Libro occulto), l'*Idra' rabba'* e l'*Idra' zuṭṭa'*.
3. L'ultimo strato è composto da due lunghi scritti: il *Tiqqune zohar*, che comprende settanta interpretazioni della parola *bere'shit* (la parola con cui inizia il libro del *Genesi*), e il *Ra'ya' meheymna'* (Il Pastore fedele), un'interpretazione in chiave qabbalista del fondamento razionale dei comandamenti.

I primi due strati, scritti probabilmente da Mosheh de León, circolavano indipendenti in forma manoscritta e vennero pubblicati insieme nel 1558 a Mantova e a Cremona. Il terzo venne scritto da un qabbalista anonimo all'inizio del XIV secolo. Sia per lo stile che per i concetti qabbalistici che esprime, quest'ultimo differisce dagli strati anteriori.

Subito dopo la loro apparizione, gli strati primitivi dello *Zohar* furono oggetto di commenti da parte dei qabbalisti. Yosef Angelino (inizio XIV secolo) scrisse un commento intitolato *Livnat ha-sappir* sulle parti dello *Zohar* che spiegano *Genesi* e *Levitico*. Verso la fine del XIII secolo, David ben Yehudah he-Ḥasid compose il *Sefer ha-gevul*, un commento all'*Idra' rabba'*. Nella seconda metà del XVI secolo, vennero scritti numerosi commenti significativi, tra cui ricordiamo quelli di Shim'on Lavi, *Ketem paz*, e di Mosheh Cordovero, *Or yaqar*, e le opere di Mosheh Isserles, Eliyyahu

Loans di Worms, Avraham Azulai, Avraham Galante e Ḥayyim Vital. Tutti i commenti successivi ancora esistenti sono stati scritti sotto l'influenza della reinterpretazione delle idee qabbalistiche da parte di Isaac Luria, un fatto che fa diminuire il loro contributo alla comprensione del testo. I più rilevanti di questi sono ad opera di Shalom Buzaglo (XVII secolo), Eliyyahu ben Shelomoh Zalman (conosciuto come il Gaon di Vilna [Vilnius]) nel XVIII secolo, e Yiṣḥaq Eiziḳ Safrin di Komarno, nel XIX secolo.

Esistono numerose traduzioni in ebraico dello *Zohar*; la prima, datata alla fine del XIII o all'inizio del XIV secolo, è quella di David ben Yehudah he-Ḥasid, che ne incorporò delle parti nei propri testi qabbalistici. Parti dello *Zohar* sono state tradotte in latino da Guillaume Postel e da Knorr von Rosenroth. Esistono traduzioni più ampie in inglese (Harry Sperling e Maurice Simon, 1931-1934; Daniel Chanan Matt, 1983); in francese (Jean de Pauly, 1906-1911; Charles Mopsik e B. Maruani, 1981); in tedesco (Ernst Müller, 1932 e 1984); e in italiano (L. Balducci, 1978).

BIBLIOGRAFIA

A. Jellinek, *Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhaltnis, zum Sohar*, Leipzig 1851.

Y. Liebes, *Studies in the Zohar*, Albany 1993.

Y. Liebes, *Ha-mashiaḥ shel ha-Zohar*, in *Ha-re'ayon ha-meshihi ba-maḥshavah ha-yehudit*, Jerusalem 1982, pp. 83-234.

Y. Liebes, *Christian Influences in the Zohar*, in «Immanuel», 17 (1983-1984), pp. 43-67.

D. Chanan Matt, *Zohar. The Book of Enlightenment*, Ramsey/N.J. 1983.

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941, New York 1961 (3ª ed.); cfr. pp. 156-243 (trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993, 3ª ed.).

G. Scholem (ed.), *Zohar, The Book of Splendor*, rist. New York 1963 (trad. it. *Zohar. Il libro dello splendore*, Torino 1998).

F. Secret, *Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1958.

I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, I-III, Oxford 1991.

MOSHE IDEL

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.